COLLÈGE DE FRANCE
CENTRE DE RECHERCHE D'HISTOIRE
ET CIVILISATION DE BYZANCE

TRAVAUX ET MÉMOIRES
14

MÉLANGES GILBERT DAGRON

Ouvrage publié avec le concours de la Fondation Ebersolt du Collège de France

Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance
52, rue du Cardinal Lemoine - 75005 Paris
2002

HISTOIRE ET CIVILISATION DE BYZANCE

Unité mixte de Recherche n° 7572
Centre National de la Recherche Scientifique
Collège de France

TRAVAUX ET MÉMOIRES

Fondés par Paul LEMERLE
Continués par Gilbert DAGRON

Rédaction du volume :
Vincent DÉROCHE, Denis FEISSEL,
Cécile MORRISSON, Constantin ZUCKERMAN

Mise en page et infographie : Fabien TESSIER

La correspondance relative à la rédaction sera adressée au Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 52, rue du Cardinal Lemoine - 75005 Paris

Les commandes sont reçues par l'Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 52, rue du Cardinal Lemoine - 75005 Paris - Téléphone : 01 44 27 17 79 - Fax : 01 44 27 18 85 - E-mail : achcbyz@college-de-france.fr

ISBN 2-9519198-0-8
ISSN 0577-1471

ABRÉVIATIONS

AASS	= Acta Sanctorum
ACO	= *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* éd. E. Schwartz
An. Boll.	= *Analecta Bollandiana*
Annales ESC	= *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations*
AnTard	= *Antiquité Tardive*
BCH	= *Bulletin de Correspondance hellénique*
BHG	= *Bibliotheca hagiographica graeca,* 3e éd., et *Auctarium*
BMGS	= *Byzantine and Modern Greek Studies*
Bonn	= Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn 1828-1897
BSl.	= *Byzantinoslavica*
Byz.	= *Byzantion*
Byz. Forsch.	= *Byzantinische Forschungen*
BZ	= *Byzantinische Zeitschrift*
CArch.	= *Cahiers archéologiques*
CFHB	= Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CJ	= *Codex Justinianus,* éd. P. Krüger
Clavis	= *Clavis patrum graecorum,* éd. M. Geerard
CRAI	= *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*
CSCO	= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CTh	= *Codex Theodosianus,* éd. Mommsen-Meyer
DACL	= *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
DHGE	= *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*
DOP	= *Dumbarton Oaks Papers*
DS	= *Dictionnaire de spiritualité*
DTC	= *Dictionnaire de théologie catholique*
EEBS	= *'Επετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*
EI et *EI*2	= *Encyclopédie de l'Islam,* 1re et 2e éd.
EO	= *Échos d'Orient*
FHG	= *Fragmenta Historicorum Graecorum,* éd. C. Müller
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
GRBS	= *Greek, Roman and Byzantine Studies*
HEFELE-LECLERCQ	= C. J. HEFELE et H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*
ILS	= *Inscriptiones latinae selectae*
IRAIK	= *Izvestija russkogo arheologičeskogo Instituta v Konstantinopole*
JHS	= *Journal of Hellenic Studies*
JÖB (avant 1969 *JÖBG*)	= *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*
JRS	= *Journal of Roman Studies*

Mansi	= *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* éd. J. D. Mansi
MM	= Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana, éd. Fr. Miklosich et J. Müller
Néos Hell.	= *Νέος Ἑλληνομνήμων*, éd. Sp. Lampros
Nov.	= *Corpus Iuris Civilis* III. *Novellae,* éd. Schoell-Kroll
OC	= *Oriens christianus*
OCA	= Orientalia Christiana Analecta
OCP	= *Orientalia Christiana Periodica*
ODB	= *The Oxford Dictionary of Byzantium,* A. Kazhdan éd.
PG	= Patrologiae cursus completus, series graeca, éd. J.-P. Migne
PL	= Patrologiae cursus completus, series latina, éd. J.-P. Migne
PLP	= *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*
PLRE	= *The Prosopography of the Later Roman Empire*
PO	= Patrologia orientalis
RA	= *Revue archéologique*
RAC	= *Reallexikon für Antike und Christentum*
Rallès-Potlès	= *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*
RE	= *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*
REA	= *Revue des Études anciennes*
REArm.	= *Revue des Études arméniennes*
REB (avant 1946 *EB*)	= *Revue des Études byzantines*
REG	= *Revue des Études grecques*
REJ	= *Revue des Études juives*
RESEE	= *Revue des Études sud-est européennes*
RESl.	= *Revue des Études slaves*
RH	= *Revue historique*
RHR	= *Revue de l'Histoire des Religions*
RN	= *Revue numismatique*
ROC	= *Revue de l'Orient chrétien*
RSBN	= *Rivista di studi bizantini e neoellenici*
SC	= Sources chrétiennes
SEG	= *Supplementum epigraphicum graecum*
StT	= *Studi e Testi*
Syn. CP	= *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae,* éd. H. Delehaye
TIB	= Tabula Imperii Byzantini
TM	= *Travaux et Mémoires,* Collège de France, Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance
TM, Monogr.	= Travaux et Mémoires, Monographies
VTIB	= Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini
VV	= *Vizantijskij Vremennik*
Zepos	= *Jus Graecoromanum,* éd. J. et P. Zepos
ZPE	= *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*
ZRVI	= *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*



HOMMAGE À GILBERT DAGRON

οὐ γᾶν αὐλακισμέναν ἀρῶν,
ἀλλ' ἄσκαφον ματεύων

il ne laboure pas un champ creusé de sillons,
la terre qu'il explore n'a pas connu le soc

Gilbert Dagron, jeune septuagénaire, vient de quitter la chaire d'Histoire et Civilisation du monde byzantin qu'il illustrait, au Collège de France, depuis plus de vingt-cinq ans. Pour tous ceux, collègues, disciples et amis, qui au cours des années, souvent des décennies, ont bénéficié de sa science, de son estime, de sa confiance, quelle occasion plus heureuse de manifester en retour leur reconnaissance et leur admiration ? Telle est l'intention du recueil de travaux préparé en son honneur, dans les limites toujours trop étroites d'un volume, par quarante-huit d'entre eux, auxquels plus de deux cents autres sont venus joindre leurs félicitations.

Il était non moins naturel que ce volume d'hommage prît place sous la reliure pourpre de ces Travaux et Mémoires *que Gilbert Dagron, à la suite de Paul Lemerle, dirigea durant un quart de siècle : une série que jalonne, sans guère d'interruption, des mémoires qui valent des livres, depuis le « Thémistios » de 1968 jusqu'aux courses de l'Hippodrome traitées voici deux ans ; témoin aussi, par delà les écrits personnels, de la féconde influence du maître sur un cercle de collaborateurs sans cesse élargi ; une série, enfin, dont l'excellence tient pour beaucoup aux contributions internationales que suscitait le rayonnement de son directeur.*

Pour la première fois depuis longtemps (et pour peu de temps, souhaitons-le), aucun article dans ce volume des Travaux et Mémoires *ne porte la signature de Gilbert Dagron. Pourtant il n'en est guère qui, d'une façon ou d'une autre, ne reconnaisse quelque dette envers son œuvre ou qui ne fasse écho à quelque thème favori d'une production admirablement variée : en témoigne une bibliographie de plus de cent titres, livres et articles, qui représentent autant de promesses tenues. S'il lui plaît, lecteur infatigable, de glaner à travers ces Mélanges en forme de « collection alphabétique », où alternent textes et monuments, Antiquité et Moyen Âge, où les* realia *côtoient les rêves et les Byzantins leurs voisins, nul doute qu'il saura comme personne redessiner à partir de ces ποικίλαι ψῆφοι un peu de la mosaïque d'un Empire. Avec respect, avec affection, nous le prions en acceptant cet hommage de nous donner encore cette leçon.*

TABULA GRATULATORIA

Willem J. AERTS
Maurice AGULHON
Hélène AHRWEILER
Aleksander AIBABIN
Jean-Paul AMANN
Patrick ANDRIST
Girolamo ARNALDI
Monique ASTOIN
Gilberte ASTRUC-MORIZE
Charles ASTRUC
Michel AUCOUTURIER
Isabelle AUGÉ
Françoise et Michel AUTRAND
Marie-France AUZÉPY
Anna AVRAMÉA

Roger S. BAGNALL
Michel BALARD
Michel BALIVET
Janine et Jean-Charles BALTY
Timothy D. BARNES
Étienne BAULIEU
Robert-Henri BAUTIER
Marie-Thérèse BAVAVÉAS
Louis BAZIN
Joëlle BEAUCAMP
Klaus BELKE
Paul BELLIER
Albrecht BERGER
Nicole BÉRIOU
Étienne BERNAND
Paul BERNARD
Jean BINGEN
André BINGGELI
Alain BLANCHARD
Eugenia BOLOGNESI RECCHI-FRANCESCHINI
Anne BOUD'HORS
François BOUGARD
Glen W. BOWERSOCK
Claude BRENOT
Henri BRESC

Olivier CALLOT
Jean-Pierre CALLU
Averil CAMERON
Jean-Michel CARRIÉ
Béatrice CASEAU
Michel CASEVITZ
Guglielmo CAVALLO
Theano CHATZIDAKIS
François CHAUSSON
Catherine et Jean-Claude CHEYNET
Jacques CHIFFOLEAU
Aikaterini CHRISTOPHILOPOULOU
Pierre CHUVIN
Fabrizio CONCA
Marie-Hélène CONGOURDEAU
Giles CONSTABLE
Vassa et Carmelo G. CONTICELLO
Lellia CRACCO RUGGINI
Giorgio CRACCO
André CRÉPIN

Małgorżata DĄBROWSKA
Gilbert DAHAN
Claudine DAUPHIN
Gérard DÉDÉYAN
Roland DELMAIRE
Olivier DELOUIS
Jean DELUMEAU
Jean-Pierre DELUMEAU
Jean-Marie DENTZER

Vincent DÉROCHE
Jehan DESANGES
Gilles DORIVAL
Thomas DREW-BEAR
Jacques DUCUING
Suzanne DUFRENNE
Jannic DURAND
Noël DUVAL

Suzanna ELM
Robert ÉTIENNE

Anne FAGOT-LARGEAULT
Vera VON FALKENHAUSEN
Georgios FATOUROS
Michael FEATHERSTONE
Denis FEISSEL
Ghislaine DE FEYDEAU
Bernard FLUSIN
Marie Theres FÖGEN
Christian FÖRSTEL
Simone FOLLET
Boris FONKITCH
Laurence FOSCHIA
Jean-Luc FOURNET
Jacques FOVIAUX
Franz FÜEG

Ernst GAMILLSCHEG
Thierry GANCHOU
Nina GARSOÏAN
Antonio GARZYA
Jean GASCOU
Pierre-Louis GATIER
Jean-Philippe GENET
Mireille GÉRARD
Maria GEROLYMATOU
Anastasia GIAGKAKI
Philippe GIGNOUX
Christophe GIROS
Gherardo GNOLI
Aurélie GOUDAL
Oleg GRABAR
Jean-Pierre GRÉLOIS
Philip GRIERSON

Nicolas GRIMAL
Roger GUESNERIE
Pierre GUICHARD
Jean GUILAINE
Jean-Noël GUINOT
Petre GURAN

Claude HAGÈGE
John F. HALDON
Marguerite HARL
Geneviève HASENOHR
Johan HELDT
Françoise HÉRITIER
Judith HERRIN
Wolfram HÖRANDNER
Lars HOFFMANN
James HOWARD-JOHNSTON
Irmgard HUTTER

Anna Maria IERACI BIO
Jean IRIGOIN
Sergey A. IVANOV

André JACOB
David JACOBY
Christopher P. JONES
Corinne JOUANNO

Walter E. KAEGI
Michel KAPLAN
Michel KAZANSKI
Jean KELLENS
Denis KNOEPFLER
Johannes KODER
Taxiarchis KOLIAS
Bariša KREKIĆ
Otto KRESTEN
Andreas KÜLZER

Guy LAFON
Angeliki LAIOU
Avshalom LANIADO
John S. LANGDON
Yves LAPORTE
André LARONDE

Michel LASSITHIOTAKIS
Stavros LAZARIS
Alain LE BOULLUEC
Jacques LEFORT
Jacques LE GOFF
Jean LEMERLE
Paul Georges LEMERLE
Christian LE ROY
Emmanuel LE ROY LADURIE
Gennady G. LITAVRIN
Marina LOUKAKI

Ruth MACRIDES
Paul MAGDALINO
Jean-Pierre MAHÉ
Jean-Claude MAIRE VIGUEUR
Ljubomir MAKSIMOVIĆ
Elisabeth MALAMUT
Cyril MANGO
Pierre MARAVAL
Didier MARCOTTE
Athanasios MARKOPOULOS
Bernadette MARTIN-HISARD
Jean-Marie MARTIN
Marielle MARTINIANI-REBER
Jean-Marie MATHIEU
Klaus-Peter MATSCHKE
Jacques DE MAUSSION DE FAVIÈRES
Michael MCCORMICK
Sophie MÉTIVIER
Françoise MICHEAU
André MIQUEL
Ann MOFFATT
Brigitte MONDRAIN
Cécile et Christian MORRISSON
Marlia MUNDELL MANGO
Joseph MUNITIZ

Nevra NECIPOĞLU
Pierre NORA
Ghislaine NOYÉ
Philippe NUZIÈRES

Paolo ODORICO
Michiel OP DE COUL
Carlo OSSOLA
Yasuhiro OTSUKI
Catherine OTTEN

Paule PAGÈS
Denise PAPACHRYSSANTHOU
Arietta PAPACONSTANTINOU
Werner PARAVICINI
Ève PARET
Jean-Claude PECKER
Michel-Yves PERRIN
Christine PETIT
Pierre et Sekiko PETITMENGIN
Platon PÉTRIDIS
Catherine PIGANIOL
Brigitte PITARAKIS
Constantin G. PITSAKIS
Mihajlo POPOVIĆ
Bernard POTTIER
Emmanuel POULLE
Vivien PRIGENT
Günter PRINZING
Samuel PROVOST
Vincent PUECH

René REBUFFAT
Roland RECHT
Diether Roderich REINSCH
André-Louis REY
Jean-Paul REY-COQUAIS
Jean RICHARD
Albert RIGAUDIÈRE
Jean-François RIGONI
Gisela RIPOLL
Christian ROBIN
Daniel ROCHE
Jan Olof ROSENQVIST
Charlotte ROUECHÉ
†Lennart RYDÉN

Guy SABBAH
Henri D. SAFFREY
Guillaume SAINT-GUILLAIN
Catherine SALIOU
Maurice SARTRE

Jean-Michel SAULNIER
John SCHEID
Andreas SCHMINCK
Peter SCHREINER
Werner SEIBT
Ihor ŠEVČENKO
Michel SÈVE
Jonathan SHEPARD
Georges SIDÉRIS
Dieter SIMON
Lydie SIMON
Nikolaos SIOMKOS
SOCIÉTÉ DES BOLLANDISTES
Jean-Pierre SODINI
Alessio SOPRACASA
Irène SORLIN
Peter SOUSTAL
Jean-Michel SPIESER
Maria A. STASSINOPOULOU
Denis F. SULLIVAN

Alice-Mary TALBOT
Georges TATE
André TCHERNIA
Javier TEIXIDOR
Nicole THIERRY
Anne TIHON
Jacques et Marie-Jeanne TITS
Pierre TOUBERT
Giusto TRAINA
Gérard TROUPEAU
Angeliki TZAVARA

Léon VANDERMEERSCH
Jean-François VANNIER
Jean-Pierre VERNANT
Lucette VIDAL
Pierre VIDAL-NAQUET
Panayotis L. VOCOTOPOULOS
Wladimir VODOFF
Edmond VOORDECKERS

Everett L. WHEELER
Wanda WOLSKA-CONUS

André ZAVRIEW
Michel ZINK
Laurel et Constantin ZUCKERMAN

BIBLIOGRAPHIE DES TRAVAUX DE GILBERT DAGRON DE 1968 À 2002

*Les titres de livres ou mémoires sont précédés d'un astérisque. N'ont été retenus ni les comptes rendus, ni les résumés de cours parus dans l'*Annuaire du Collège de France.

1968

1*. « L'Empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme, Le témoignage de Thémistios », *TM* 3, 1968, p. 1-242.
2. « La Vie ancienne de saint Marcel l'Acémète », *An. Boll.* 86, 1968, p. 271-321.

1969

3. « Aux origines de la civilisation byzantine : langue de culture et langue d'État », *Revue Historique* 489, 1969, p. 23-56 [réimpr. n° 35, art. I ; trad. italienne, n° 20].

1970

4. « Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451) », *TM* 4, 1970, p. 229-276 [réimpr. n° 35, art. VIII].
5. « Missions au Mont Athos », *TM* 4, 1970, p. 521-523.

1971

6. « Discours utopique et récit des origines, une lecture de Cassiodore-Jordanès : les Goths de Scandza à Ravenne », *Annales ESC* 1971, 2, p. 290-305 et 3 cartes [réimpr. n° 35, art. II].

1974

7*. *Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Bibliothèque byzantine, Études 7, Paris 1974, 578 p. ; 2e éd. 1984 [trad. italienne, n° 67 ; trad. grecque, n° 105].
8. « Une nouvelle inscription du temple de Zeus à Diocésarée Uzuncaburç (Cilicie) », *REA* 76, 1974, p. 237-242, pl. VIII (en coll. avec A.-M. Vérilhac).
9. « L'auteur des "Actes" et des "Miracles" de sainte Thècle », *An. Boll.* 92, 1974, p. 5-11.

1975

10. « Le *kentènarion* dans les sources byzantines », *RN* 17, 1975, p. 145-162 (en coll. avec C. Morrisson).

1976

11. « Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du Xe et au XIe siècle : l'immigration syrienne », *TM* 6, 1976, p. 177-216 [réimpr. n° 35, art. X].
12. Leçon inaugurale faite le vendredi 30 janvier 1976 au Collège de France, Chaire d'Histoire et Civilisation du monde byzantin, Paris 1976, 32 p. [trad. anglaise dans *Social Sciences Informations*].

1977

13. « Le christianisme dans la ville byzantine », *DOP* 31, 1977, p. 3-25 [réimpr. n° 35, art. IX].
14. « Byzance et l'Union », dans *1274 - Année charnière : mutations et continuités*, Colloques internationaux du CNRS 558, Paris 1977, p. 191-202 [réimpr. n° 35, art. XIV].

1978

15. « Inscriptions de Cilicie et d'Isaurie », *Türk Tarih Kurumu, Belleten* (Ankara) 42, 1978, p. 373-420 (en coll. avec J. Marcillet-Jaubert).
16*. *Vie et Miracles de sainte Thècle, Texte grec, traduction et commentaire*, Subsidia Hagiographica 62, Bruxelles 1978, 456 p.

1979

17. « Un texte patriographique : le "récit merveilleux, très beau et profitable sur la colonne du Xèrolophos" », *TM* 7, 1979, p. 491-523 (en coll. avec J. Paramelle).
18. « Le culte des images dans le monde byzantin », dans *Histoire vécue du peuple chrétien*, J. Delumeau éd., Toulouse 1979, p. 133-160 [réimpr. n° 35, art. XI ; trad. italienne, Turin 1985].
19. « Entre village et cité : la bourgade rurale des IVe-VIIe siècles en Orient », *Koinônia* (Naples) 3, 1979, p. 29-52 [réimpr. n° 35, art. VII].
20. « Dall'impero di Roma a Bisanzio », dans *2000 anni di Storia*, A. Saitta éd., Bari 1979, II, p. 108-139 [trad. italienne du n° 3].

1980

21. « Two Documents Concerning Mid-Sixth-Century Mopsuestia », dans *Charanis Studies. Essays in Honor of Peter Charanis*, A. E. Laiou-Thomadakis éd., New Brunswick, N.J. 1980, p. 19-30 [réimpr. n° 35, art. VI].

22. « La perception d'une différence : les débuts de la "querelle du Purgatoire" », dans *Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines, Athènes, Septembre 1976*, IV : *Histoire, Communications,* Athènes 1980, p. 84-92 [réimpr. n° 35, art. XIII].

1981

23. « Las transformaciones economicas y sociales en el Imperio byzantino », dans *Historia Universal*, Barcelone 1981, p. 172-186.
24. « Le saint, le savant, l'astrologue, Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de "Questions et Réponses" des Ve-VIIe siècles », dans *Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-XIIe siècles)*, Études augustiniennes, Paris 1981, p. 143-156 [réimpr. n° 35, art. IV].
25. « Quand la terre tremble », *TM* 8, 1981 (Mélanges Paul Lemerle), p. 87-103 [réimpr. n° 35, art. III].

1982

26. « Frontières et marges : le jeu du sacré à Byzance », *Corps écrit* 2, avril 1982, p. 159-166 [réimpr. n° 35, art. XII].
27. « Trois horoscopes de voyages en mer (5e siècle après J.-C.) », *REB* 40, 1982, p. 117-133 (en coll. avec J. Rougé).
28. « Le fils de Léon Ier (463), Témoignages concordants de l'hagiographie et de l'astrologie », *An. Boll.* 100 (Mélanges offerts à B. de Gaiffier et F. Halkin), 1982, p. 271-275 [réimpr. n° 35, art. V].
29*. *Archives de l'Athos* XII : *Actes de Saint-Pantéléèmôn*, édition diplomatique par P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćirković, Paris 1982, XI-238 p. et pl.

1983

30. « Représentations de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome dans les sources byzantines des VIIe-XIIe siècles », dans *Roma*, *Costantinopoli*, *Mosca*, Da Roma alla Terza Roma, Documenti e Studi, Studi 1, Rome 1983, p. 295-306.
31. « Byzance et le modèle islamique au Xe siècle : à propos des *Constitutions tactiques* de l'empereur Léon VI », *CRAI*, avril-juin 1983, p. 219-243.
32. Article « Constantinople », dans le *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1983.
33. « Psellos épigraphiste », dans *Okeanos*, *Essays presented to Ihor Ševčenko*, Harvard Ukrainian Studies 7, 1983, p. 117-124.

1984

34. « Troisième, neuvième et quarantième jour dans la tradition byzantine : temps chrétien et anthropologie », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècles* (Colloques internationaux du CNRS 604, Paris 9-12 mars 1981), Paris 1984, p. 419-430.

35*. *La romanité chrétienne en Orient : héritages et mutations*, Variorum Reprints, Londres 1984, 330 p. [recueil de 14 articles, avec addenda et index].
36*. *Constantinople imaginaire, Études sur le recueil des* Patria, Bibliothèque byzantine, Études 8, Paris 1984, 358 p.
37. « Costantinopoli ; spazio geografico, politico, sociale », dans *La salvaguardia delle città storiche in Europa et nell'area Mediterranea*, Istituto per i beni artistici, culturali e naturali della Regione Emilia Romagna, Bologna 1984, p. 161-166.
38. « Les villes dans l'Illyricum protobyzantin », dans *Villes et peuplements dans l'Illyricum protobyzantin* (Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome, Rome 12-14 mai 1982), Collection de l'École Française de Rome 77, Rome 1984, p. 1-19.

1985

39. « Inscriptions inédites du Musée d'Antioche », *TM* 9, 1985, p. 421-461 (en coll. avec D. Feissel).
40. « Rêver de Dieu et parler de soi, Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines », dans *I sogni nel Medioevo* (Seminario internazionale Roma 2-4 ottobre 1983), T. Gregori éd., Rome 1985, p. 37-55 [trad. grecque dans *Αρχαιολογία και Τέχνες* 79, juin 2001, p. 8-19].

1986

41*. *Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, Paris 1986, 358 p. (en coll. avec H. Mihăescu).

1987

42. « Image de bête ou image de Dieu, La physiognomonie animale dans la tradition grecque et ses avatars byzantins », dans *Poikilia, Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris 1987, p. 69-80.
43*. *Inscriptions de Cilicie*, TM, Monogr. 4, Paris 1987, 297 p., LXVI pl. (en coll. avec D. Feissel).
44. « La città bizantina », dans *Modelli di Città, Strutture e funzioni politiche*, P. Rossi éd., Turin 1987, p. 153-174 ; 2e édition, Turin 2001.
45. « Manuel Chrysoloras : Constantinople ou Rome », *Byz. Forsch.* 12, 1987 (Mélanges F. Thiriet), p. 281-288.
46. « Ceux d'en face. Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins », *TM* 10, 1987, p. 207-232.

1988

47. « Rome et l'Italie vues de Byzance (IVe-VIIe siècle) », Discorso inaugurale, Settimane di studio del Centro di studi sull'alto medioevo XXXIV : *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, Spolète 1988, p. 45-72.

48. Notices et articles dans le *Dictionnaire d'Art et d'Histoire militaires*, publié sous la direction de A. Corvisier, Paris 1988.
49. « Guérilla, places fortes et villages ouverts à la frontière orientale de Byzance vers 950 », dans *Castrum 3 : Guerre, fortification et habitat dans le monde méditerranéen au Moyen Age*, Colloque de la Casa de Velázquez et l'École française de Rome, Madrid 24-27 novembre 1985, A. Bazzana éd., Collection de l'École française de Rome 105, 1988, p. 43-48.

1989

50. « Pèlerins russes à Constantinople, Notes de lecture », *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 30, 1989 (Mélanges Alexandre Bennigsen), p. 285-292.
51. « Constantinople, les sanctuaires et l'organisation de la vie religieuse », dans *Actes du XI[e] Congrès international d'Archéologie chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986)*, Collection de l'École française de Rome 123, 1989, II, p. 1069-1085.

1990

52. « Das Firmament soll christlich werden, Zu zwei Seefahrtskalendern des 10. Jahrhunderts », dans *Fest und Alltag in Byzanz* (dédié à H.-G. Beck), G. Prinzing et D. Simon éd., Munich 1990, p. 145-156 et 210-215 (notes).
53. « La règle et l'exception, Analyse de la notion d'économie », dans *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, D. Simon éd., Francfort-sur-le-Main 1990, p. 1-18.
54. « L'homme sans honneur ou le saint scandaleux », *Annales ESC* 1990, 4, p. 929-939.
55. « Le merveilleux sous haute surveillance, Quelques exemples byzantins », dans *Démons et merveilles au Moyen Age*, Actes du IV[e] colloque international du Centre d'Études médiévales de l'Université de Nice - Sophia Antipolis, Nice 1990, p. 55-67.
56. « Paul Lemerle, 1903-1989 », *Annuaire du Collège de France* 1989-1990, p. 75-78.

1991

57*. « Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII[e] siècle », *TM* 11, 1991, p. 17-273 (en coll. avec Vincent Déroche) : « Introduction historique » et « Commentaire », p. 17-46 et 230-273.
58. « Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs », *TM* 11, 1991, p. 313-357.
59. « Judaïser », *TM* 11, 1991, p. 359-380.
60. « Mots, images, icônes », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 44 (« Destins de l'image »), automne 1991, p. 151-168.

61. Préface à Hippolyte Delehaye (†1941), *L'ancienne hagiographie byzantine : les sources, les premiers modèles, la formation des genres, Conférences prononcées au Collège de France en 1934*, Subsidia hagiographica 73, Bruxelles 1991.
62. « Le combattant byzantin à la frontière du Taurus : guérilla et société frontalière », dans *Le combattant au Moyen Âge*, XVIIIe Congrès de la Société des Historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Montpellier 1991, p. 37-43.
63. « André Grabar, 26 juillet 1896 - 3 octobre 1990 », *Annuaire du Collège de France* 1990-1991, p. 91-94 ; repris en préface de A. Grabar, *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris 1992.
64. « “Ainsi rien n'échappera à la réglementation”, État, Église, corporations, confréries : à propos des inhumations à Constantinople (IVe-Xe siècle) », dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, II, V. Kravari, J. Lefort, C. Morrisson éd., Paris 1991, p. 155-182.
65. « Holy Images and Likeness », *DOP* 45, 1991, p. 23-33 [trad. russe, n° 90].
66. « Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XIIe siècle », dans *Το Βυζάντιο κατά το 12ο αιώνα. Κανονικό Δίκαιο, κράτος και κοινωνία*, N. Oikonomidès éd., Athènes 1991, p. 165-178.
67*. *Costantinopoli. Nascità di una capitale (330-451)*, Turin 1991 [trad. italienne du n° 7].

1992

68. Préface à la réédition de Louis Bréhier, *Le monde byzantin*, I-III, Paris 1992.
69. « Constantinople, Du bon usage de la mémoire et de l'oubli », *Critique* 543-544, août-septembre 1992 (numéro spécial sur « Byzance-Istanbul »), p. 572-582.
70. « L'ombre d'un doute, L'hagiographie en question (VIe-XIe siècles) », *DOP* 46, 1992 (Mélanges A. Kazhdan), p. 59-68.
71. « Les diseurs d'événements, Réflexions sur un “thème astrologique” byzantin », *Mélanges offerts à Georges Duby*, IV : *La mémoire, l'écriture et l'histoire*, Aix-en-Provence 1992, p. 57-65.

1993

72. « Modèles de combattants et technologie militaire dans le Stratègikon de Maurice », dans *L'armée romaine et les barbares du IIIe au VIIe siècle*, Colloque international organisé à Saint-Germain-en-Laye en 1990, F. Valet et M. Kazanski éd., Saint-Germain-en-Laye 1993, p. 279-284.
73*. *Histoire du Christianisme*, sous la direction de J.-M. Mayeur, Ch. (†) et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, IV : *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, sous la responsabilité de G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez, Paris 1993 (5 rééditions) ; Première partie : « Le christianisme byzantin du VIIe au milieu du XIe siècle », p. 7-371 [trad. allemande, italienne, polonaise].
74. « Communication et stratégies linguistiques », dans *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο*, N. G. Moschonas éd., Πρακτικά του Β΄ διεθνους συμποσίου του Κέντρου Βυζαντινών Ερευνών, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Athènes 1993, p. 81-92.

75. « Dynasties byzantines », *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 68, 1993, p. 253-264.

1994

76. « Architectures et rituels politiques, La création d'espaces romains hors de Rome : le cirque-hippodrome », dans *Roma fuori di Roma : Istituzioni e immagini*, Da Roma alla Terza Roma, Documenti e studi, Studi V, 21 aprile 1985, Rome [1994], p. 121-128.
77. « Louis Marin (1931-1992) », *Annuaire de l'Association des Anciens élèves de l'École Normale Supérieure*, Paris 1994, p. 495-498.
78. « Nés dans la pourpre », *TM* 12, 1994, p. 105-142.
79. « Formes et fonctions du pluralisme linguistique à Byzance (IXe-XIIe siècle) », *TM* 12, 1994, p. 219-240 [trad. russe, n° 100].
80. « Lawful Society and Legitimate Power », dans *Law and Society in Byzantium, Ninth-Twelfth Centuries*, A. E. Laiou et D. Simon éd., Washington 1994, p. 27-51.
81. « Remarques sur le statut des clercs », *JÖB* 44, 1994 (ΑΝΔΡΙΑΣ, Herbert Hunger zum 80. Geburtstag), p. 33-48.
82. « L'image de culte et le portrait », dans *Byzance et les images*, Cycle de conférences organisées au Musée du Louvre du 5 au 7 décembre 1992, A. Guillou et J. Durand éd., Paris 1994, p. 121-150.

1995

83. « Poissons, pêcheurs et poissonniers de Constantinople », dans *Constantinople and its Hinterland*, C. Mango et G. Dagron éd., Aldershot 1995, p. 57-73.
84. « Théophanô, les Saints-Apôtres et l'église de Tous-les-Saints », *Symmeikta* 9, 1994 [1995] (Μνήμη Δ. Α. Ζακυθηνοῦ), p. 201-218.

1996

85*. *Empereur et prêtre, Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris 1996, 435 p. [trad. serbe, n° 109]
86. « Remerciements en forme de confession », dans *Hommage à Gilbert Dagron à l'occasion de son élection à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris 1996, p. 35-39.
87. Résumé des communications faites à la Table ronde « De Constantinople à Istanbul » (École française de Rome, 22-23 avril 1994) : « Introduction » et « Le peuple de Constantinople et la division en Verts et Bleus », *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge* 108, 1996, p. 355-358, 369-372.
88. « Contemporary Image and Influence of Byzantium », dans *Byzantium : Identity, Image, Influence*, XIXth International Congress of Byzantine Studies, University of Copenhagen, 18-24 August 1996, Major Papers, Copenhague 1996, p. 61-71.

89. « Jésus prêtre du judaïsme : le demi-succès d'une légende », dans *ΛΕΙΜΩΝ, Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday*, J. O. Rosenqvist éd., Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia 6, Uppsala 1996, p. 11-24.
90. « Svjaščennye obrazy i problema portretnogo shodstva », dans *Čudotvornaja ikona v Vizantii i drevnej Rusi*, A. M. Lidov éd., Moscou 1996, p. 19-43 [trad. russe du n° 65].

1997

91. Préface à N. G. Garsoïan et J.-P. Mahé, *Des Parthes au Califat, Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, TM, Monogr. 10, Paris 1997, p. 5-7.
92. « Mémorisation, commémoration, histoire », dans *Institut de France, Séance publique annuelle des cinq Académies, mardi 21 octobre*, Paris 1997, p. 21-28 [repris dans *Le Monde* et dans la *Revue des deux Mondes*].
93. « Byzance entre le djihâd et la croisade, Quelques remarques », dans *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade*, Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23-25 juin 1995), Collection de l'Ecole Française de Rome 236, École française de Rome 1997, p. 325-337.
94. « Apprivoiser la guerre, Byzantins et Arabes ennemis intimes », dans *Το εμπόλεμο Βυζάντιο (9ος-12ος αι.) / Byzantium at War (9th-12th c.)*, The National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, International Symposium 4, Athènes 1997, p. 37-49.

1998

95. « Les bâtisseurs isauriens chez eux. Notes sur trois sites des environs de Silifke », dans *ΑΕΤΟΣ, Studies in honour of Cyril Mango*, presented to him on April 14, 1998, I. Ševčenko et I. Hutter éd., Stuttgart, Leipzig 1998, p. 55-70, pl. XX-XXV [en coll. avec O. Callot].
96. Introduction à *La transmission du patrimoine, Byzance et l'aire méditerranéenne*, J. Beaucamp et G. Dagron éd., TM, Monogr. 11, Paris 1998, p. 7-10 (avec J. Beaucamp).
97. « Hériter de soi-même », dans *La transmission du patrimoine* (voir n° 95), p. 81-99.
98. « Jamais le dimanche », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ, Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Byzantina Sorbonensia 16, Paris 1998, p. 165-175.

1999

99. « Vostočnyj cezaropapizm », dans *Gennadios, k 70-letiju akademika G. G. Litavrina* (Mélanges G. G. Litavrin), Moscou 1999, p. 80-99.
100. « Formy i funkcii jazykovogo pljuralizma v Vizantii (IX-XII vv.) », dans *Čužoe : opyty preodolenija. Očerki iz istorii kul'tury Sredizemnomor'ja*, R. M. Šukurov éd., Moscou 1999, p. 160-193 [trad. russe du n° 79].

2000

101. « Constantinople », dans *Mégapoles méditerranéennes, Géographie urbaine rétrospective*, sous la direction de Cl. Nicolet, R. Ilbert, J.-Ch. Depaule, Maison méditerranéenne des Sciences de l'Homme - École française de Rome 2000, p. 376-397.

102. « Images, icônes, œuvres d'art », dans le catalogue de l'exposition *Icônes de la Collection Vélimézis*, Nice, janvier 2000.

103. « Crimée ambiguë (IVe-Xe siècles) / Dvulikij Krym (IV-X vv.) », *Materialy po Arheologii, Istorii i Etnolografii Tavrii / Materials in Archaeology, History and Ethnography of Tauria* (Simféropol) 7, 2000, p. 289-301.

104*. « L'organisation et le déroulement des courses d'après le *Livre des cérémonies* », *TM* 13, 2000, p. 1-200.

105*. *Ἡ γένννηση μιᾶς πρωτεύουσας. Ἡ Κωνσταντινούπολη καὶ οἱ θεσμοὶ τῆς ἀπὸ τὸ 330 ὥς τὸ 451*, Athènes 2000 [trad. grecque du nº 7].

2001

106. « Costantinopoli, la Roma d'Oriente », *Aurea Roma, Dalla città pagana alla città cristiana*, catalogue de l'exposition organisée par la Commune de Rome, Rome 2001, p. 230-233.

107. « Comment et pourquoi on devient byzantiniste », *Bulletin de la Société des Amis de l'École Normale Supérieure*, 220, juillet 2001, p. 66-70.

108. « Orthodoxie byzantine et culture hellénique autour de 1453 », *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge* 113, 2001, p. 767-791.

109*. *Car i prvosveštenik. Studija o vizantijskom «cezaropapizmu»*, Belgrade 2001, 438 p. [trad. serbe du nº 85].

2002

110. « The Urban Economy, Seventh-Twelfth Centuries », dans *The Economic History of Byzantium, from the Seventh through the Fifteenth Century*, A. E. Laiou éd., Dumbarton Oaks Studies 39, Washington 2002, p. 393-461.

PROLÉGOMÈNES À UNE HISTOIRE DU POIL

par Marie-France AUZÉPY

Summary : Preliminary study of the function of hair and the beard in Byzantine society until the eleventh century. Integrated in the social code (shaving of all hair as penal or political punishment, clerical or monastic tonsure, facial appearance of clergymen, monks and emperors), hair, as an object related to but separable from the body, also played a role in other social contexts (relics of saints, the first cutting of an infant's hair).

Depuis que j'ai rencontré, à l'occasion de l'étude de l'iconoclasme, des manifestations de l'importance du système pileux, exhibé, arraché ou nié, j'ai considéré qu'il faudrait un jour se pencher sur cette question et la prendre au sérieux. Les développements de la politique contemporaine — que l'on pense à la place des barbus dans l'islamisme — m'ont confortée dans cette idée, et il m'a semblé que l'étude du poil ne rebuterait pas le destinataire de ces Mélanges, dont la curiosité intellectuelle est une des grandes qualités. Étude est d'ailleurs un bien grand mot pour ce qui n'est qu'une esquisse, tant le sujet est vaste, tant il dépasse les moyens d'un chercheur unique et nécessite une étude pluridisciplinaire.

L'étude est en principe limitée au domaine que je connais le moins mal, à savoir les VIIe-Xe siècles dans le monde oriental chrétien, sans exclure des incursions dans l'Occident de la même époque. Autre limite : alors que la coiffure est, de tout temps, un attribut féminin de première importance, il sera surtout question du système pileux des hommes, uniques sujets d'intérêt des sources, et qui, seuls, — si l'on excepte le cas limite de la femme à barbe — possèdent des spécificités naturelles (calvitie/système pileux du visage) aptes à transformer l'aspect de leur visage, sur lesquelles la culture peut jouer, rasant les joues ou imposant le port de la barbe ou de la moustache.

On s'attachera dans un premier temps à décrire ce qui paraît le plus simple, l'aspect pileux en tant que convention sociale, en tant que signe ayant un sens univoque dans une société donnée et faisant partie des repères communs à cette société. Cet aspect est bien connu des anthropologues, qui se sont attachés à décrire les pratiques en la matière des populations étudiées[1]. Il était aussi bien connu des voyageurs, comme en témoignent les instructions données à la fin du XVIIIe siècle par Monsieur de Monceaux à qui voulait voyager dans l'empire ottoman :

1. Voir l'étude classique de J. G. FRAZER, « Tabou et les périls de l'âme », dans *Le Rameau d'or*, trad. fr. coll. Bouquins, Paris 1981, p. 632-648.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 1-12.

« Qu'ils (les voyageurs) laissent venir leur barbe car outre que les Arabes ou les Turcs généralement depuis Le Caire jusqu'à Alep la laissent croître, c'est qu'un insolent qui pourrait insulter a beaucoup plus de retenue ou de considération pour un homme qui la porte longue que pour un autre qui n'en a point »[2].

Dans l'empire byzantin, il existe, concernant les cheveux, une règle générale liée aux principes fondamentaux de la civilisation byzantine : l'hirsutisme est considéré comme une transgression de la *taxis*, comme une ataxie mettant l'ordre en péril, l'ordre social tout autant que l'ordre du monde. Dans les représentations, c'est un trait affecté à ceux qui dérangent la *taxis*, reflet de l'ordre divin, parce qu'ils sont manipulés par Satan. Dans les évangéliaires, par exemple, les possédés guéris par le Christ sont hirsutes, comme les petits démons noirâtres que le Christ expulse de leur personne[3]. Par extension, on a pu dans un but polémique représenter son ennemi les cheveux dressés afin d'affirmer son caractère satanique : ainsi les polémistes iconodoules, qui voulaient faire passer les iconoclastes pour des possédés, les ont-ils représentés les cheveux dressés sur la tête[4].

Outre cette règle générale, le système pileux des hommes est socialement codifié pour dénoter un état : celui de condamné, celui de moine et, dans une certaine mesure, celui d'empereur. Mais le code n'est ni univoque ni immuable, ce qui complique la tâche de l'historien.

La tête rasée est un châtiment qui accompagne un certain nombre de condamnations[5] : peu fréquent dans l'*Ecloga*, il est moins rare dans les Novelles de Léon VI. Dans l'*Ecloga*, le rasage des cheveux et de la barbe — si tel est bien le sens, comme je le pense, de κουρευόμενος — n'intervient que dans deux cas : il accompagne l'exil de celui qui a volé quelque chose dans une église à l'extérieur du sanctuaire, et de celui qui, ayant déshonoré une jeune fille, n'a pas pu trouver un arrangement avec ses parents en vue du mariage et est trop démuni pour leur donner une compensation[6]. Les Novelles de Léon VI reprennent en partie ces dispositions : le rasage accompagne

2. Paris, BnF, Manuscrits, *Suppl. grec* 932, fol. 199^{v}.

3. Voir entre autres : Paris, BnF, *Suppl. gr.* 27, fol. 67^{v} ; Mont Athos, *Iviron* 5, fol. 35^{r} et 156^{r} (fig. 11 et 24 in S. M. PELEKANIDIS, P. C. CHRISTOU, Ch. TSIOUMIS, S. N. KADAS, *The Treasures of Mount Athos*, Athènes 1975). Dans les psautiers (S. DUFRENNE, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen Age*, I, Paris 1966 ; S. DER NERSESSIAN, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen Age*, II, Paris 1970 ; M. V. ŠČEPKINA, *Miniatjury Hludovskoj Psaltyri*, Moscou 1977), l'Hadès est représenté les cheveux hérissés (Chludov, fol. 63^{v}, fac-sim. ŠČEPKINA ; Londres, *Add.* 19. 352, fol. 83^{r}, DER NERSESSIAN, fig. 134) ainsi que les diables (Chludov, fol. 67^{v} et 62^{v}, fac-sim. ŠČEPKINA ; Londres, *Add.* 19. 352, fol. 88^{r} et 157^{r}, DER NERSESSIAN, fig. 143 et 254).

4. Pour l'assimilation des iconoclastes aux possédés, voir, pour Constantin V, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre* 35 et 68, éd. trad. M. Fr. AUZÉPY, Aldershot 1997, trad. fr. p. 230 et n. 241, p. 268 et n. 425. Le concile de Nicée II préfigure leur représentation en possédés (ὡς ὑπὸ τοῦ ἀπατεῶνος ἐχθροῦ ἀναπτερούμενοι : MANSI XIII, col. 376A), et les miniatures des psautiers la réalisent : outre les « iconomaques » (Chludov, fol. 23^{v} et 67^{r}, fac-sim. ŠČEPKINA), Jean le Grammairien est systématiquement représenté les cheveus dressés et crépus (*ibid.*, fol. 35^{v} et 51^{v} ; Mont Athos, *Pantocrator* 61, fol. 16^{r} et 165^{r}, DUFRENNE, *L'illustration*).

5. Cette question est abordée par E. PATLAGEAN, « Byzance et le blason pénal du corps », dans *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome 1984, p. 405-427.

6. *Ecloga* 17, 15 et 29, éd. L. BURGMANN, *Ecloga, Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V.*, Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 10, Francfort 1983, p. 230 et 236.

l'ablation du nez et le fouet pour les complices d'un rapt avec violence[7], le fouet et une peine de déportation pour l'auteur d'une castration, le fouet et la confiscation d'un tiers des biens pour le complice d'un aveuglement[8], le fouet pour le violeur de sépulture récidiviste[9]. Le rasage complet paraît donc être une peine infamante, qui stigmatise les délits sexuels, les mutilations et la profanation, de l'église comme de la sépulture. Ce dernier cas est cependant nuancé, car le rasage n'est pas appliqué dans le cas le plus grave (vol à l'intérieur du sanctuaire, châtié par l'aveuglement[10]) et, par ailleurs, la violation de sépulture est soumise à une peine très faible. De tels exemples confortent en partie l'interprétation de l'anthropologue Edmund R. Leach qui, dans un article célèbre, avait soutenu que le rasage des cheveux, fréquent dans les rites de passage, avait une signification sexuelle et était l'équivalent symbolique d'une circoncision, voire d'une castration[11].

Se rattache au rasage comme châtiment pénal le rasage d'un opposant au pouvoir impérial, mesure pénale distincte de la mesure politique qu'est la tonsure monastique accompagnant la prise d'habit, imposée à des opposants (conjurés, usurpateurs, empereurs détrônés) ou considérée par eux comme l'unique solution préservant leur vie. Il semble que le rasage, en tant que châtiment accompagnant le fouet et souvent la déportation, se généralise au VIIIe siècle pour les délits politiques : dans la *Chronique* de Théophane, par exemple, aucun exemple de ce type de peine n'est antérieur au VIIIe siècle, qui concentre les cinq cas cités[12]. Néanmoins le patriarche Nicéphore, dans son *Breviarium*, cite un cas au VIIe siècle[13], et, au tout début du VIIIe, la coutume existe chez les Lombards[14]. Elle se perpétue : le rasage de la tête accompagne le fouet entre autres pour les auteurs d'une conjuration contre Basile Ier[15]. Dans la plupart des cas, les condamnés sont des conjurés et le rasage qui leur est réservé est un rasage intégral, semblable à celui des condamnés de droit commun dans les cas prévus par l'*Ecloga* et les Novelles de Léon VI, auxquels ils sont, de ce fait, assimilés : faut-il l'interpréter comme une extension au pouvoir impérial de la notion de profa-

7. Novelle 35, éd. P. NOAILLES, A. DAIN, *Les Novelles de Léon VI le Sage*, Paris 1944, p. 140-143. Pour les complices d'un rapt sans violence, le rasage accompagne le fouet et la déportation (*ibid.*).

8. Novelle 60 et 92, éd. Noailles-Dain, p. 222-227 et 300-305. L'expression employée, comme pour le coupable de rapt avec violence et pour le castrateur, est : ἡ ἐν χρῷ κουρεία.

9. Novelle 96, *ibid.*, p. 314-317 (τριχῶν κουρεία). Le délit n'est puni qu'en cas de récidive.

10. *Ecloga* 17. 15, éd. Burgmann, p. 230.

11. E. R. LEACH, « Magical Hair », dans *Myth and Cosmos*, éd. J. Middleton, New York 1967, p. 77-108, ici p. 106, cf. p. 90.

12. Philippikos est battu, rasé et envoyé à Céphalonie (THÉOPHANE, *Chronographie*, éd. C. de Boor, Leipzig 1883, I, p. 381) ; les partisans de l'usurpateur Basile Onomagoulos sont battus, rasés et exilés par le stratège de Sicile (p. 398) ; les partisans d'Artavasde à Constantinople battent et rasent les partisans de Constantin V (p. 415) ; les partisans du césar Nicéphore, accusé de complot contre Léon IV, sont battus, rasés et envoyés à Cherson (p. 451) ; des cubiculaires, accusés d'iconodoulie par Léon IV, sont battus, rasés et enfermés au prétoire après une pompe de dérision (p. 453). Dans tous les cas, le mot employé pour désigner le rasage est κουρεύω.

13. Héraklonas rase Philagrios et le déporte à Septai en Libye (NICÉPHORE, *Breviarium* 30, éd. C. Mango, Washington DC 1990, CFHB 13, p. 80-81). Le mot employé est ἀποκείρω.

14. « Arrêté, le pseudo-roi Rotharit eut la tête et la barbe rasées » avant d'être exilé : PAUL DIACRE, *Histoire des Lombards* VI, 20, trad. Fr. Bougard, Turnhout 1994, p. 135.

15. LEO GRAMMATICUS, Bonn, p. 261 (les cheveux sont d'abord tondus, puis les cheveux restant autour de la tête sont brûlés) ; ZONARAS, *Epitomae* 16, 8, Bonn, p. 422 ; *Théophane Continué* 5, 45, Bonn, p. 277.

nation ? En tout cas, la tête nue marque d'infamie celui qui a mis en danger le pouvoir impérial et l'exclut provisoirement de la société. Elle n'a pas du tout le même sens que la tonsure monastique, imposée à des gens qui gênent le pouvoir impérial ou prudemment choisie par eux : la tonsure n'a pas alors de sens en elle-même, elle n'est, comme l'habit, que le signe du passage à l'état monastique, passage qui a pour effet d'écarter un gêneur du champ du pouvoir en le frappant d'incapacité politique[16].

Par opposition à la tête rasée du condamné, la tête — et le visage — du moine sont couverts de poils, même si l'entrée dans l'état monastique est matérialisée par la tonsure. Du moins, c'est l'avis général, qui s'appuie entre autres sur le témoignage des pères de l'Église qui ont soutenu qu'il ne fallait pas transformer l'aspect naturel de l'homme fait à l'image de Dieu[17] ; sur celui de grands pères fondateurs comme Euthyme, dont la barbe atteignait la poitrine[18], et qui, comme Sabas, son successeur et fondateur de la Laure de Judée, pour éviter que le diable n'induisît les moines en tentation, a exclu les mentons glabres de la Laure[19] ; sur celui d'Étienne le Diacre décrivant les moines privés de leurs cheveux et de leur barbe du fait de la persécution isaurienne[20] ; sur celui de la *Vie de Romain le Néomartyr* où des moines prouvent leur identité aux autorités musulmanes en exhibant leur barbe fournie[21]. L'ermite se rase moins encore que le cénobite au point que certains ont pour seul habit leur parure pileuse[22] : façon radicale de se séparer du monde et de se rapprocher de la nature, œuvre de Dieu[23], qui conforte la thèse de l'anthropologue C. R. Hallpike, lequel, prenant le contre-pied d'Edmund R. Leach, interprétait en sociologue les pratiques concernant les cheveux et soutenait que « cutting the hair equals social control »[24]. Dans tous les cas, l'Écriture est mobilisée pour justifier chevelures et barbes des moines : les prescriptions données par Dieu à Moïse[25], parfois étrangement interpré-

16. La mesure est très fréquente et est restée en vigueur du début à la fin de l'empire ; citons, pour les premières années du IXe siècle, les cas de Bardanès Tourkos (THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 479), de Stavrakios, fils de Nicéphore Ier (p. 493) et de Michel Ier et de ses fils (p. 502). Le mot employé est alors ἀποκείρω.

17. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, III, 3 et III, 11 : PG 8, col. 577-591 et 633-636 (« un menton glabre est une vision d'horreur » col. 636 A). Élie, considéré comme l'ancêtre et le modèle des moines, est décrit par Grégoire de Nysse comme « couvert par l'ombre de ses propres poils » (GRÉGOIRE de NYSSE, *In Basilium fratrem* [*Clavis* 3185, *BHG*^a^ 244] : PG 46, col. 793 A).

18. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie d'Euthyme* (*BHG* 647-648) : *Kyrillos von Skythopolis*, éd. E. Schwartz, Leipzig 1939, p. 5-85, ici p. 59^{19-20}.

19. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie d'Euthyme,* éd. Schwartz, p. 26^{2-3} et 50^{6} ; *Vie de Sabas* (*BHG* 1608), éd. Schwartz, p. 85-200, ici p. 113-114.

20. *Vie d'Étienne le Jeune*, 56 : éd. Auzépy, p. 158 ; trad. fr. p. 256.

21. « *Monachi sumus* », disent-ils, *Et ad orationem suam confirmandam, ostenderunt barbas suas prolixas vestesque monasticas quibus subter induti erant ; mos enim erat saecularibus barbas radicitus abradere* : P. PEETERS, « S. Romain le Néomartyr (1 mai 780) d'après un document géorgien », *An. Boll.* 30, 1911, p. 393-427, ici p. 415.

22. On peut citer les cas de Marie l'Égyptienne — quoique Marie soit souvent représentée les cheveux « blancs comme la laine », d'après sa Vie, et courts — (*Vie de Marie l'Égyptienne* 10 [*BHG* 1042] : PG 87, col. 3705 AB) et d'Onuphre (*Vie d'Onuphre* 2 [*BHG* 1378] : AASS Iun. II, col. 527 C).

23. L'ermite a retrouvé la sauvagerie de la bête à fourrure (*ibid.* ; *Apophtegmes des Pères*, Milésios, 2 : PG 65, col. 297 B).

24. C. R. HALLPIKE, « Social Hair », *Man*, n. s. 4, 1969, p. 256-264, ici p. 261.

25. Qu'elles concernent ceux qui se consacrent à Dieu (Le rasoir ne passera point sur sa tête, jusqu'à ce que les jours de sa consécration au Seigneur soient accomplis, Nb 6: 5, trad. Lemaître de Sacy) ou le peuple juif (Vous ne couperez point vos cheveux en rond, et vous ne raserez point votre barbe, Lv 19: 27).

tées[26], celles données par saint Paul aux Corinthiens, un peu forcées[27], sont rappelées, de même que les Constitutions apostoliques[28].

Cette pilosité exacerbée du moine ne fait aucun doute et la vue des témoignages iconographiques[29], comme les recommandations de Denys de Fourna dans le *Livre du peintre*, où l'on ne trouve pas moins d'une vingtaine d'adjectifs pour décrire la barbe des moines[30], le confirme. Pourtant, cela n'est pas du goût de tous : outre Constantin V, qui s'en est pris à la barbe des moines[31], les évêques du concile in Trullo (692) renvoient au désert l'ermite aux longs cheveux vaticinant par les rues des villes, tout de noir vêtu, s'il n'accepte pas de couper sa chevelure, de porter l'habit monastique comme les autres moines et de rester dans un monastère[32]. Théodore Stoudite doit se justifier auprès du représentant de l'empereur devant lequel il a été accusé de ne pas suivre la règle en matière de poils : il se défend d'avoir fait autre chose que « d'avoir coupé les pointes de chevelures surabondantes et négligées, qui descendent jusqu'à la ceinture »[33].

Le paradoxe est que cet état de moine, caractérisé par une barbe abondante et des cheveux que l'on laisse pousser, est atteint au moyen d'une tonsure qui est partie intégrante de la prise d'habit. À quoi ressemblait-elle ? La réponse est moins évidente qu'il n'y paraît. Les Offices de la prise d'habit nous apprennent que la tonsure est effectuée au moyen de ciseaux[34], ce qui exclut en principe un rasage total. Ils nous apprennent aussi qu'elle avait la forme d'une croix[35]. Mais était-elle ponctuelle, destinée à marquer l'événement de la prise d'habit, ou bien était-elle régulièrement renouvelée pour marquer l'état de moine ? En d'autres termes, était-elle seulement

26. *Vie d'Étienne le Jeune*, 38 : éd. Auzépy, p. 137 ; trad. fr. p. 233 et n. 253.

27. La citation de Paul (« Pour ce qui est de l'homme, il ne doit point se couvrir la tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu… » I Cor. 11: 7) est détournée par Clément d'Alexandrie qui l'applique aux cheveux (*Le Pédagogue*, III, 11 : PG 8, col. 637).

28. *Constitutions apostoliques* I, 3 : trad. M. Metzger, Paris 1992, p. 34-35.

29. Voir par exemple, à Hosios Loukas, les portraits de Luc Gournikiôtès et de Nikôn le Métanoïte (E. Diez, O. Demus, *Byzantine mosaics in Greece, Hosios Loukas and Daphni*, Cambridge Mass. 1931, fig. 24 et 25) ou bien, au Sinaï, datant des VIIIe-IXe siècles, l'icône des moines palestiniens Chariton et Théodosios (K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai, The Icons*, I, fig. B37, pl. XXVI et p. 64-65).

30. Les saints moines peuvent être : ἀρχιγένης, δασογένης, κοντογένης, πλατυγένης, φουντογένης, στρογγυλογένης, μακρυγένης, ὀλιγογένης, ὀξυγένης, μεγαλοξυγένης, βουρλογένης, κοντοβουρλογένης, μακροπλατυγένης, κατζαρογένης, κατζαροστρογγυλογένης, διχαλογένης, κοντοδιχαλογένης, ὀξυδιχαλογένης, μακροδιχαλογένης, μακροτριχαλογένης (Denys de Fourna, *Manuel d'iconographie chrétienne*, éd. A. Papadopoulos-Kérameus, Saint-Pétersbourg 1909, p. 162-166 ; trad. fr. à partir d'un manuscrit corrompu, M. Didron, Paris 1845, p. 330-336).

31. Théophane, éd. de Boor, p. 441, 446 ; Nicéphore, *Breviarium* 80, éd. Mango, p. 152 ; *Vie d'Étienne le Jeune* 56, éd. Auzépy, trad. fr. p. 256. Sur cette persécution, Auzépy, *La Vie* (cité n. 4), p. 34-39 ; M. Fr. Rouan, « Une lecture 'iconoclaste' de la Vie d'Étienne le Jeune », *TM* 8, 1981, p. 415-436, ici p. 433.

32. Concile in Trullo, canon 42 : P. P. Joannou, *Discipline Générale Antique (IIe-IXe s.)*, I, 1, *Les canons des conciles œcuméniques,* Rome 1962, p. 180.

33. Theodorus Studita, *Epistulae*, 27, éd. G. Fatouros, Berlin 1991, CFHB 31/1, p. 72-75.

34. Voir les offices contenus dans les manuscrits liturgiques des IXe-XIIe siècles (M. Wawryk, *Initiatio monastica in liturgia byzantina*, OCA 180, Rome 1968, p. 3*1, 30*21, 49*18, 64*12) et la description de la prise d'habit donnée dans la *Vie d'Étienne le Jeune* (12, éd. Auzépy, p. 104 ; trad. fr. p. 197).

35. Wawryk, *Initiatio* (cité n. 34), p. 3*3, 30*27, 49*21, 64*18.

un rite de passage ou était-elle aussi le signe d'un état ? La forme de la tonsure elle-même n'est pas assurée, car la *Vie de Pierre d'Atroa* et Théophane donnent des exemples de tonsure qui est un rasage total de la tête[36] et leur témoignage est confirmé par Bède le Vénérable[37]. À bien lire les Offices de prise d'habit, qui évoluent lentement entre le VIII[e] et le XIII[e] siècle, il semble en effet que la tonsure, effectuée avec les ciseaux donnés par le postulant à l'officiant, commence par être cruciforme et se termine en tonsure totale effectuée par le prêtre[38] ou par les moines du monastère[39].

De ces différents indices, il semble que l'on puisse avancer l'hypothèse que la tonsure monastique était complète lors de la prise d'habit, mais qu'elle n'était pas renouvelée. C'était donc exclusivement un rite de passage, dont on ne peut pas dire qu'il rappelle une tonsure effectuée lors du baptême, M. Arranz ayant démontré que les prières pour la tonsure du jeune enfant, présentes dans les Euchologes anciens[40], étaient indépendantes de la cérémonie du baptême[41]. Au regard du poil, le moine s'inscrit donc dans deux catégories différentes : la perte des cheveux est nécessaire pour devenir moine, leur prolifération pour être moine.

L'aspect pileux des clercs devait être aussi codifié que celui des moines, mais il est encore plus mal connu. L'accès à la hiérarchie ecclésiastique était conditionné par une tonsure que les Byzantins différenciaient parfaitement de la tonsure monastique[42] et qui est canonique[43]. Mais cette tonsure n'est mentionnée, dans les Euchologes,

36. Les démons savent qu'ils perdent un homme dès qu'il est tonsuré et reconnaissent leur défaite en tâtant sa tête pour savoir s'il a été totalement tondu (*La vie merveilleuse de saint Pierrre d'Atroa* 79, éd. V. Laurent, Subsidia Hagiographica 31, Bruxelles 1958, p. 213). La glose dans la traduction de Théophane par Anastase le Bibliothécaire à propos de la tonsure du patriarche Constantin (THÉOPHANE, éd. de Boor, II, p. 288 ; cf.C. MANGO, R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford 1997, p. 606.

37. Bède le Vénérable explique que le pape a dû attendre quatre mois que la tonsure « de St Paul » du moine Théodore, originaire de Tarse et réfugié près de Naples, ait repoussé, pour lui administrer la tonsure cléricale et l'envoyer comme évêque en Angleterre (*Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, IV, 1, cité dans l'article « Tonsure » du *DACL* [H. LECLERCQ]).

38. Telle est l'impression qui se dégage à la lecture de l'Euchologe daté de 1019, le *Crypt.* Γ. β. V, édité par Wawryk : καὶ λαμβάνει τὸ ψαλίδιον ὁ ἱερεὺς καὶ ἄρχεται κουρεύειν αὐτὸν σταυροειδῶς λέγων· (...) καὶ ὅτε αὐτὸν ἀποκείρει ὅλον, ἐνδύει αὐτόν... (WAWRYK, *Initiatio* [cité n. 34], p. 3*[2-7]).

39. Selon le Schematologion *Ottob. gr. 160* (XI[e]-XII[e] siècles) édité par Wawryk, après que le prêtre a reçu les ciseaux du postulant et l'a tonsuré σταυροειδῶς, παραλαμβάνουσιν αὐτὸν οἱ μοναχοὶ ἐν τῷ διακονικῷ καὶ κουρεύουσιν ψάλλοντες τὸν πεντηκοστόν (WAWRYK, *Initiatio*, cité n. 37, p. 64*[21-22]).

40. *L'Euchologio Barberini gr. 336*, éd. S. Parenti, E. Velkovska, Rome 1995, chap. 208-209, p. 227-229 ; M. ARRANZ, « Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (9) : IV-d : L' " illumination " de la nuit de Pâques : chapitre 6 : Ablution et tonsure des néophytes », *OCP* 55, 1989, p. 33-62, ici p. 48-60 ; ID., *L'euchologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Rome 1996, p. 196-197.

41. ARRANZ, *L'euchologio* (cité n. 40), p. 29.

42. Les chroniqueurs distinguent par exemple les deux types de tonsure quand elles sont appliquées comme châtiment politique, par exemple *Théophane continué* (6, 25) à propos de Nicétas Magistre : ἀπέκειραν μοναχόν, Bonn, p. 417 ; ZONARAS (16, 20) à propos d'un petit-fils de Romain Lécapène : ἀπέκειρεν κληρικόν, Bonn, p. 482.

43. Le canon 21 du concile in Trullo emploie cette formule : τῷ τοῦ κλήρου κειρέσθωσιν σχήματι, par opposition à la manière dont les laïcs arrangent leurs cheveux (JOANNOU, *Discipline* [cité n. 32], p. 152-153) et, au XII[e] siècle, Balsamon glose : διορίζεται ὁ κανὼν κείρεσθαι τὴν κεφαλὴν κατὰ κληρικοὺς ἤγουν ἔχειν παπαλήθραν (RHALLÈS-POTLÈS, II, p. 353) ; παπαλήθρα, également attesté chez Pierre d'Antioche (Lettre à Michel Cérulaire, 6, éd. C. WILL, *Acta et Scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo extant*, Leipzig 1861, p. 193), serait un couvre-chef en forme de couronne (DU CANGE, *Glossarium*, s.v.)

qu'à l'occasion de l'obtention du premier grade de la hiérarchie, celui de lecteur[44]. Il n'est pas facile de savoir si elle était renouvelée, comme le laisserait croire le patriarche Germain, qui parle d'une tonsure totale, appelée tonsure de St Paul[45], puisque l'iconographie des clercs ignore les crânes rasés[46] : à titre d'exemple, dans le Ménologe de Basile II, pour le seul mois de septembre, les treize évêques et les deux prêtres représentés ne sont pas tonsurés et portent une barbe fournie, alors que le pape Martin (15 septembre) est tonsuré et porte une barbe plus courte que les Orientaux[47]. La barbe devait en effet être une parure des clercs, puisque Étienne le Diacre se plaint du fait que Constantin V les a forcés à la raser[48].

En ce qui concerne l'empereur, le statut d'empereur ne paraît pas avoir été assorti de contraintes particulières en ce qui concerne l'aspect du visage. Au premier abord, il n'y a, semble-t-il, ni coiffure ni barbe proprement impériales. On peut certes, grâce à la numismatique surtout, relever des habitudes durables en la matière, qui peuvent éventuellement avoir eu un temps valeur de code, mais qui peuvent aussi être brutalement interrompues par un empereur qui fonde, ou non, une nouvelle tradition[49].

Ainsi Hadrien orne-t-il son impérial visage d'une barbe — par amour de la philosophie ? les philosophes étant en général barbus —, et établit-il une coutume observée par tous les empereurs jusqu'à Constantin, et reprise par Julien l'Apostat : Julien s'enorgueillissait d'une barbe raillée par les habitants d'Antioche qui le comparaient à un bouc, railleries dont il se fait l'écho dans son *Misopôgôn*, « L'ennemi de la barbe »[50]. Constantin effectue un retour au menton glabre et crée

44. *L'Euchologio Barberini* 166, éd. Parenti-Velkovska, p. 190 ; ARRANZ, *L'euchologio*, cité n. 40, chap. 26, p. 163. Nicéphore fait-il allusion à ce grade quand il mentionne l'entrée forcée de Krispos, gendre d'Héraclius, dans le clergé (εὐθὺς δὲ ἐπιτρέψαι εἰς κληρικοῦ σχῆμα τὴν κεφαλὴν ἀποκείρασθαι, καὶ τὸν ἱεράρχην τὰ νενομισμένα ἐπὶ τὴν ἀποκάρσει ἐπιφθέγξασθαι, *Breviarium* 2, éd. Mango, p. 40) ? Le geste caractéristique de l'obtention des autres grades est l'imposition des mains par le supérieur, prêtre ou évêque.

45. GERMAIN, *Sur la divine liturgie* 19 [CPG 8023] : PG 98, col. 396AB ; P. MEYENDORFF, *St Germanus of Constantinople On divine liturgy*, Crestwood, New York 1984, p. 68. Voir aussi, à propos d'un moine, une tonsure de St Paul, plus haut n. 37.

46. Comme on peut le voir par exemple dans C. WALTER, *L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine*, Paris, 1970 : les évêques sur les miniatures grecques sont barbus et chevelus, tandis que, sur les miniatures occidentales, ils sont généralement glabres et, sauf en Espagne, toujours tonsurés. L'iconographie est elle-même parfois ambiguë : dans le psautier Chludov (ca 860), certains évêques qui procèdent au badigeonnage d'une image du Christ ont une tonsure en rond (Chludov, fol. 23v, fac-similé ŠČEPKINA, cité n. 3) mais sur la même image dans le Londres Add. 19. 352, daté de 1066, les évêques ne portent pas de tonsure (Londres, *Add.* 19. 352, fol. 27v, DER NERSESSIAN, *L'illustration* [cité n. 3], fig. 48), pas plus d'ailleurs que, dans le Chludov, le patriarche Nicéphore (Chludov, fol. 51v).

47. *Il Menologio di Basilio II (Cod. Vaticano greco 1613)*, Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi 8, Turin 1907, p. 1-75.

48. Sur la barbe des clercs, voir la note précédente à laquelle il faut ajouter le témoignage du *Manuel d'iconographie chrétienne* de Denys de Fourna, où l'on voit que le peintre doit représenter les évêques barbus (éd. Papadopoulos-Kérameus [cité n. 30], p. 154-157 ; trad. fr. Didron, p. 316-320). Pour les mentons glabres des clercs sous Constantin V : *Vie d'Étienne le Jeune*, 38, éd. Auzépy, p. 138 ; trad. fr. p. 233. Sur la place de la barbe dans la querelle avec les Latins, voir plus loin.

49. Pour les empereurs romains, voir P. BASTIEN, *Le buste monétaire des empereurs romains*, I, Wetteren 1992, p. 17 sq.

50. JULIEN, *Le Misopôgôn*, VII, 3, dans L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, éd. trad. C. Lacombrade, II, 2, Paris (Les Belles Lettres) 1964, p. 157-159. Julien y défend sa barbe et sa poitrine velue et il s'y moque en retour des Antiochiens qui s'épilent et n'ont de masculin que le front.

une nouvelle tradition, conservée jusqu'à Phocas, qui crée l'événement en apparaissant sur ses portraits monétaires — de grande qualité — avec un collier de barbe fourni taillé en pointe et une moustache tombante[51]. Les Héraclides continuèrent cette tradition en l'accentuant : Héraclius est figuré à son retour de la guerre perse, accompagné de ses fils, avec une barbe de patriarche qui atteint la ceinture et semble flotter au vent, et avec une fière moustache horizontale[52]. Constant II, ensuite, exacerba encore cette tendance, au point qu'il acquit le surnom de Pogonat, le Barbu[53]. Son fils Constantin IV revint à une barbe courte[54] et, à partir de Justinien II, les empereurs adoptèrent un style qui resta pratiquement identique, malgré la succession des dynasties et les oppositions politico-religieuses, jusqu'au règne de Basile Ier [55] : une coiffure à la Jeanne d'Arc avec une raie au milieu et des cheveux mi-longs retournés vers l'intérieur, un fin collier de barbe laissant les joues dégagées, le plus souvent — mais pas toujours — une moustache soit fine et s'arrêtant aux lèvres, soit fine, horizontale et dépassant les joues[56]. Sur le monnayage romain, assez fruste, ce portrait a l'allure d'une caricature[57]. Ce style s'arrête net avec Léon VI, dont le portrait monétaire — barbe raide et fournie, mangeant les joues et taillée en pointe — est bien connu. Les empereurs restent ensuite barbus au Xe comme au XIe siècle[58], même si leur barbe est plus souvent un collier bien fourni qu'une longue barbe « philosophique » à la Léon VI.

Ces variations capillaires sont difficilement interprétables et l'on hésite à les considérer comme des codes alors qu'elles semblent plutôt appartenir à un phénomène de mode. Mais la limite est bien difficile à définir. Si, chez les Mérovingiens, les longs cheveux et la barbe longue sont un attribut royal qui a atteint une renommée internationale[59], il ne semble rien y avoir de tel à Byzance. L'empereur semble créer la

51. Sur les portraits monétaires des empereurs des VIe et VIIe siècles, voir Ph. GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, II, 1, Washington DC 1968, p. 88-94 et les planches correspondantes ; pour Phocas, voir C. MORRISSON, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale*, I, Paris 1970, pl. XXXIV, XXXV.

52. Voir par exemple MORRISSON, *Catalogue*, pl. XL et XLI.

53. MORRISSON, *Catalogue*, pl. LI-LIII ; pour le surnom, voir E. W. BROOKS, « Who was Constantine Pogonatus ? », *BZ* 17, 1908, p. 460-462.

54. MORRISSON, *Catalogue*, I, pl. LVIII.

55. Sur les portraits monétaires des empereurs des VIIIe et IXe siècles, voir Ph. GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, III, 1, Washington DC 1973, p. 142-145 et les planches correspondantes.

56. MORRISSON, *Catalogue*, I, pl. LXI-LXIII ; II, pl. LXV-LXXV.

57. GRIERSON, *Catalogue*, III, 1, pl. XI.

58. Outre les portraits monétaires (MORRISSON, *Catalogue*, II, pl. LXXVII-XCIII), on peut citer le portrait de Constantin Monomaque aux côtés de Zoé sur la mosaïque de la tribune de Sainte-Sophie, et les portraits de deux empereurs dans un rouleau d'Exultet d'Italie du Sud, où la barbe paraît d'autant plus spécifique que des princes occidentaux y sont aussi représentés et qu'ils sont imberbes (le rouleau Bari, Archivio del Capitolo metropolitano, Exultet 1, daté des années 1025-1050, in *Exultet, Rotoli litugici del medioevo meridionale*, dir. G. Cavallo, Rome 1994).

59. Les Mérovingiens aux longs cheveux et à la grande barbe : EGINHARD, *Vie de Charlemagne* 1 ; GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs* III, 18 ; J. M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings and Other Studies in Frankish History*, Londres 1962, p. 148-163. Leur renommée internationale : THÉOPHANE, éd. de Boor, p. 403[6] ; trad. angl. MANGO-SCOTT (cité n. 36), p. 556 et n. 6. Pour une interprétation anthropologique, voir FRAZER, « Tabou » (cité n. 1), p. 632-633.

mode soit indirectement, par son exemple, soit directement, en imposant à ses sujets de se raser la barbe ou au contraire de la laisser pousser : au VIIIe siècle, Constantin V est réputé avoir demandé à la cour de se raser la barbe[60] ; au IXe siècle, Théophile aurait ordonné à ses sujets de se couper les cheveux[61] tandis qu'au XIe siècle, il paraît admis en Europe que les sujets de l'empire d'Orient portent la barbe longue[62]. Mais il faut aussitôt nuancer cet avis, car Cédrénus fait allusion au menton rasé comme à une coutume proprement impériale à laquelle Héraclius se serait conformé à son avènement en sacrifiant sa barbe[63], et le Pseudo-Denys de Tell-Mahré — ou Chronique de Zuqnin — dit qu'il est de coutume pour l'empereur déchu de se raser la tête[64].

Ce qui paraissait le plus simple, l'aspect pileux en tant qu'il est codifié par la société, n'est donc pas si simple que cela. On peut d'ailleurs l'envisager sous un autre angle car, comme l'habit, il peut être la manifestation d'une identité, de l'appartenance à un groupe tribal, social, politique ou religieux, et être intégré dans la tradition de ce groupe qui, le cas échéant, le justifie par des arguments historiques ou scripturaires. Ainsi le clergé byzantin a-t-il revendiqué, face aux Latins qui soutenaient la tradition inverse, la barbe comme un élément fondamental de la tradition de son Église, et le poil, défendu par les Grecs, honni par les Latins, fut de fait un argument essentiel du schisme entre Orient et Occident, dès l'époque de Photius[65], mais plus encore en 1054[66] et ensuite. Les Lombards ont aussi fondé leur origine sur leur aspect puisque Paul Diacre donne pour étymologie à leur nom, en langue lombarde « 'lang', long, et 'bart', barbe »[67]. On peut aussi citer — car il s'agit du même processus — une passionnante étude faite de nos jours dans la communauté turque de Strasbourg, d'où il ressort qu'à chaque type de moustache — cachant ou non les lèvres, courte ou tombante — correspond un engagement politique[68].

Des différents exemples que l'on vient de citer, il paraît que, au moins à partir du Xe siècle, l'habitude est prise pour les hommes à Byzance de porter la barbe : c'est

60. *Vie d'Étienne le Jeune*, 38, éd. Auzépy, p. 137-138; trad. fr. p. 233 et n. 252, 253. On ne sait si le menton devait être entièrement glabre ou si Constantin V avait imposé le port d'un fin collier dégageant les joues, comme on le voit sur ses portraits monétaires. Voir aussi la n. 24.

61. Il aurait ordonné que personne n'ait une chevelure descendant sur la nuque, ayant lui-même le crâne dégarni et pour suivre l'exemple des anciens Romains (*Théophane Continué* 3, 17, Bonn, p. 107).

62. Ph. Grierson rapporte qu'Amato di Monte Cassino a dit de l'archevêque de Salerne « se merveilla que vint o grant barbe, comme s'il fut de Costentinoble » (*Catalogue*, III, 1 [cité n. 55], p. 145 et n. 431).

63. CÉDRÉNUS, Bonn, p. 714 : ὁπηνίκα δὲ πρὸς τὸ τῆς βασιλείας ἦλθεν ἀξίωμα, εὐθέως ἐκείρατο τὴν κόμην καὶ τὸ γένειον τῷ βασιλικῷ σχήματι.

64. *The chronicle of Zuqnin, Parts III and IV, A.D. 488-775*, trad. A. HARRAK, Mediaeval Sources in Translation 36, Toronto 1999, p. 150 ; *Chronique de Denys de Tell-Mahré, Quatrième partie*, trad. J. B. CHABOT, Paris 1895, p. 12. Ce n'est peut-être qu'une allusion au châtiment politique évoqué plus haut.

65. L. BRÉHIER, *Le schisme oriental du XIe siècle*, Paris 1899, p. 184 et n. 6.

66. « De plus, laissant pousser barbe et cheveux, ils refusent la communion à ceux qui, suivant la coutume romaine, font couper leur chevelure et se rasent la barbe » : sentence des légats du pape déposée le 16 juillet 1054 sur l'autel de Sainte-Sophie, d'après le texte de la Patrologie latine 143, col. 1004. Chef d'accusation rappelé dans l'édit synodal pris sous l'autorité de Michel Cérulaire (WILL, *Acta*, cité n. 43, p. 157-158), tandis que Pierre d'Antioche, dans sa lettre à Michel Cérulaire, juge la question négligeable (*ibid.*, p. 193).

67. PAUL DIACRE, *Histoire* I, 9, trad. citée n. 14 p. 18 et n. 15.

68. B. FLICHE, « Quand cela tient à un cheveu, Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg », *Terrain* 35, 2000, p. 155-165.

certain pour les moines et pour les clercs et, parmi les laïcs, pour les empereurs, et c'est à peu près certain pour le reste des laïcs[69]. Dans ces conditions le rasage de la tête est sans conteste dans la société byzantine un signe d'exclusion sociale, imposé, dans le cas du châtiment pénal ou politique, ou volontaire, dans le cas de la tonsure monastique. L'attachement que les hommes portent à leur barbe, si net par exemple dans la controverse avec les Latins, paraît cependant excéder le domaine social. Je pencherais volontiers dans le sens de Leach pour dire que la barbe est une « gender question », dans la mesure où elle est manifestement pour les hommes un moyen d'affirmer leur virilité, en les différenciant des imberbes, femmes, enfants et eunuques. La présence des eunuques, dont la physiologie particulière inclut, surtout s'ils ont été castrés enfants, une atrophie du système pileux[70], doit avoir une part dans le choix du port de la barbe par les Byzantins, car tout le monde sait à Byzance qu'un homme barbu est un homme entier, tandis qu'une joue glabre peut prêter à confusion. D'ailleurs, à la cour, où les eunuques sont nombreux, la hiérarchie des dignités eunuques est mise en regard de celle des « hommes barbus »[71].

C'est sans doute à ce côté viril qu'il faut rattacher le geste d'insulte majeure qui consiste à attraper la barbe de quelqu'un : déjà cité dans la Bible, puisque David fait la guerre aux Ammonites pour venger l'injure ainsi faite à ses envoyés (2 Sm 10: 4-7), il est employé à Rome où il est interprété comme une image triomphale — le vainqueur tirant la barbe du vaincu[72]. On le retrouve dans l'iconographie des conciles où un évêque orthodoxe est représenté tirant la barbe d'un évêque hérétique[73]. Dans le même ordre d'idées, chez les onirocrites, la vision d'une barbe abondante est interprétée comme un gage de richesse[74], et une maigre barbe comme synonyme de pauvreté et de malheurs. De même, se voir la tête rasée signifie la perte de la fortune et l'épaisseur de la moustache est aussi un indicateur de bonne fortune[75].

On en vient ainsi à un aspect du poil qui ne peut être restreint au seul domaine social. Le poil ne peut que partiellement être comparé à l'habit, qui joue aussi un rôle de marqueur social, car le poil, quoiqu'on fasse, c'est du corps. Et du corps très original puisque séparable sans dommage. Coupé, il ne perd pas son statut corporel, de sorte qu'on peut considérer qu'il reste une part de l'individu, d'où sa prédisposition pour le statut de relique. Que l'on songe au rôle de la mèche de cheveux que portent

69. On peut rappeler ces belles formules des onirocrites qui, à sept siècles de distance, se répondent : ὁ γὰρ παῖς πατρὸς κόσμος, ὥσπερ ὁ πώγων προσώπου (ARTÉMIDORE, *Onirocriticon* V, 47, éd. R. A. Pack, Leipzig 1963 ; trad. fr. A. J. Festugière, Paris 1975, p. 274) ; Αἱ τρίχες τῆς ὑπήνης κόσμος ἐστὶ τοῦ στόματος, τὸ δὲ στόμα ὡς οἶκος κρίνεται ἀνθρώπου (ACHMET, *Oneirocriticon* 41, éd. F. Drexl, Leipzig 1925, p. 26).

70. Sur ce point voir la thèse dactylographiée de G. SIDÉRIS, *Eunuques et pouvoir à Byzance, IVe-VIIe siècle*, Paris I, 2001.

71. Traité de Philothée (899), éd. N. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, p. 129[10], 132-135 et 282 ; R. GUILLAND, « Charges des eunuques », dans ID., *Recherches sur les institutions byzantines* I, Berliner Byzantinistische Arbeiten 35, Berlin 1967, p. 198-201.

72. Sarcophage Ludovisi, Musée des Thermes, Rome, mentionné dans WALTER, *L'iconographie*, cité n. 49, p. 258.

73. C'est le cas à Tirnovo et à Cozia (*ibid.*).

74. ACHMET, *Oneirocriticon* 18, 21, 22, éd. Drexl, p. 15, 16, 17

75. ACHMET, *Oneirocriticon* 31 et 41, éd. Drexl, p. 21 et 26. Si quelqu'un a vu que « certains avaient tondu sa barbe pour le déshonorer », il subira un grand déshonneur au milieu du peuple : chap. 34, p. 22.

les amants, souvent enfermée avec le portrait de l'aimé(e), dans la littérature occidentale, mais aussi au rôle des cheveux, comme d'ailleurs des ongles, dans la magie qui les utilise pour ensorceler leur ancien possesseur[76]. À Byzance, les poils ont très tôt été considérés comme des reliques, qui participaient à la *dynamis* donnée par Dieu au corps du saint. À la mort du saint, avant son enterrement, la foule se précipitait et « tentait de s'emparer qui de ses habits, qui de ses poils ou d'une quelconque partie de son corps comme phylactère »[77]. Syméon stylite le Jeune avait même officialisé de son vivant le statut de relique de ses propres poils : le monastère possédait une « trichothèque », si l'on peut oser ce néologisme[78], et le saint distribuait ses cheveux en eulogie aux pèlerins venus le voir, parmi lesquels un prêtre géorgien qui, revenu au pays, bâtit sa fortune sur ce phylactère qu'il enferma dans une croix et qui fit tant de miracles que ses collègues des sanctuaires voisins, jaloux et sans doute appauvris, le dénoncèrent à l'évêque qui prit très mal la chose. Quand le saint envoyait à Constantinople les moines du monastère, ils emportaient une provision de ses poils qui servirent une fois, sous forme de décoction, à guérir un préfet du prétoire[79].

Le statut de relique n'est pas réservé au poil du saint homme : la cérémonie de la coupe des cheveux du jeune garçon relève du même phénomène. Elle est magnifiquement décrite dans le *De Cerimoniis* à l'occasion de la coupe par le patriarche des cheveux du jeune Léon VI, recueillis par les officiers des thèmes de Cappadoce et des Anatoliques tenant deux à deux des toiles nouées ensemble[80], et qui sont ainsi attachés par un lien fort et corporel à leur jeune souverain, successeur désigné de leur empereur. La cérémonie n'est pas réservée à l'empereur, elle est prévue dans les Euchologes où plusieurs prières lui sont consacrées[81]. La teneur des plus anciennes, dans l'Euchologe Barberini (VIIIe siècle), fait penser qu'il s'agit de protéger le jeune enfant à l'occasion de cette première coupe, de faire descendre sur lui la bénédiction divine et de l'installer dans la bonne fortune ; l'une d'elle demande à Dieu de donner à l'enfant justice et vertu comme un contre-don à l'abandon des cheveux[82]. La cérémonie, christianisée, mais distincte du baptême, est considérée par la Souda comme un rituel de sortie de la petite enfance[83], et paraît être la reprise d'une croyance fort ancienne, le sacrifice des cheveux du jeune enfant pour apaiser la divinité et la rendre favorable à son égard.

76. Sur ce lien « sympathique », voir FRAZER, « Tabou » (cité n. 1), p. 632 et 638, cf. p. 641-646.

77. *Vie d'Eustrate des Agaures*, 39 (*BHG* 645), éd. A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *'Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, IV, Athènes 1897, p. 393. Autres exemples : CALLINICOS, *Vie d'Hypatios* 51, 10 (*BHG* 760), éd. trad. G. J. M. Bartelink, SC 177, Lyon 1971, p. 291 ; *Vie de Nicéphore de Médikion*, 19 (*BHG*ª 2297) : Fr. HALKIN, « La Vie de saint Nicéphore fondateur de Médikion en Bithynie », *An. Boll.* 78, 1960, p. 401-428 ; repr. dans ID., *Saints moines d'Orient*, Londres 1973, n° VI.

78. τὰ πρόστοιχα τοῦ οἴκου ἔνθα ἔκειντο τρίχες τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ, *Vie de Syméon stylite le Jeune*, 196 (*BHG* 1689) : P. VAN DEN VEN, *La Vie ancienne de saint Syméon stylite le Jeune (521-592)*, Subsidia Hagiographica 32, Bruxelles 1962, 1970, I, texte grec, p. 173 ; II, trad., p. 197.

79. *Ibid.*, 130 et 232, I, p. 122-123 et 209 ; II, p. 146-148 et 234.

80. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De Cerimoniis* II 23. Le texte est analysé par G. DAGRON, « Nés dans la pourpre », *TM* 12, p. 105-142, ici p. 121-122.

81. Références *supra* n. 40, auxquelles il faut ajouter J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venise 1730, p. 306-309.

82. *L'Euchologio Barberini* 208-209 et 212, éd. Parenti-Velkovska, p. 227-228 et 231.

83. *Souda*, s. v. κουρόσυνον, éd. Adler, *Suidae Lexicon*, III, p. 167, cité dans DAGRON, « Nés dans la pourpre » (cité n. 80), p. 127, n. 140.

La prière de l'Euchologe de Constantinople (XIe siècle) fait allusion à un parrain[84], qui n'apparaît pas auparavant, quoiqu'il soit clair que, dans le cas de Léon VI, les officiers des thèmes jouent sinon ce rôle, du moins celui de garant. Les cheveux ne doivent pas être jetés : d'après Syméon de Thessalonique, ils doivent être gardés dans un endroit sacré qui serait, selon Mathieu Blastarès cité par Goar, une icône du Christ, les cheveux étant enduits de cire et collés sur l'icône[85]. La cérémonie a perduré : Koukoulés mentionne le « parrain des cheveux » en Messénie de son temps[86] et, dans l'Albanie du Nord, elle existerait toujours, mais en ayant perdu tout caractère religieux, ce qui permet à la communauté villageoise multiconfessionnelle de partager une fête familiale[87].

De même, à l'adolescence, une prière est prévue pour la coupe de la première barbe à laquelle fait pendant, pour les filles, l'imposition du voile[88]. La coupe des poils — de la tête et du menton — rythment ainsi la vie du jeune Byzantin, qu'elle doit plus marquer que le baptême, célébré quand l'enfant est nourrisson. Elle intervient aussi dans le rituel d'adoption : couper la barbe ou les cheveux d'un garçon, d'après Paul Diacre, c'est devenir son père[89]. Est-ce parce que le geste est si lourd de conséquences que seul un parent peut l'effectuer ? On peut en tout cas remarquer que, dans l'Euchologe Barberini, au milieu des prières pour la coupe des cheveux du jeune enfant, est intercalée une prière pour l'ἀδελφοποίησις, c'est-à-dire pour l'établissement d'une fraternité entre deux hommes[90]. La création de parentés non naturelles entre hommes s'accompagnerait ainsi de l'abandon de cheveux ou de poils, ce qui n'est pas sans rappeler la tonsure monastique qui fait entrer dans une autre parenté, celle des frères du monastère, auprès d'un nouveau père, l'higoumène.

Ce rapide tour d'horizon permet de mesurer l'intérêt de ces histoires de poil, qui touchent à tous les aspects de la vie sociale comme de la vie intime, au pouvoir comme à la physiologie, au droit comme à l'anthropologie religieuse. Cette variété fait rêver d'une « Histoire du poil » qui mêlerait les compétences : elle reste à écrire, mais elle mérite de l'être.

84. ARRANZ, *L'Eucologio*, cité n. 40, p. 196[20].

85. SYMÉON DE THESSALONIQUE, *De Sacramentis* : PG 155, 232 D ; GOAR, *Euchologion*, p. 308.

86. Ph. KOUKOULÉS, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, IV, Athènes 1951, p. 54 et n. 2.

87. *Histoire des mœurs*, sous la dir. de J. Poirier, Paris 1990 (éd. de poche), I, 1, p. 731-732.

88. *Ibid.*, p. 374-375 ; *L'Euchologio Barberini* 210, éd. Parenti, Velkovska, p. 229 (« que ta bénédiction descende sur la tête de ton serviteur un tel et sur sa barbe »).

89. Adoption par rasure de la barbe : « le patrice des Romains Grégoire avait promis à Taso de lui couper la barbe (telle est la coutume) et de le faire ainsi son fils adoptif » (PAUL DIACRE, IV, 38, trad. citée n. 14, p. 94) ; adoption par la coupe des cheveux : « Charles, prince des Francs, envoya ... son fils Pépin chez Liutprand pour qu'il lui coupe les cheveux selon la coutume. Il les lui tailla, devenant un père pour lui... » (VI, 53, *ibid.*, p. 149).

90. *L'Euchologio Barberini* 211, éd. Parenti, Velkovska, p. 229-230.

CHIO, CENTRE ÉCONOMIQUE EN MER ÉGÉE (XIVe-XVe SIÈCLES)

par Michel BALARD

Summary : In full possession by the Genoese from 1346, the island of Chios enjoyed great prosperity for two centuries under a Mahone, a private, non-state administration, which established an efficient colonial system described here.

Dans le système colonial génois, ou pour parler plus justement avec G. Pistarino, dans le *Commonwealth* économique que Gênes a constitué outre-mer, la prise de possession de l'île de Chio en 1304 par les Zaccaria, puis en 1346 par l'expédition conduite par Simone Vignoso représente un événement capital. Pour Gênes d'abord : bien que les deux conquêtes successives aient été réalisées par des entreprises privées, et non par les flottes de la Commune, les Génois s'emparent d'une île ayant une importance stratégique considérable pour le contrôle des grandes voies maritimes de l'Égée. Un port excellent constitue l'escale indispensable de toutes les navigations vers Constantinople et les Détroits, vers l'Occident, vers l'Égypte et la Méditerranée orientale. Pour Chio ensuite, qui voit se développer ses productions désormais orientées vers l'exportation : le mastic, bien sûr, mais aussi le vin et les fruits du Kampos qui peuvent être commercialisés ou fournir des aliments frais aux équipages. En outre, la position de l'île en fait un centre de transit sur les voies commerciales essentielles de la Méditerranée, un pont jeté vers l'Anatolie turque, dont les richesses minières intéressent les Occidentaux.

Les ressources propres de l'île sont, aussitôt réalisée la conquête, mises en exploitation de manière systématique. Depuis Pline l'Ancien, les voyageurs et géographes ont célébré de manière unanime les mérites du mastic et affirmé que Chio a l'exclusivité de la production. Les Zaccaria, nouveaux maîtres de l'île en 1304, ont vite compris le parti qu'ils pouvaient tirer de la gomme du lentisque, dont ils connaissaient la valeur deux décennies au moins avant d'en organiser la production à leur profit. En mai 1282, en effet, Benedetto Zaccaria confirme devant notaire à Lanfranco Bachermo la quote-part que ce dernier détient dans une cargaison de mastic transportée de Phocée en Syrie[1]. Vers 1290, des Génois se sont vu dérober des

1. Archives d'État de Gênes (abrégé ASG), Not., cart. n° 40/II, f. 85^{r}.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 13-19.

couffins de mastic achetés à Chio ; par l'intermédiaire de l'ambassadeur Niccolò Spinola, ils réclament au *basileus* réparation pour ce préjudice[2]. Il est hors de doute qu'en se rendant maître de Chio en 1304, Benedetto Zaccaria n'ait voulu ajouter au monopole de l'alun de Phocée celui du mastic.

On connaît mal les modalités de l'exploitation au temps des Zaccaria : sans doute l'ont-ils développée pour leur exportation exclusive, en contraignant les parèques à leur fournir la totalité de leur récolte. En effet, en 1310, la veuve de Manuele Zaccaria rappelle devant un notaire génois qu'une quantité de mastic lui revient de droit ; ne pouvant aller sur place défendre ses intérêts et ceux de ses fils, elle en confie le soin à deux compatriotes[3]. Ce texte, un des rares qui concernent le commerce du mastic lors de la première occupation génoise de l'île, signifie que chacun des membres de la famille Zaccaria avait droit à une quotité de la production du lentisque. D'ailleurs, Paléologue Zaccaria, fils de Benedetto, toujours à court d'argent, utilise le mastic comme gage des emprunts qu'il contracte et qu'il ne peut rembourser ; on voit dès lors ses créanciers mettre en vente du mastic à Rhodes et en Occident[4]. On sait aussi que pour faire face aux grosses dépenses nécessaires pour la défense de Chio face aux Turcs, Benedetto II et Martino Zaccaria obtiennent du pape Jean XXII l'autorisation de vendre du mastic à Alexandrie, au plus fort des interdits pontificaux sur le commerce avec les Sarrasins. Ce privilège leur est par deux fois renouvelé[5]. Le mastic représente donc un instrument de crédit pour les maîtres génois de l'île qui ne semblent pas en assurer personnellement la distribution. Des intermédiaires s'en chargent. En 1318 puis à nouveau en 1333, on voit le célèbre Megollo Lercari s'intéresser de près à la vente du mastic : celui qu'il transportait en Chypre lui a été dérobé par une galère des Lusignan, et il se déclare créancier de Martino Zaccaria, alors emprisonné à Constantinople, pour un montant de 332 *centenaria* de mastic, soit près de 105 quintaux[6]. Jean Cantacuzène évalue à 120.000 pièces d'or le revenu annuel de l'île, fourni essentiellement par la production du lentisque ; les Zaccaria ont bénéficié de la plus grosse part de ces recettes et leur prospérité n'a pu qu'inciter les autorités impériales à rétablir leur souveraineté, en profitant des dissensions entre les deux héritiers de Paléologue Zaccaria.

Lorsque l'expédition de Simone Vignoso s'empare de Chio en 1346 et se constitue en une Mahone, un des premiers objectifs de la nouvelle société est d'organiser l'exploitation des lentisques, afin d'en tirer le maximum de revenus possibles. Le monopole individuel du temps des Zaccaria devient alors collectif. Dès février 1347, c'est-à-dire quelques mois seulement après la conquête, la *compera* de Chio et de Phocée se réserve le droit exclusif de superviser la culture des lentisques, la récolte et la commercialisation du mastic, sans avoir à en référer à la commune de Gênes ou à ses représentants locaux, le podestat et ses officiers. Nous avons eu l'occasion de

2. G. BERTOLOTTO, « Nuova serie di documenti sulle relazioni di Genova con l'impero bizantino », dans *Atti della Società ligure di Storia patria* (abrégé *ASLi*), t. XXVIII, Gênes 1898, p. 513, 520, 542.
3. ASG, Notai ignoti, B. IV, pièce 15 (10 septembre 1310).
4. ASG, Not., cart. 149/II, f. 22r-v, 23r-v, 36v-37r.
5. G. MOLLAT, *Jean XXII. Lettres communes*, Paris 1906-1909, nos 11081, 15644 et 21494.
6. M. BALARD, *La Romanie génoise (XIIe-début du XVe siècle)*, Gênes-Rome 1978, II, p. 742-749.

développer les conditions dans lesquelles s'est instauré le monopole de la Mahone[7]. Contentons-nous d'en résumer les grands traits.

L'administration de la Mahone, représentée par ses gouverneurs et par les deux scribes du mastic, confie aux paysans chiotes le soin d'entretenir un nombre déterminé de pieds de lentisque, à charge pour eux de fournir chaque année une quantité de gomme proportionnelle au nombre d'arbustes qui leur ont été confiés. Cela implique un recensement de la main d'œuvre et un contrôle rigoureux de la production, assorti de sanctions très dures en cas de fraude. D'autre part, pour éviter toute concurrence et maintenir la solidarité des Mahonais, le mastic n'est pas partagé entre les bénéficiaires, mais vendu en bloc. Les profits de la vente, après déduction des charges d'administration et de défense de l'île, sont alors partagés entre les membres du groupe. Mais, en raison de gros besoins d'argent, ceux-ci en viennent très vite à concéder la vente du mastic à des compagnies privées, voire à anticiper sur les récoltes. Dès la fin du XIVe siècle, une société adjudicataire, qui peut comprendre des Mahonais éminents, mais minoritaires, a le monopole de la vente du mastic, organisée en trois secteurs géographiques bien différenciés : l'Occident, à raison de 120 *centenaria* par an, la Romanie et les pays turcs, à raison de 200 *centenaria*, l'Orient musulman au-delà de Rhodes, à raison de 855 *centenaria*, soit un total d'environ 372 quintaux. Un contingent minime de la récolte — 320 *centenaria* — est réservé aux besoins propres des Mahonais[8].

La pratique de l'adjudication subsiste jusqu'à la fin de la domination génoise, mais avec des résultats moins satisfaisants, en raison de la chute des prix au cours du XVIe siècle, tandis que les besoins d'argent de la Mahone s'accroissent. Alors qu'en 1401 les revenus tirés du mastic permettaient aisément de faire face aux dépenses d'administration et de défense, dès la fin du XVe siècle, ils ne couvrent plus le montant du tribut payé aux Turcs qui élèvent régulièrement leurs prétentions : 10.430 ducats en 1498, 12.500 en 1530[9]. L'effondrement du commerce du mastic, explicable peut-être par une modification du goût ou par la découverte d'autres sources d'approvisionnement moins onéreuses, laisse la Mahone exsangue et fait de Chio une proie facile pour ses voisins ottomans.

Les autres ressources propres de l'île n'ont évidemment pas la même importance économique. « Chio produit les meilleurs et les plus excellents vins de toute la Grèce... En dehors des murailles, les beaux faux bourgs (sont) pleins de jardins plaisants et délicieux, remplis de divers fruits d'admirable suavité et douceur, comme oranges, ponces, citrons, figues, poires, pommes, prunes, abricots, dattes et olives ». Pour Nicolas de Nicolay, Chio est véritablement le jardin d'Eden[10]. La Mahone met à profit l'exceptionnelle fertilité du Kampos en concédant à des colons latins des

7. Cf. infra et Ph. P. ARGENTI, *The occupation of Chios by the Genoese and their administration of the Island 1346-1566*, Cambridge 1958, I, p. 113.

8. Sur tout ceci voir notre article « Le mastic de Chio, monopole génois (XIVe-XVIe s.) », dans *Res Orientales VI. Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen,* Paris 1994, p. 223-228.

9. BALARD, « Le mastic de Chio », p. 227.

10. N. DE NICOLAY, *Les quatre premiers livres des navigations et pérégrinations orientales*, Anvers 1577, p. 65-67.

terres confisquées aux Grecs. Mais ceux-là se contentent bien souvent de percevoir les redevances des parèques, sans se transformer eux-mêmes en agriculteurs. Il n'en reste pas moins que la conquête génoise a pu stimuler les productions fruitières du Kampos, peut-être au détriment des céréales nourricières. Fruits et légumes frais égaient le régime monotone des équipages faisant escale à Chio.

La position exceptionnelle de l'île la prédispose en effet à jouer un rôle de premier plan dans la vie maritime. On ne s'étonnera pas du soin qu'apporte la Mahone au bon entretien du port. Les voyageurs, dont les récits ont été réunis par Ph. Argenti et S. Kyriakidis[11], ne s'extasient pas longuement devant la beauté du port. Buondelmonti le trouve « très sûr », Enea Silvio Piccolomini « excellent », de même que Benedetto Bordone. Enrico Martelli déclare en outre qu'il peut accueillir divers types de navires ; mais seul Pierre Belon du Mans observe que « les plus gros bâtiments doivent jeter l'ancre dans le chenal sans entrer dans le port », trop petit, mais « assez bon pour les galées et les autres types de petits navires et de grandes barques ». Les Génois ont réutilisé en l'aménageant un site portuaire byzantin. André Thévet, en visite en 1549, trouve le port « fait avec beaucoup de soin ». Protégé par deux jetées convergentes, il s'ouvre vers la haute mer par un étroit chenal où doivent jeter l'ancre les plus gros navires[12]. Le bassin est sous la menace permanente des alluvions apportées par un torrent voisin. Selon Hieronimo Giustiniani[13], les Mahonais ont dû régulariser le cours du torrent pour maintenir une profondeur minimale au port. Ils interdisent d'y jeter des immondices, comme le rappelle une inscription en dialecte jadis apposée sur une des tours du *castrum*[14]. Le port doit donc être constamment tenu sous l'étroite surveillance des autorités locales.

La Mahone y a édifié les bâtiments nécessaires au contrôle du trafic. La douane, ou *logia commerchii*, se trouve à l'extrémité du pont joignant la porte de la citadelle au port. À proximité, se trouvent la *logia ponderis,* où sont prélevées les taxes sur le pesage des marchandises, et la maison du mastic, entrepôt du principal produit d'exportation de l'île. L'arsenal est moins bien connu : les livres de bord des galères génoises attestent son existence, sans doute dans l'angle nord-est du port. À en juger d'après le rapport de Niccolò Fateinanti, rédigé en 1395, l'exemption de l'*angaria* accordée aux maîtres de hache et aux producteurs de poix — en tout 62 personnes — atteste le prix que les autorités attachent au bon fonctionnement du chantier naval. En 1369, par exemple, le linh de Bertono Iuro s'arrête une dizaine de jours à Chio où il se fournit en fil à voile, câbles, planches et chandelles[15]. Comme dans les autres grands comptoirs génois d'Orient, Chio est utilisée pour l'entretien et la réparation des navires. On y construit également quelques unités : en 1404, les deux gouverneurs de Chio passent contrat avec deux bourgeois de l'île pour la construction

11. Ph. P. Argenti, S. Kyriakidis, *Ἡ Χίος παρὰ τοῖς Γεωγράφοις καὶ Περιηγηταῖς*, Athènes 1946.

12. P. Piana Toniolo, *Notai genovesi in Oltremare. Atti rogati a Chio da Gregorio Panissaro (1403-1405)*, Gênes 1995, doc. n° 157, p. 210.

13. H. Giustiniani, *History of Chios*, éd. Ph. P. Argenti, Cambridge 1943, p. 27-28.

14. F. W. Hasluck, « The Latin Monuments of Chios », *Annual of the British School at Athens* 16, 1909, p. 148.

15. M. Balard, « Navigations génoises en Orient d'après les livres de bord du xive siècle », *CRAI* 1988, p. 787.

d'une galère légère de 29 bancs, mais s'engagent à fournir le bois des mâts[16]. Pour protéger le port, une chaîne relie les deux extrémités des môles et une galère de garde, construite aux frais de la Mahone, patrouille dans le chenal de Chio : les gouverneurs versent 1160 livres par mois pour la solde de l'équipage[17]. Grâce aux informations recueillies par cette galère, les autorités locales peuvent connaître les mouvements de la flotte ottomane ou les agissements des pirates dans l'est de la mer Égée, et en informer leurs compatriotes.

L'escale de Chio a une seconde fonction : reconstituer les effectifs de bord, quand des combats, des licenciements ou des fuites ont décimé les équipages. Après avoir vainement tenté de s'emparer de Négrepont, l'expédition de Paganino Doria relâche à Chio en octobre 1351 : le notaire Tommaso Ottone signale que quatorze marins ont été recrutés, dont 4 pour la galère amirale et 10 pour trois autres unités. Ces chiffres relativisent les pertes qu'auraient subies la flotte génoise devant Négrepont, selon Nicéphore Grégoras[18]. Le recrutement des rameurs orientaux s'accentue à la fin du XIVe siècle, en raison de la guerre de Chioggia contre Venise. La Commune a alors exigé la fourniture d'une galère de chacun de ses grands comptoirs orientaux : Chio en fournit une, dont l'équipage est à peu près uniquement recruté parmi la population d'origine grecque[19]. En revanche, l'île ne peut guère contribuer au recrutement des arbalétriers: deux seulement apparaissent dans les rôles au moment de la guerre de Chioggia[20]. À Chio, comme dans les autres grands comptoirs génois d'Orient, toute une population mouvante de rameurs d'occasion et de marins temporaires peut satisfaire aux besoins épisodiques de recrutement sur les flottes génoises, ou sur les navires marchands.

L'île sert aussi à renouveler les approvisionnements. Les livres de bord, lorsqu'ils détaillent les achats effectués aux escales, permettent d'entrevoir les besoins considérables auxquels la Mahone peut répondre. Ainsi entre le 7 et le 12 octobre 1351, Tommaso Ottone, scribe de l'expédition de Paganino Doria, dépense 2258 livres de Gênes pour des achats de biscuit, ce qui correspond, en tenant compte d'un prix moyen de 21 sous par cantare, à une quantité voisine de 1160 quintaux[21]. Les fourniers chiotes durent se frotter les mains d'une telle commande. En 1369, le scribe du linh de Bertono Iuro enregistre des achats de viande fraîche, de beurre, de vin, de vinaigre, de pain, d'œufs, de courges, de pastèques, de pois chiches et d'épices : une grande variété de produits frais que les producteurs du Kampos pouvaient offrir à bon prix[22]. Le passage des navires valorise ainsi la production agricole et l'artisanat local. Bref, par son port, par son arsenal, sa main d'œuvre et ses produits, Chio occupe une place prépondérante dans le système portuaire génois d'outre-mer.

16. PIANA TONIOLO, *Notai genovesi in Oltremare*, doc. n° 87, p. 138.

17. ARGENTI, *The occupation of Chios by the Genoese*, I, p. 385.

18. M. BALARD, « A propos de la bataille du Bosphore. L'expédition génoise de Paganino Doria à Constantinople (1351-1352) », dans ID., *La mer Noire et la Romanie génoise*, Londres 1989, n° II, p. 440.

19. ASG, Antico Comune, Galearum introytus et exitus n° 720, f. 134v-137r.

20. M. BALARD, « Les équipages des flottes génoises au XIVe siècle », dans *Le genti del mare Mediterraneo*, éd. R. Ragosta, Naples 1981, I, p. 524.

21. BALARD, « A propos de la bataille du Bosphore », p. 440.

22. BALARD, « Navigations génoises en Orient », p. 790-791.

Elle la doit aussi à sa position dans le monde égéen, à quelques encablures de la côte anatolienne. On a souvent remarqué que le vaste réseau des trafics génois empruntait les voies maritimes de l'est de l'Égée, là où se trouvent les escales accueillantes de Samos, de Chio et de Mytilène, alors que les concurrents vénitiens préfèrent profiter de leurs zones d'influence prépondérante dans l'ouest de la mer Égée. Chio se retrouve ainsi au cœur des routes maritimes du *Commonwealth* génois : les navires gagnant Constantinople et la mer Noire y font naturellement escale ; ceux qui proviennent des régions pontiques et se rendent jusqu'en Syrie ou en Égypte y font nécessairement relâche. Seules échappent à Chio les navigations génoises d'Italie vers Alexandrie ou Beyrouth, qui passent plus au sud et s'arrêtent à Rhodes ou en Chypre.

Face au centre de la côte anatolienne, Chio est naturellement un pont jeté entre l'Occident et le monde turc, celui des émirats au XIVe siècle, puis celui des Ottomans. Les portulans médiévaux, comme les cartes modernes, montrent à quel point Chio, tout comme Mytilène d'ailleurs, tourne le dos au grand large : la côte occidentale est dénuée de toute agglomération, alors que les principaux établissements humains, dont la capitale de l'île, s'échelonnent sur la côte orientale de Vronthados à Kallimasia et regardent vers le continent tout proche. Une complémentarité géographique entraîne nécessairement des liens économiques. Ils ne manquèrent pas, particulièrement au XVe siècle.

À travers quelques actes notariés mettant en avant le rôle de frère Domenico d'Allemagne[23], précepteur de Naples, on devine le soutien que la Mahone apporte aux Hospitaliers qui tiennent Smyrne jusqu'à la prise de la ville par les troupes de Timur. Amiral de l'ordre de l'Hôpital, frère Dominique d'Allemagne s'était employé à réunir des fonds pour la défense de la Grèce franque et était intervenu pour empêcher tout rapprochement entre la Mahone et les Turcs. Avant cette date, deux Génois éminents liés à la Mahone avaient occupé entre 1363 et 1374 le poste de *capitaneus* de Smyrne[24]. Chio, bien qu'ayant participé en 1396 à une petite ligue navale anti-turque aux côtés des Hospitaliers et des Gattilusi de Lesbos, ne put apporter grand secours à la garnison hospitalière de Smyrne, que les troupes de Timur massacrèrent en grande partie, avant de raser la ville[25].

L'essentiel n'en demeure pas moins que Chio constitue le débouché naturel de l'ouest de l'Anatolie. Est-il utile de rappeler la complémentarité entre les alunières de Phocée et le port de Chio, entrepôt de l'alun génois exporté depuis l'île dans tout le monde occidental ? La prise de possession de Chio par Benedetto Zaccaria n'a en effet pas d'autre objectif que de protéger la commercialisation de l'alun de Phocée qu'il exploite depuis la fin des années 1260. Simone Vignoso dès la prise de Chio a compris également la nécessité de s'emparer des alunières de Phocée et de mettre ses pas dans ceux des Zaccaria. Chio, après la parenthèse byzantine, est devenue le

23. PIANA TONIOLO, *Notai genovesi in Oltremare*, doc. n° 116, p. 165.

24. E. A. ZACHARIADOU, *Trade and Crusade. The Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415)*, Venise 1983, p. 127.

25. J. DELAVILLE LE ROULX, *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philibert de Naillac 1310-1421*, Paris 1913, p. 283-286.

grand entrepôt de l'alun génois, celui de Phocée, mais aussi celui de Scorpiata ; l'île commande ainsi les liaisons maritimes directes qui s'établissent entre l'Orient, les Flandres et l'Angleterre. La conquête ottomane de Phocée en 1455 est un revers économique majeur pour la Mahone, déjà affectée par le déclin du commerce du mastic.

Mais Chio est aussi au centre du réseau nord-sud. Elle voit transiter le vin de l'Égée méridionale (Grèce, Crète) envoyé vers Constantinople, aussi bien que les produits pontiques transportés vers la Méditerranée orientale, et parmi eux, les esclaves très demandés dans l'Égypte mamelûke. À ce rôle de transit entre le nord et le sud, il faut ajouter les liens avec la Turquie. Bien avant 1351, un consul génois est établi à Theologo où ses compatriotes semblent avoir occupé un quartier de la ville[26]. Dans les émirats turcs, Aydin et Menteshe, puis dans les territoires ottomans, les Génois de la métropole et de Chio exportent en franchise les draps et toiles de l'Occident, ceux de Narbonne, de Perpignan, de Toulouse et de Florence que Pegolotti mentionne parmi les ventes réalisables à Theologo[27]. En échange, viennent d'Anatolie des céréales en grosses quantités, le vin de Phocée, et quelques produits miniers comme ce minerai de cuivre que des marchands catalans viennent charger en 1381 pour le porter vers Alexandrie[28].

Au cours du XVe siècle, une nouvelle voie commerciale se développe, celle qui relie Chio à Brousse, où convergent les routes des épices et de la soie. Un tarif d'expédition des draps de Gênes à Brousse détaille l'itinéraire suivi par la marchandise : par mer jusqu'à Chio, par bêtes de somme ensuite. Des marchands turcs ou génois établis à Brousse adressent des cargaisons de soie des rives de la Caspienne à leurs correspondants de Chio, ainsi que d'autres marchandises précieuses apportées par les caravanes, encens et perles, colorants comme la noix de galle et cremex d'Arménie[29]. Le coton anatolien, produit entre Brousse et Konya, arrive jusqu'à Chio pour être exporté vers la Flandre, Aigues-Mortes et Majorque. D'autre part, la conquête turque des Balkans crée un nouvel itinéraire maritime reliant Salonique à Chio, où convergent les esclaves balkaniques, les grains et les métaux des mines de Serbie. L'île devient ainsi un relais entre la Turquie d'Europe et l'Anatolie. Cela explique sans doute qu'ayant perdu les ressources de l'alun et en partie celles du mastic, la Mahone ait pu maintenir sa domination jusqu'en 1566. Sous occupation génoise, Chio représentait le poumon de l'Anatolie.

Ces brèves remarques permettent de saisir le rôle considérable qu'a joué l'île de Chio sous la domination génoise. Mise en valeur systématique de ses ressources, utilisation intensive de son port, établissement d'un trafic régulier entre l'Occident et l'Anatolie, entre les régions pontiques et la Méditerranée orientale, l'ensemble de ces fonctions stimulées par la Mahone a fait pendant deux siècles la prospérité de Chio, mais il faut bien le dire davantage au profit de la métropole génoise ou des Mahonais qu'à celui des insulaires, dont seule une minorité a pu profiter des bienfaits de l'expansion.

26. ZACHARIADOU, *Trade and Crusade*, p. 128.

27. F. B. PEGOLOTTI, *La pratica della mercatura* , éd. A. Evans, Cambridge Mass. 1936, p. 55 et 425.

28. E. BASSO, *Notai genovesi in Oltremare. Atti rogati a Chio da Giuliano da Canella (2 novembre 1380- 31 marzo 1381),* Athènes 1993, doc. n° 25, p. 74.

29. J. HEERS, *Gênes au XVe siècle. Activité économique et problèmes sociaux*, Paris 1961, p. 388-389.

LE PHILOSOPHE ET LE JOUEUR.
LA DATE DE LA « FERMETURE DE L'ÉCOLE D'ATHÈNES »

par Joëlle BEAUCAMP*

Summary: The closing of the Neoplatonic school of Athens and the two sources (John Malalas and Agathias) on the basis of which this event has been reconstructed have provoked numerous commentaries and queries. However, one element in the narrative of Malalas has apparently escaped notice. By connecting this element with two texts from the Code of Justinian the author proposes the date of 22 September 529 for the imperial legislation forbidding the teaching of philosophy in Athens.

Par son ambitieuse entreprise de reconquête sur les Barbares, par son grandiose programme de constructions, par son impressionnante activité législative et administrative, le règne de Justinien fait souvent figure d'âge d'or de la puissance impériale, le dernier de Rome ou le premier de Byzance. Parmi les actions emblématiques de ce souverain — outre la rédaction du *Corpus Iuris Civilis* et la reconstruction de Sainte-Sophie —, les ouvrages modernes d'histoire, tant de l'Antiquité tardive que de Byzance, de la philosophie que du christianisme, omettent rarement de mentionner la suppression de l'enseignement néoplatonicien à Athènes[1] : la mesure qui, selon

*Cette enquête a bénéficié des remarques et des suggestions de nombreux collègues tant à Aix (au séminaire des hellénistes de l'université de Provence et au sein du groupe de recherche sur Malalas) qu'à Paris (au séminaire de Denis Feissel à l'EPHE) : que tous soient remerciés ici de leur concours.

1. Voir les nombreuses références données par G. AF HÄLLSTRÖM, « The Closing of the Neoplatonic School in A.D. 529 : An Additional Aspect », dans *Post-Herulian Athens*, P. Castrén éd., Helsinki 1994, p. 141-142 n. 2-6, auxquelles on ajoutera, à titre d'exemple, quelques ouvrages plus récents ou représentatifs de l'historiographie française : L. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, I, Paris 1938, p. 484 ; J.-R. PALANQUE, *Le Bas-Empire*, Paris 1971, p. 117 ; AV. CAMERON, *The Mediterranean World in Late Antiquity*, Londres 1993, p. 134 ; EAD., dans *The Cambridge Ancient History*, XIV, Cambridge 2000, p. 66 ; J. MOORHEAD, *Justinian*, Londres-New York 1994, p. 28-29 ; J. A. S. EVANS, *The Age of Justinian*, Londres-New York 1996, p. 271 ; P. MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 1997, p. 24 ; ID., dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, III, Paris 1998, p. 394 ; ID., *L'empereur Justinien*, Paris 1999, p. 108. — A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire 284-602*, Oxford 1964, représente une exception : la « fermeture de l'École » est passée sous silence dans son récit du règne de Justinien au tome I, et n'est mentionnée qu'incidemment à propos du paganisme des professeurs athéniens (II, p. 941).

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 21-35.

Gibbon, « imposa un silence perpétuel aux écoles d'Athènes[2] » symbolise, au même titre que la fermeture des temples subsistant encore sur le territoire impérial[3], l'offensive menée par l'empereur théologien contre les « derniers païens »[4].

Construction et déconstruction d'un « fait historique »

En accordant une telle place à cet événement, les historiens d'aujourd'hui se démarquent des contemporains de Justinien : dans les textes du temps, la seule trace de la mesure impériale se limite à une brève mention dans la chronique universelle de Jean Malalas[5]. Qu'un fait aussi important à nos yeux soit resté alors indifférent n'est pas en soi significatif : une entreprise d'envergure comme la codification justinienne n'a trouvé, elle aussi, que de rares échos dans les écrits du VI[e] siècle[6]. Mais le passage de Malalas, qui présente d'ailleurs de nombreuses difficultés d'interprétation[7], n'affirme rien d'aussi précis qu'une « fermeture de l'école néoplatonicienne d'Athènes ». La formulation, devenue tellement banale qu'elle paraît aller de soi, est en fait une construction moderne[8].

2. E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, rééd. J. B. Bury, IV, Londres 1909, p. 283-284, qui met en parallèle la suppression des « écoles » athéniennes et celle du consulat et présente de la sorte un Justinien révolutionnaire, dans le droit fil de l'*Histoire secrète* de Procope, où le thème figure de façon récurrente (à partir de VI 21, éd. J. Haury, revue par P. Wirth, Leipzig 1963, p. 41-42). Le silence de Procope sur la mesure en question mérite d'ailleurs d'être relevé.

3. À savoir le temple d'Isis sur l'île de Philae et celui de Zeus-Amon dans l'oasis d'Augila en Cyrénaïque : voir P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens*[2], Paris 1991, p. 145-146.

4. Sur la valeur de symbole donnée à l'événement, voir les ouvrages cités n. 1 et 19, ainsi que A. FLICHE et V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, IV, Paris 1948, p. 444-445 (par L. Bréhier) ; G. FIACCADORI, « Il tramonto dell'Accademia », dans *XXX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenne 1983, p. 255 ; G. LANATA, *Legislazione e natura nelle Novelle giustinianee*, Naples 1984, p. 231 ; B. MELASECCHI, « Il lógos esiliato. Gli ultimi accademici alla corte di Cosroe », dans *Scienze tradizionali in Asia. Principi ed applicazioni*, L. Lanciotti et B. Melasecchi éd., Pérouse 1996, p. 11. — Sur le caractère antipaïen de la mesure, voir p. 24-25 et n. 19.

5. JEAN MALALAS, XVIII 47, éd. H. Thurn, CFHB 35, Berlin-New York 2000, p. 379 : voir p. 29, le texte et la traduction, et, pour une traduction en anglais, E. et M. JEFFREYS et R. SCOTT, *The Chronicle of John Malalas*, Melbourne 1986, p. 264. — Un hymne du VI[e] siècle sur la Pentecôte (ROMANOS LE MÉLODE, *Hymnes*, XLIX strophe 17, éd. trad. J. Grosdidier de Matons, V, SC 283, Paris 1981, p. 204-206) raille, entre autres représentants de la culture hellénique, Platon et Pythagore : une relation avec la « fermeture » de 529 a été envisagée par P. MAAS, « Die Chronologie der Hymnen des Romanos », *BZ* 15, 1906, p. 21 (« vielleicht »), et par E. C. TOPPING, « The Apostle Peter, Justinian and Romanos the Melodos », *BMGS* 2, 1976, p. 12-15 (« probably » d'abord, sans réserves ensuite) ; mais J. Grosdidier de Matons (*ibid.*, p. 177-178) a fait valoir contre cette hypothèse que le thème figure dans divers sermons relatifs à la Pentecôte (« c'est un lieu commun de l'homilétique que d'opposer dédaigneusement la science surnaturelle des apôtres au vain savoir des Hellènes »). — Sur la notice, très proche de Malalas, figurant dans une chronique anonyme plus tardive, voir p. 32 et n. 70.

6. Voir G. ROTONDI, « La codificazione giustinianea attraverso le fonti extragiuridiche », dans *Scritti giuridici*, I, Milan 1922, p. 340-369 (article de 1918). La chronique de Malalas est l'une de ces sources : voir R. SCOTT, « Malalas and Justinian's Codification », dans *Byzantine Papers*, E. et M. Jeffreys et A. Moffatt éd., Canberra 1981, p. 12-31.

7. Voir p. 29-32.

8. P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, p. 70 et n. 75, se réfère à L. PETIT DE JULLEVILLE, *L'École d'Athènes au quatrième siècle après Jésus-Christ*, Paris 1868, p. 128-129, de même que FIACCADORI, « Il tramonto » (cité n. 4), p. 256. La combinaison des récits de Malalas et

Cette construction assemble deux récits indépendants à première vue. Celui de Malalas indique qu'en 529 Justinien envoya à Athènes une mesure interdisant d'enseigner la philosophie. L'autre est d'Agathias et fait partie d'un long excursus de ses *Histoires*, consacré à la Perse et à Chosroès : d'après lui, sept philosophes, dont Damaskios et Simplikios, quittèrent l'Empire, à la suite de persécutions ou de menaces liées à leurs convictions religieuses, et s'en allèrent en Perse, en quête du souverain idéal de Platon ; une fois confrontés aux réalités de la société sassanide et à la personnalité de Chosroès, ils perdirent leurs illusions et décidèrent de regagner leur pays ; ils purent le faire dans des conditions favorables, grâce à une clause que Chosroès fit insérer dans le traité de paix conclu alors (en septembre 532)[9]. Combiner les deux sources permet d'identifier les philosophes platoniciens opprimés d'Agathias aux professeurs de philosophie athéniens de Malalas : c'est la « fermeture », en 529, de l'école néoplatonicienne d'Athènes qui amène l'exil perse, lequel s'achève fin 532. La construction est convaincante, et il n'est pas surprenant qu'elle se soit imposée.

Pourtant la plupart des éléments de cette reconstitution ont, tour à tour, été contestés, sinon ébranlés[10]. Les nombreux doutes ou critiques exprimés ont trait à cinq aspects.

Ils portent, en premier lieu, sur la nature et l'état de l'institution condamnée par Justinien. Une certaine confusion a longtemps régné, qui se traduit notamment par le flottement des dénominations : selon les auteurs et aussi les langues, il est question des « écoles » (d'Athènes), de « l'Université », de « l'Académie » ou enfin de « l'École » (sous-entendu néoplatonicienne)[11]. Il paraît désormais acquis que ladite École, si elle prolongeait spirituellement l'Académie du temps de Platon, ne lui succédait pas topographiquement et qu'elle différait d'elle tant sur le plan institutionnel que sur le plan économique : elle s'apparentait davantage à une communauté privée, une sorte de club ou de « theological college », qu'à une université[12]. Par ailleurs, si

---

d'Agathias figure déjà, à la fin du XVIII[e] siècle, chez GIBBON, *History* (cité n. 2), p. 283-285. Rechercher plus haut dans le temps dépassait les limites de cette enquête.

9. AGATHIAS, *Histoires*, II 30-31, éd. R. Keydell, CFHB 2, Berlin 1967, p. 79-81 ; voir aussi la notice Π 2251 de la *Souda* (*Suidae Lexicon*, éd. A. Adler, IV, Stuttgart 1971, p. 192). Le texte d'Agathias a été traduit et commenté par Av. CAMERON, « Agathias on the Sassanians », *DOP* 23, 1969, p. 164-176, et par I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, Paris 1978, p. 20-25. Sur son arrière-plan idéologique, voir en outre R. THIEL, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*, Stuttgart 1999, p. 13-18.

10. Sur l'ensemble des débats, l'état de la question le plus complet est dû à PH. HOFFMANN, « Damascius », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, R. Goulet éd., II, Paris 1994, p. 547-563.

11. Le pluriel *schools* ou « écoles » figure chez Gibbon, Bury, Bréhier, Palanque. « Université », qui implique aussi une institution importante, est assez rare (Fliche et Martin, Sodini, Demandt). Désormais, les termes « Académie », le plus fréquent dans l'historiographie de langue anglaise (Al. et Av. Cameron, Chuvin, Athanassiadi, Evans, Melasecchi, Vinzent), et « École » (Stein, Saffrey, Fiaccadori, Av. Cameron, Maraval, Thiel, Vinzent, Scheppard) prédominent et sont employés de façon interchangeable.

12. Voir la mise au point convaincante de HOFFMANN, « Damascius » (cité n. 10), p. 547-555 ; dans le même sens, P. ATHANASSIADI, « Persecution and response in late paganism : the evidence of Damascius », *JHS* 113, 1993, p. 5, et THIEL, *Simplikios* (cité n. 9), p. 5-6. PETIT DE JULLEVILLE, *L'École* (cité n. 8), p. 125 et 129-139, en avait déjà eu l'intuition ; voir aussi N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium*, Londres 1983, p. 36-37.

son importance et sa vitalité dans les années 520 ont été mises en doute, les études les plus récentes soutiennent l'idée d'une renaissance au début du VIe siècle, sous la direction de Damaskios[13]. Il n'en demeure pas moins que l'histoire de la dernière phase de l'École garde un « caractère hypothétique[14] ».

L'incertitude concerne, en deuxième lieu, l'objet de la mesure impériale : quels sont les enseignements interdits ? L'idée a parfois été avancée que la prohibition ne visait pas seulement les disciplines expressément mentionnées par Malalas, mais d'autres encore ou même l'ensemble de l'éducation « supérieure » à Athènes[15]. La question a pris une dimension nouvelle quand est entré en jeu un texte qui est apparenté à la notice de Malalas, mais qui en diffère sur un point capital : l'étude prohibée en même temps que la philosophie y est celle des astres (ἀστρονομία) et non celle du droit (νόμιμα)[16]. Or, si la première se rattache aisément à la philosophie[17], un enseignement juridique implique, outre l'apprentissage de la « langue d'État », une structure autre que l'école néoplatonicienne. Pour trancher, il faudrait connaître en toute certitude le texte originel de Malalas[18].

Les interrogations touchent, en troisième lieu, le contexte de l'interdiction, notamment son éventuel rapport avec différents aspects de la politique impériale. Selon l'interprétation la plus répandue, la suppression de l'École est un épisode de la lutte menée par Justinien contre les survivances du paganisme[19] : les années 529-530 ont correspondu à une phase de répression, comme en témoignent tant les cas de persécution rapportés par les historiens ou les chroniqueurs[20] qu'une législation

13. Il y a eu déclin selon L. Bréhier, dans FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église* (cité n. 4), IV, p. 445 ; LEMERLE, *Humanisme* (cité n. 8), p. 70 ; A. DEMANDT, *Die Spätantike*, Handbuch der Altertumswissenschaft III 6, Munich 1989, p. 365 ; AF HÄLLSTRÖM, « The Closing » (cité n. 1), p. 153-154 et n. 78. Se prononcent en sens inverse AL. CAMERON, « The End of the Ancient Universities », *Cahiers d'histoire mondiale* 10-4, 1967, p. 662-664 ; ID., « The Last Days of the Academy at Athens », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 195 (n. s. 15), 1969, p. 25-27, repris dans ID., *Literature and Society in the Early Byzantine World*, Londres 1985, n° XIII ; CHUVIN, *Chronique* (cité n. 3), p. 140 ; HOFFMANN, « Damascius » (cité n. 10), p. 555-557 (la renaissance sous Damaskios serait même une des causes de la mesure de Justinien) ; A. SHEPPARD, dans *Cambridge* (cité n. 1), p. 840.

14. HADOT, *Le problème* (cité n. 9), p. 26.

15. Voir AL. CAMERON, « The End » (cité n. 13), p. 664, qui récuse cette idée.

16. *Vatic. gr.* 163, f. 26v, l. 25-27 : voir p. 32 et n. 70.

17. Voir I. HADOT, « Les aspects sociaux et institutionnels des sciences et de la médecine dans l'Antiquité Tardive », *AnTard* 6, 1998, p. 234-241.

18. La leçon choisie, sans la moindre argumentation, dans l'édition la plus récente ne saurait être tenue pour une solution définitive : voir p. 31-32.

19. Ainsi J. B. BURY, *History of the Later Roman Empire*, II, Londres 1923, p. 367-369 ; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, II, Paris-Bruxelles-Amsterdam 1949, p. 369-373 ; LEMERLE, *Humanisme* (cité n. 8), p. 68-73 ; LANATA, *Legislazione* (cité n. 4), p. 231-234 ; DEMANDT, *Spätantike* (cité n. 13), p. 365-366 ; CHUVIN, *Chronique* (cité n. 3), p. 139-140 ; HOFFMANN, « Damascius » (cité n. 10), p. 556 ; EVANS, *The Age* (cité n. 1), p. 67 ; J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Decline and Fall of the Roman City*, Oxford 2001, p. 241-242. Ce point de vue se retrouve dans la plupart des synthèses ou des manuels et, évidemment, dans les Histoires du christianisme ou de l'Église citées n. 1 et 4.

20. PROCOPE, *Histoire secrète*, XI 31, éd. Haury, revue par Wirth p. 75 ; JEAN MALALAS, XVIII 42, éd. Thurn p. 377 (voir p. 35 et n. 92) ; THÉOPHANE, *a. m.* 6022, éd. C. De Boor, Leipzig 1883, I, p. 180, avec les remarques de C. MANGO et R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford 1997, p. 275 n. 2 et 3 (où il faut corriger *CJ* I, 5, 11, § 10 en *CJ* I, 11, 10, § 2).

discriminatoire et répressive conservée par le Code Justinien[21]. Mais des hypothèses différentes ont été avancées : il s'agirait, pour l'empereur, de mieux contrôler les écoles, en réduisant leur autonomie[22] ; ou encore de concentrer l'enseignement dans la capitale (chrétienne) de l'Empire[23] ; ou même de résister à une doctrine potentiellement révolutionnaire[24].

Les doutes ont trait, en quatrième lieu, aux modalités de l'interdiction : y a-t-il eu ou non une mesure spéciale pour Athènes ? Depuis longtemps, le sort de l'École néoplatonicienne a été mis en relation avec une ou deux constitutions du Code Justinien excluant les païens de l'enseignement[25]. Pour certains, ces dispositions générales suffisent à expliquer la disparition de l'École[26], et la présentation différente de Malalas est soit erronée soit malhabile[27]. D'autres soulignent au contraire que Malalas se réfère explicitement à une mesure[28] envoyée par Justinien à Athènes : une

21. Notamment *CJ* I, 11, 10, § 2 et *CJ* I, 5, 18, § 4 (voir n. 25). La date n'en est pas conservée, mais *CJ* I, 11, 10 est postérieure au 7 avril 529 (voir M. AMELOTTI et L. MIGLIARDI ZINGALE, *Le costituzioni giustinianee nei papiri e nelle epigrafi*², Milan 1985, p. 17 et n. 1) ; son attribution au règne de Zénon par F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, I, Leyde-New York-Cologne 1993, p. 89-93, fait fi tant de l'apparat de Krueger que du contenu de *P. Oxy.* XV 1814.

22. À la suite de E. VOLTERRA, « Giustiniano I e le Scuole di diritto », *Gregorianum* 48, 1967, p. 97-99, O. BUCCI, « La politica culturale di Cosroe Anusirvan (531-579), la chiusura delle scuole di Atene (529) e l'esilio degli ultimi maestri pagani in Persia », dans *Studi in onore di Arnaldo Biscardi*, VI, Milan 1987, p. 509-510, juge déterminante la volonté de l'empereur de se réserver l'interprétation du droit et, en conséquence, de ne laisser aux enseignants qu'une autonomie minimale : la réduction du nombre des écoles juridiques répondrait à ce souci de surveillance et la fermeture de l'Académie constituerait un des aspects du programme culturel autoritaire de Justinien. De son côté, AF HÄLLSTRÖM, « The Closing » (cité n. 1), p. 157-160, récuse toute motivation religieuse et explique la mesure par la réorganisation et la concentration des études qui interviennent sous le règne de Justinien (en tout cas dans le domaine du droit).

23. J. HERRIN, *The Formation of Christendom*, Londres 1987, p. 78, ajoute à la défense du christianisme la volonté d'assurer la suprématie de la capitale dans le domaine de l'éducation ; de même, W. LIEBESCHUETZ, « Hochschule », dans *RAC* XV, col. 890.

24. FIACCADORI, « Il tramonto » (cité n. 4), p. 262-270, établit un parallèle entre les principes communautaires des philosophes néoplatoniciens et le mouvement mazdakite qui se développe dans l'Empire rival à cette même période (voir n. 45).

25. *CJ* I, 11, 10, § 2 et *CJ* I, 5, 18, § 4 : voir, par exemple, BURY, *History* (cité n. 19), II, p. 367-369 ; STEIN, *Histoire* (cité n. 19), II, p. 372 ; FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église* (cité n. 4), p. 444-445 ; A. FRANTZ, *The Athenian Agora*, XXIV, Princeton 1988, p. 84.

26. AL. CAMERON, « The End » (cité n. 13), p. 669-670. De même, plus ou moins explicitement, HERRIN, *Formation* (cité n. 23), p. 77 ; MARAVAL, dans *Histoire* (cité n. 1), p. 394 ; ID., *Justinien* (cité n. 1), p. 108 ; AV. CAMERON, dans *Cambridge* (cité n. 1), p. 69 ; SHEPPARD, *ibid.*, p. 841 (c'est l'opinion communément admise, malgré l'affirmation contraire de Malalas et le fait que les lois générales ne mentionnent pas Athènes).

27. H. J. BLUMENTHAL, « 529 and its Sequel : What happened to the Academy », *Byz.* 48, 1978, p. 382-383, souligne que les textes de la seconde édition du Code, celle que nous avons conservée, se laissent difficilement rapporter directement à une fermeture de l'École et fait l'hypothèse que Malalas aurait interprété à sa manière les lois interdisant l'enseignement aux païens ; de même, pour THIEL, *Simplikios* (cité n. 9), p. 16, l'interdiction mentionnée par Malalas pourrait se référer à *CJ* I, 11, 10. WILSON, *Scholars* (cité n. 12), p. 36, et MOORHEAD, *Justinian* (cité n. 1), p. 28 et n. 23, refusent toute valeur au témoignage de Malalas sur une loi spécifique.

28. La πρόσταξις mentionnée par Malalas est dénommée tantôt édit, edict, editto (Al. et Av. Cameron, Frantz, Saffrey, Blumenthal, Wilson, Melasecchi, Athanassiadi, af Hällström, Sheppard, Vinzent) ; tantôt décret, decree, decreto (Hadot, Jeffreys, Fiaccadori, Bucci, Athanassiadi) ; tantôt ordonnance (Lemerle, Hoffmann) ; ou encore Erlaß (Thiel), law (Moorhead) ou Gesetz (Vinzent).

disposition spéciale, dont les compilations justiniennes n'ont pas gardé trace, aurait ainsi complété les lois générales[29]. À cet égard, Bury avait présenté, il y a presque un siècle, une solution ingénieuse : les « édits » généraux contre les Hellènes impliquaient assurément la fermeture de l'École, mais celle-ci aurait continué plus ou moins son activité ; le gouverneur d'Achaïe aurait alors consulté l'empereur sur la conduite à tenir, et c'est la réponse de l'empereur qui serait mentionnée par Malalas[30]. L'hypothèse se heurte toutefois à la date indictionnelle figurant chez Théophane[31], ainsi qu'à une analyse détaillée de la langue de Malalas[32]. En tout état de cause, la solution dépend au premier chef du crédit accordé à Malalas comme source pour le règne de Justinien[33].

Les doutes concernent, en cinquième lieu, les deux principales conséquences de l'interdiction : il s'agit, d'une part, de la fin de la philosophie à Athènes, d'autre part, de l'exil des philosophes païens en Perse. L'efficacité de la mesure justinienne a été mise en doute, par Alan Cameron notamment : les néoplatoniciens seraient restés à Athènes encore deux ans après la soi-disant « fermeture » de 529 et Simplikios au moins s'y serait à nouveau installé après le retour de Perse en l'année 532[34]. Mais d'autres historiens de l'Antiquité tardive ont jugé peu vraisemblable l'idée que l'École ait pu survivre après 529 comme une institution organisée[35]. De leur côté, les historiens du néoplatonisme ont récusé la plupart des arguments avancés par Alan Cameron[36], et les études les plus récentes sur Simplikios excluent catégoriquement

29. Ainsi AL. CAMERON, « The Last Days » (cité n. 13), p. 8 ; E. JEFFREYS, « Malalas' sources », dans *Studies in John Malalas*, E. Jeffreys, B. Croke et R. Scott éd., Sydney 1990, p. 201-202 et n. 19 (la loi, comme bien d'autres citées par Malalas, n'a pas été reprise dans le Code Justinien). — Curieusement, le problème du rapport éventuel entre une mesure générale conservée par le Code et une mesure spécifique à Athènes n'a guère intéressé les historiens du droit : BUCCI, « Cosroe » (cité n. 22), p. 512 n. 13, se contente d'affirmer que *CJ* I, 12 (lire 11), 10, § 5 est le décret ordonnant la fermeture de l'école ; S. PULIATTI, *Ricerche sulle Novelle di Giustino II*, II, Milan 1991, p. 268 et 279, ne traite pas, dans son étude de *CJ* I, 5, 18, de la mesure citée par Malalas (simplement mentionnée à la note 100), ni de la relation avec *CJ* I, 11, 10.

30. Dans les notes à GIBBON, *History* (cité n. 2), p. 283 n. 154.

31. THÉOPHANE, *a. m.* 6022, éd. De Boor, I, p. 180, situe la persécution et les lois discriminatoires sous la huitième indiction (1er septembre 529-31 août 530) : voir STEIN, *Histoire* (cité n. 19), II, p. 370 et n. 2 ; T. HONORÉ, *Tribonian*, Oxford 1978, p. 15 et 46-47 ; *PLRE* III B, p. 1314.

32. Voir p. 29-30 et n. 54 et 57.

33. Les jugements dépréciatifs sur Malalas sont monnaie courante et WILSON, *Scholars* (cité n. 12), p. 37, reflète un point de vue fréquent en le qualifiant de « generally unreliable authority ». Mais l'intérêt des données de la chronique pour le règne de Justinien a été reconnu : voir, par exemple, Bury, dans GIBBON, *History* (cité n. 2), Appendix p. 551 ; B. RUBIN, *Das Zeitalter Iustinians*, I, Berlin 1960, p. 231-232 ; LIEBESCHUETZ, « Hochschule » (cité n. 23), col. 890 ; et AF HÄLLSTRÖM, « The Closing » (cité n. 1), p. 145, qui argumente en faveur de la fiabilité du passage.

34. AL. CAMERON, « The Last Days » (cité n. 13), p. 7-30, suivi par WILSON, *Scholars* (cité n. 12), p. 37-38 ; MOORHEAD, *Justinian* (cité n. 1), p. 28-29 ; MARAVAL, dans *Histoire* (cité n. 1), p. 394. M. VINZENT, « "Oxbridge" in der ausgehenden Spätantike », *Zeitschrift für antikes Christentum* 4, 2000, p. 56-57, concède que l'enseignement philosophique ait pu ne pas cesser abruptement à Athènes en 529, mais place plutôt l'activité de Simplikios à Alexandrie, ce qui est complètement exclu par les études de R. Thiel et I. Hadot citées n. 36 et 37.

35. AV. CAMERON, *Procopius*, Berkeley-Los Angeles 1985, p. 21 et n. 16 ; EAD., dans *Cambridge* (cité n. 1), p. 68-70 ; LIEBESCHUETZ, *Decline* (cité n. 19), p. 342.

36. L'argument tiré du lieu et de la date de rédaction présumés pour le commentaire de Simplikios sur le *Manuel* d'Epictète est récusé par HADOT, *Le problème* (cité n. 9), p. 33-40 (voir aussi n. 37).

que ce philosophe soit retourné à Athènes[37]. Quant aux archéologues, ils ont tiré des conclusions divergentes des fouilles menées sur le versant sud de l'Acropole et sur l'Agora : certains ont identifié divers bâtiments comme ceux de l'école philosophique, qui auraient été désertés vers 530[38] ; d'autres ont mis en doute tant leur destination réelle que la date précise de leur abandon[39].

La question de l'exil perse, que relate Agathias[40], est liée à celle de la fin de l'enseignement athénien : même si l'historien ne dit pas que les sept philosophes païens venaient d'Athènes, un lien avec cette ville est assuré pour certains d'entre eux[41]. Mais son récit pose de multiples problèmes. Un des plus discutés touche la date du voyage et l'identité du souverain perse impliqué, car les indications des deux sources textuelles s'harmonisent imparfaitement : selon Malalas, la philosophie est proscrite à Athènes en 529 ; selon Agathias, les sept exilés vont en Perse pour rencontrer un « roi philosophe », et le souverain perse qui déçoit leur attente est Chosroès. Or le règne de Chosroès ne commence que le 13 septembre 531. Diverses solutions ont été proposées pour résoudre ce désaccord : le départ aurait eu lieu à l'automne 531 au plus tôt[42] ; la réputation de sagesse de Chosroès aurait précédé son accession au

---

L'argument tiré d'un passage d'Olympiodore mentionnant la persistance des διαδοχικά vers 560 est critiqué par BLUMENTHAL, « 529 » (cité n. 27), p. 370-372 et HOFFMANN, « Damascius » (cité n. 10), p. 557-559, mais il garde une certaine force pour SHEPPARD, dans *Cambridge* (cité n. 1), p. 842 et n. 17.

37. THIEL, *Simplikios*, (cité n. 9), p. 32-37 ; SIMPLICIUS, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, éd. I. Hadot, Leyde-New York-Cologne 1996, p. 8-50 ; SIMPLICIUS, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, éd. trad. I. Hadot, I, CUF, Paris 2001, p. VIII-XXXIII.

38. Selon FRANTZ, *Agora* (cité n. 25), p. 42-47 et 87-92, le quartier général de l'École, situé dans la « Maison de Proklos », est abandonné au VIe siècle ; par ailleurs la stratigraphie révèle une coupure nette, vers 530, dans l'activité d'un complexe de maisons (notamment la « Maison C ») fouillées dans le secteur de l'Agora, sur la pente nord de l'Aréopage. Les nombreuses études développant ou précisant cette thèse sont répertoriées par HOFFMANN, « Damascius » (cité n. 10), p. 548-552 ; il s'y ajoute A. FRANTZ, « Athen II », dans *RAC* Suppl. I, fasc. 5/6, col. 691 ; EVANS, *The Age* (cité n. 1), p. 68 (l'enseignement, en 529, est donné dans la Maison de Proklos) ; SHEPPARD, dans *Cambridge* (cité n. 1), p. 841.

39. HOFFMANN, « Damascius » (cité n. 10), p. 552-554, récapitule les critiques formulées par J.-P. Sodini, N. Duval et G. Fowden : leurs objections, judicieuses, portent sur les critères servant à identifier des maisons comme « philosophiques » (notamment les exèdres) et sur les rapports chronologiques entre les résultats des fouilles et les événements de 529. Par la suite, J.-P. SODINI, « Habitat de l'Antiquité tardive (2) », *Topoi* 7, 1997, p. 464-465, tout en continuant à récuser une telle utilisation pour la maison de l'Agora, l'a admise pour la « Maison de Proclus ». Sur cette dernière, voir aussi A. KARIVIERI, « The 'House of Proclus' on the Southern Slope of the Acropolis : A Contribution », dans *Post-Herulian* (cité n. 1), p. 115-139 : l'identification est vraisemblable, tout en restant hypothétique, mais l'abandon ne peut être daté précisément ou mis en rapport avec les mesures de 529.

40. Voir p. 23 et n. 9.

41. Le silence d'Agathias sur ce point est relevé par AV. CAMERON, *Agathias*, Oxford 1970, p. 101-102 ; LEMERLE, *Humanisme* (cité n. 8), p. 69 ; BLUMENTHAL, « 529 » (cité n. 27), p. 377 ; I. HADOT, « La vie et l'œuvre de Simplicius d'après les sources grecques et arabes », dans *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, I. Hadot éd., Berlin-New York 1987, p. 8 (repris en anglais dans *Aristotle Transformed*, R. Sorabji éd., Londres 1990). — Un lien avec Athènes est certain pour Damaskios, Simplikios et Priscien : voir déjà BURY, *History* (cité n. 19), p. 370, et, tout récemment, THIEL, *Simplikios* (cité n. 9), p. 5.

42. Ainsi AL. CAMERON, « The Last Days » (cité n. 13), p. 13-21 ; BLUMENTHAL, « 529 » (cité n. 27), p. 377 ; CHUVIN, *Chronique* (cité n. 3), p. 141 ; THIEL, *Simplikios* (cité n. 9), p. 18 et 56 (« vermutlich »). Cette interprétation laisse peu de temps pour le séjour en Perse, qui prend fin en septembre 532, avec

trône[43] ; les philosophes auraient été attirés non par Chosroès, mais par la Perse en général[44] ou par la réputation du souverain précédent, Kavadh[45]. L'historicité même du voyage, du moins sous la forme où Agathias le présente, a pu être mise en doute[46].

En somme, la date est à peu près le seul élément qui n'ait jamais été vraiment contesté[47] ou même commenté[48]. Une telle circonspection a de quoi étonner, puisque la mention du consul de 529 vient d'un ouvrage auquel n'est accordée qu'une confiance limitée et figure dans un passage dont le contenu est ou bien incomplètement exploité ou bien mis en doute sur tel ou tel point[49]. Or, si on se fie à la datation de Malalas, pourquoi ne pas accepter le reste de son récit ? Il faut revenir à sa notice, seule source directe sur l'affaire.

---

la conclusion de la « paix éternelle » : or les faits rapportés par Agathias (la désillusion progressive des philosophes face au caractère du roi et aux mœurs perses et leur désir de rentrer) semblent impliquer un exil d'une certaine durée.

43. FRANTZ, *Agora* (cité n. 25), p. 85.

44. HADOT, *Le problème* (cité n. 9), p. 33 (Agathias ne dit pas qu'ils ont été attirés par Chosroès, mais par la Perse, et, de ce fait, leur départ peut avoir eu lieu dès 529) ; HOFFMANN, « Damascius » (cité n. 10), p. 561. De son côté, BUCCI, « Cosroe » (cité n. 22), p. 541-551 (d'après qui Agathias placerait le séjour perse entre 531 et la fin de 533) invoque l'idéal de souverain incarné dans la tradition grecque par le Perse Cyrus, ou encore l'hostilité (agréable aux philosophes) de la monarchie perse pour les chrétiens.

45. FIACCADORI, « Il tramonto » (cité n. 4), p. 263-269 (les philosophes ont, plus précisément, été sensibles au mouvement mazdakite qui se développe sous le règne du père de Chosroès, Kavadh) ; MELASECCHI, « Il lógos esiliato » (cité n. 4), notamment p. 28, 34-35 et 39-43.

46. M. TARDIEU, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris 1990, p. 128-132, envisage un voyage du seul Damaskios, lors des pourparlers de paix qui s'engagèrent en septembre 531 entre Byzance et la Perse. Son interprétation est reprise par CHUVIN, *Chronique* (cité n. 3), p. 142 et 144. HOFFMANN, « Damascius » (cité n. 10), p. 562-563, fait état des réserves ou critiques de différents savants, auxquels s'ajoutent MELASECCHI, « Il lógos esiliato » (cité n. 4), p. 39-43, THIEL, *Simplikios* (cité n. 9), p. 9-12. En dernier lieu, I. Hadot, dans SIMPLICIUS, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, I, CUF, Paris 2001, p. VIII-XXXIII, admet un séjour des sept philosophes en Perse, tout en maintenant la thèse de M. Tardieu sur leur installation finale à Carrhes (Harrân).

47. Même les savants (voir n. 42) qui ont retardé le départ pour la Perse jusqu'à l'avènement de Chosroès, en septembre 531, n'ont pas mis en cause la datation consulaire de Malalas. Les dates différentes qui se rencontrent ici ou là sont apparemment des « coquilles » (ainsi MOORHEAD, *Justinian* [cité n. 1], p. 29 n. 23).

48. Sauf pour signaler sa concordance avec la politique antipaïenne de 529 (voir p. 24-25 et n. 19-21) ou son décalage par rapport au voyage en Perse (voir p. 27-28 et n. 42-45). Toutefois H.-D. SAFFREY, « Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'École d'Alexandrie au VIe siècle », *REG* 67, 1954, p. 406-407, envisage un lien avec la parution la même année du traité *De l'éternité du monde contre Proklos* du néoplatonicien alexandrin et chrétien, Jean Philopon ; l'hypothèse est développée par H.-J. BLUMENTHAL, « Alexandria as a Centre of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity », *Illinois Classical Studies* 18, 1993, p. 318-319, et reprise par VINZENT, « Oxbridge » (cité n. 34), p. 175-176. MELASECCHI, « Il lógos esiliato » (cité n. 4), p. 28, associe la mesure à la promulgation du premier Code, le 7 avril 529, sans explication.

49. Notamment à propos de l'existence d'une mesure particulière pour Athènes : voir p. 25-26 et n. 27 et 33.

La clé de la date : de Malalas au Code Justinien

Ἐπὶ δὲ τῆς ὑπατείας τοῦ αὐτοῦ Δεκίου ὁ αὐτὸς βασιλεὺς θεσπίσας πρόσταξιν ἔπεμψεν ἐν Ἀθήναις, κελεύσας μηδένα διδάσκειν φιλοσοφίαν μήτε ἀστρονομίαν / νόμιμα ἐξηγεῖσθαι μήτε κόττον ἐν μιᾷ τῶν πόλεων γίνεσθαι, ἐπειδὴ ἐν Βυζαντίῳ εὑρεθέντες τινὲς τῶν κοττιστῶν καὶ βλασφημίαις δειναῖς ἑαυτοὺς περιβαλόντες χειροκοπηθέντες περιεβωμίσθησαν ἐν καμήλοις[50].

Sous le consulat de Dèce, le souverain[51] décréta et envoya une ordonnance à Athènes, en enjoignant que personne n'enseigne la philosophie ni ne commente la science des astres / le droit et qu'il n'y ait de jeu de hasard dans aucune cité, étant donné qu'à Byzance des joueurs, pris à se commettre aussi dans de terribles blasphèmes, avaient eu la main coupée[52] et été exhibés à dos de chameau.

La simplicité de ce bref passage n'est qu'apparente[53], et le traduire permet de s'en rendre compte. Les termes « techniques » demandent examen, car l'emploi qu'en fait Malalas ne correspond pas nécessairement à celui des textes juridiques. Il s'avère que θεσπίζω est utilisé de la même façon que dans les Novelles de Justinien[54]. Mais il en va différemment pour πρόσταξις : dans les Novelles[55], le mot désigne des instructions (du préfet du prétoire notamment) accompagnant une constitution impériale et ordonnant (aux gouverneurs provinciaux) d'en assurer la publication ; dans la

50. JEAN MALALAS, XVIII 47, éd. Thurn p. 379.

51. La traduction « souverain » vise à rendre le langage de Malalas et la représentation du pouvoir dont il témoigne : qu'il soit question de Priam, de Salomon, de Nabuchodonosor, de Romulus, d'Auguste, de Constantin, de Chosroès, d'un négus d'Axoum, d'un roi himyarite ou de Justinien, Malalas emploie invariablement βασιλεύς. Dans *Chronicle* (cité n. 5), le terme a été systématiquement rendu par *emperor*. La traduction « roi » aurait permis de respecter tout le champ sémantique correspondant (règne, régner, royaume), mais elle heurte la plupart des historiens de l'Empire romain ou byzantin. « Souverain » représente une solution de compromis.

52. Ou « avaient eu les mains coupées » (voir n. 59).

53. Chaque terme, ou presque, de ce passage pose un problème d'interprétation ou de traduction : voir n. 54-64, où les enquêtes se fondent sur la version « en ligne » du *Thesaurus Linguae Graecae* de l'université de Californie (Irvine). Le mot ἀστρονομία, pour peu qu'il figure dans ce passage, viendrait encore illustrer le phénomène. La chronique (du moins selon l'édition de Thurn) n'emploie qu'ἀστρονομία et les mots de même formation, à l'exclusion d'ἀστρολογία et d'ἀστρολόγος. La traduction anglaise (*Chronicle*, cité n. 5) les rend le plus souvent par *astronomy* ; mais ce sont des *astrologers* que le souverain biblique Balthasar fait venir avec toutes sortes de devins (p. 80) et c'est l'*astrology* qui serait enseignée à Athènes (p. 264). Une traduction qui évite la distinction moderne est apparue préférable.

54. Dans les Novelles, θεσπίζω est, avec κελεύω, le verbe d'injonction le plus fréquent, loin devant προστάττω ; il y est réservé à l'empereur, et la traduction latine ancienne le rend à peu près sans exception par *sancire*. Chez Malalas, il constitue, en combinaison avec κελεύω, un énoncé caractéristique du pouvoir royal (VII 2) et n'est employé que pour des souverains romains (Romulus ou des empereurs, d'Auguste à Justinien). « Légiférer » serait une traduction plus élégante et rendrait relativement bien compte du sens ; mais l'emploi de νομοθετέω par Malalas y fait obstacle.

55. Voir N. VAN DER WAL, « *Edictum* und *lex edictalis*. Form und Inhalt der Kaisergesetze im spätrömischen Reich », *Revue internationale des droits de l'Antiquité* 28, 1981, p. 390 et n. 31 ; LANATA, *Legislazione* (cité n. 4), p. 115-117.

chronique, il désigne des ordres émanant de l'autorité souveraine et peut même fonctionner comme un équivalent de διάταξις (constitution)[56]. Ce n'est pas sans conséquence sur l'interprétation du passage : on aurait pu penser que Justinien avait pris une loi générale (θεσπίσας) sur les jeux de hasard et que le texte d'accompagnement (πρόσταξις) destiné à Athènes comportait, en plus, un règlement particulier sur l'enseignement dans cette ville ; mais, comme l'emploi de πρόσταξις chez Malalas s'oppose à cette hypothèse, il faut admettre que la notice se réfère à un unique moment législatif[57]. D'autres mots, comme κόττος et κοττιστής, se distinguent par leur rareté : ils renvoient, ici en tout cas, à l'ensemble des jeux de hasard, qu'ils se pratiquent à l'aide de dés, d'osselets, de jetons ou de pions[58]. Le terme χειροκοπέω s'avère imprécis[59], et même un verbe aussi banal qu'εὑρίσκομαι est équivoque[60].

Aux difficultés du vocabulaire s'ajoutent des ambiguïtés de la syntaxe, parfois décisives pour l'interprétation. L'accusatif πρόσταξιν a parfois été compris comme un complément de θεσπίσας en même temps que de πέμπω, mais l'étude des parallèles s'y oppose[61]. Les indications ἐν 'Αθήναις et ἐν μιᾷ τῶν πόλεων, qui semblent se faire écho, inciteraient éventuellement à privilégier le sens par rapport à la lettre

56. Pour les dénominations employées par les commentateurs, voir n. 28. Des cinq occurrences de πρόσταξις chez Malalas, la première (VII 12) désigne une mesure « écrite » de Manlius Capitolinus sur le nom du mois de février, la deuxième (XII 33) une décision « divine » de l'empereur Probus concernant Antioche ; les trois dernières (au livre XVIII) renvoient à des mesures de Justinien : une « ordonnance divine » faisant amener à Constantinople des évêques accusés d'homosexualité (XVIII 18), la décision adressée à Athènes (XVIII 47) et des « ordonnances divines » envoyées dans toutes les cités et intitulées « édit » (XVIII 78). Par ailleurs πρόσταξις se substitue, dans les deux derniers livres de la chronique à διάταξις, qui, chez Malalas, a son sens habituel (constitution) : les huit occurrences de διάταξις (accompagnées de θεία dans trois cas) renvoient, de fait, à des mesures impériales (royale une fois), et, dans un cas, le terme est repris par νομοθεσία et θεῖος τύπος ; mais la dernière attestation se trouve sous le règne d'Anastase, au livre XVI (p. 328[89]) : ensuite, seul πρόσταξις est utilisé.

57. À comparer avec l'expression θεσπίσας διὰ πρόσταξιν de XII 33.

58. Les analyses détaillées de Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*, Athènes 1948, le conduisent, d'un côté (p. 192-194, 204, 219-221), à comprendre κόττος comme un terme générique pour les jeux de hasard, de l'autre (p. 169-170, dans le chapitre relatif aux jeux d'enfants), à établir une correspondance particulière avec les osselets, parfois dénommés κόττια. Pour le passage de Malalas, les commentateurs parlent le plus souvent de « jeu de dés » ; mais l'interprétation « jeu de hasard » est sous-jacente à la traduction anglaise de *Chronicle* (cité n. 5), p. 264 (*gaming* et *gamblers*).

59. Le verbe grec ne permet pas de dire si les suppliciés ont eu une seule main tranchée ou les deux. Le fait que la Novelle 134 (c. 13, pr.) de 556 interdise l'ablation des deux mains suffit à prouver que ce châtiment était pratiqué. L'interprétation de ce passage par A. D. Manfredini, « Giustiniano e la mutilazione delle mani e dei piedi », *Studia et documenta historiae et iuris* 61, 1995, p. 463-469, repose sur une lecture trop rapide du texte grec (le καί, p. 688[15], est capital, de même que l'emploi de πόδας au pluriel) ; et, comme le note N. van der Wal, *Manuale Novellarum Justiniani*[2], Groningue 1998, p. 48 n. 23, elle est contredite par le « témoignage unanime des juristes contemporains ». — Les cas signalés par E. Patlagean, « Byzance et le blason pénal du corps », dans *Du châtiment dans la cité*, Collection de l'École Française de Rome 69, Rome 1984, p. 412-413, ne permettent pas de conclure sur ce point.

60. Chez Malalas, le passif de ce verbe a tantôt un sens fort (être découvert), tantôt un sens affaibli (se trouver). Dans cinq passages (dont celui-ci), il est question de criminels et de la répression des crimes : I 15 (p. 16[98]), XVIII 18 (p. 365[50]), XVIII 30 (p. 372[21]), XVIII 101 (p. 410[46]). Le sens fort y semble préférable, et c'est le choix qui a été fait dans la traduction anglaise.

61. La traduction anglaise de *Chronicle* (cité n. 5), reprise par af Hällström, « The Closing » (cité n. 1), p. 144, implique cette interprétation. Or, en dehors de τοὺς νόμους τοὺς θεσπισθέντας de XVIII 20, θεσπίζω est, chez Malalas, soit employé absolument soit suivi du contenu de la loi (avec ὥστε ou

du texte et à faire dépendre « Athènes » de διδάσκειν φιλοσοφίαν plutôt que de ἔπεμψεν[62] ; mais la construction de πέμπω dans les passages parallèles amène à y renoncer[63]. L'explication finale (ἐπειδὴ... ἐν καμήλοις) pose également un problème de fond : est-elle de la « plume » de Malalas, ou bien reproduit-elle fidèlement les attendus du texte impérial, ou encore s'en inspire-t-elle librement ? Cette fois, les passages comparables de la chronique ne permettent pas de conclusion tranchée : ἐπειδή introduit tantôt une explication donnée par le chroniqueur, tantôt une cause invoquée par un personnage de son récit ou mentionnée dans un écrit[64]. Par ailleurs, il arrive à Malalas de présenter tout autrement la relation entre un crime et la répression qui s'est ensuivie[65]. Néanmoins, d'après l'analyse du vocabulaire, il est possible que le chroniqueur se soit inspiré des attendus de l'ordonnance impériale, mais en les transposant : en effet, si les parallèles dans des constitutions grecques de Justinien ne sont pas complètement absents[66], certains termes sont caractéristiques de la chronique[67].

Mais le problème le plus grave pour l'interprétation est lié à l'établissement du texte qui, à deux reprises, ne va pas de soi. La première difficulté paraît définitivement résolue par la proposition de corriger περιεβομβήτησαν du manuscrit en περιεβωμίσθησαν[68]. La seconde s'avère plus délicate à trancher. L'unique manuscrit grec de la chronique, qui date de la fin du XIe ou du début du XIIe siècle, a νόμιμα[69]. Mais, dans une chronique anonyme plus tardive, conservée par un manuscrit du XIIIe siècle,

une proposition infinitive) ; la formulation de XII 33 (voir n. 57) est également éclairante. Un emploi absolu tout à fait comparable se trouve dans l'Édit XIII de Justinien (c. 1, pr.), d'où il ressort que « décréter » (θεσπίσαι) relève du pouvoir impérial et « servir » de tout fonctionnaire, si haut placé soit-il.

62. Il est en effet peu logique de spécifier que Justinien envoie à Athènes une mesure interdisant les jeux de hasard dans tout l'Empire. Il serait plus satisfaisant de comprendre : « en enjoignant que personne n'enseigne la philosophie... à Athènes et qu'il n'y ait de jeu de hasard dans aucune cité ».

63. Voir SCOTT, « Malalas » (cité n. 6), p. 17 et n. 24. Malalas précise toujours où l'empereur envoie une mesure, et le verbe (πέμπω ou un de ses composés) régit alors la préposition ἐν suivie du datif : XVII 18 et XVIII 30, 38, 47, 64, 67 et 78. On observera que le phénomène caractérise les deux derniers livres de la chronique (voir aussi XVIII 59, p. 387^{63}).

64. Voir, d'un côté, p. 355^{20}, ainsi que p. 154^{49}, p. 220^{42}, p. 237^{8} (XII 38), p. 261^{67} (XVI 30), de l'autre, p. 293^{95}, p. 313^{37}, p. 319^{19} ; le cas de p. 137^{60} est ambigu.

65. Ici, Malalas remonte de la loi au crime qui l'a provoquée. En revanche, pour l'affaire semblable évoquée en XVIII 18, il rapporte les faits dans leur séquence chronologique : la découverte du crime des évêques, leur convocation par une ordonnance impériale, l'interrogatoire, les châtiments, puis la mesure générale réprimant la pédérastie (voir aussi XVIII 30).

66. À la même époque, les attendus de *CJ* I, 11, 10, pr. commencent ainsi : ἐπειδή τινες εὕρηνται κατεχόμενοι...

67. Notamment le verbe περιβωμίζω. Quant à l'expression « à Byzance », elle est fréquente dans la chronique (notamment au livre XVIII), alors que la législation de Justinien emploie exclusivement « Constantinople ».

68. Chilmead, dans l'édition d'Oxford de 1691, avait proposé περιεπομπεύθησαν ; Dindorf édite περιεβωμβήθησαν (sans signaler de différence par rapport au manuscrit) ; Thurn passe sous silence la version de Dindorf et justifie la leçon que lui-même choisit par trois références bibliographiques : la proposition du dictionnaire de Lampe (*s. v.* περιβωμβέω) a, de fait, été approuvée par LEMERLE, *Humanisme* (cité n. 8), p. 69 n. 72, puis admise dans la traduction anglaise (*Chronicle* [cité n. 5], p. 264). Le verbe περιβωμίζω se retrouve en effet deux autres fois chez Malalas (XVIII 71 et 136, p. 395^{31} et p. 424^{9}).

69. *Barocc.* 182 de la Bodleian Library d'Oxford : voir E. JEFFREYS, « Malalas in Greek », dans *Studies* (cité n. 29), p. 245-246.

une notice rapporte, en des termes proches de Malalas, les instructions de Justinien envoyées à Athènes et porte la leçon ἀστρονομίαν à la place de νόμιμα[70]. C'est cette leçon que le dernier éditeur a choisie, sans reprendre la discussion[71]. Il n'est évidemment pas indifférent de savoir ce qui, du droit ou des astres, était alors étudié à Athènes et fut visé, en même temps que la philosophie, par la mesure de Justinien. Mais l'examen des différents arguments en faveur de l'une ou l'autre hypothèse excéderait le cadre de cette contribution, qui se limitera à la question de la date.

En effet, le récit de Malalas, pour peu qu'on le considère dans son entier[72], fournit une indication permettant de dater avec précision la mesure ordonnant la « fermeture » de l'École. En résumé, il dit ceci : sous le consulat de Dèce (entre le 1er janvier et le 31 décembre 529), fut expédiée à Athènes une ordonnance impériale qui interdisait d'enseigner la philosophie (dans cette ville) et de pratiquer les jeux de hasard dans tout l'Empire. Or, si les dispositions relatives à l'enseignement philosophique ne sont pas conservées par les recueils juridiques, les mesures ayant trait au jeu le sont partiellement, ainsi que la date de leur promulgation[73].

L'édition courante du Code Justinien, due à Paul Krueger, comporte, sous deux titres différents, des extraits de constitutions relatifs aux jeux de hasard. Au livre III, titre 43 (intitulé *De aleae lusu et aleatoribus*) figurent deux constitutions qui, parce que grecques, n'ont pas été reproduites dans la tradition directe (occidentale) du Code[74], mais dont le contenu peut être reconstitué à partir de différents témoignages indirects[75]. S'agissant de la première d'entre elles (*CJ* III, 43, 1), les trois mots initiaux du texte (ἡ τῶν κύβων) sont fournis par la *Collectio tripartita*, compilation juridique composée entre 577 et 619 (peut-être vers 580) et réunissant des dispositions du droit impérial relatives au domaine ecclésiastique[76] ; la suite vient d'une

70. *Vatic. gr.* 163, f. 26v, l. 25-27, partiellement publié dans PG 97, col. 662D. Sur cette chronique — postérieure à 950, puisqu'elle va jusqu'au règne de Romain II —, voir *Chronicle* (cité n. 5), p. XLI (« sa relation exacte [au texte de Malalas] demande à être mieux clarifiée ») et JEFFREYS, « Malalas in Greek », dans *Studies* (cité n. 29), p. 263-264.

71. Ni son introduction ni son *index locorum* ne mentionnent la chronique anonyme.

72. La plupart des commentaires s'arrêtent juste après la mention relative à Athènes. Néanmoins, BLUMENTHAL, « 529 » (cité n. 27), p. 382, a traduit le début du passage relatif au jeu et LEMERLE, *Humanisme* (cité n. 8), p. 69 et n. 72, son intégralité ; AF HÄLLSTRÖM, « The Closing » (cité n. 1), p. 144-147, commente le passage dans son entier ; HOFFMANN, « Damascius » (cité n. 10), p. 556, observe que l'interdiction d'enseigner et celle de « jouer aux dés » sont formulées dans un seul et même texte de Justinien, où il voit une « ordonnance » envoyée à Athènes (mais il ne remarque pas que la seconde interdiction concerne toutes les cités).

73. Selon JEFFREYS, « Malalas' sources » (cité n. 29), p. 202 n. 19, Malalas, en XVIII 47, se réfère successivement à deux lois différentes — la première « on teaching philosophy in Athens » et la seconde « on gambling » — dont aucune n'est identifiée.

74. Voir R. MEIJERING, « Anatolius and Peter of Cardona on Sports and Sportulae ; *CJ* 3.10.2 and 3.43.1 », *Subseciva Groningana* 6, 1999, p. 77. Selon l'*editio maior* de Krueger (*Codex Iustinianus*, éd. P. KRUEGER, Berlin 1877, p. 295, apparat l. 11 et 12), trois manuscrits signalent, à l'emplacement de *CJ* III, 43, 1, l'existence d'une constitution grecque.

75. Voir l'apparat de l'édition courante, p. 147-148 ou, mieux, de l'*editio maior*, p. 295-297, et MEIJERING, « Anatolius » (cité n. 74), p. 77-78.

76. Pour le texte, voir désormais N. VAN DER WAL et B. H. STOLTE, *Collectio Tripartita. Justinian on Religious and Ecclesiastical Affairs*, Groningue 1994, p. 54 n° 39 et p. 69 n° 13 (dans les *paratitla*

traduction latine, qui figure dans trois manuscrits du Code du XIIe ou du XIIIe siècle[77] et qui aurait été faite soit à partir d'un résumé grec du texte du Code[78] soit directement sur l'original grec[79] ; quant à l'adresse initiale et à la souscription finale (avec la date), elles sont restituées à partir des indications de la constitution « géminée » figurant au premier livre du Code.

De fait, au livre I, titre 4 (intitulé *De episcopali audientia et de diversis capitulis, quae ad ius curamque et reverentiam pontificalem pertinent*), les compilateurs avaient, comme à leur habitude, reproduit le passage (de *CJ* III, 43, 1) concernant le rôle des évêques[80]. Un manuscrit du Code (R) signale l'existence d'une constitution grecque à cet endroit[81]. Le texte en est conservé par la *Collectio XXV capitulorum*, compilation juridique dont la composition est antérieure à 550 et qui regroupe vingt et une constitutions des quatre premiers titres du livre I du Code[82]. Le voici :

---

de I 3 et de I 4) : « Livre 3, titre 43, constitution 1, dont le texte initial est «Le [jeu] de dés» ». Sur cette compilation, *ibid.*, p. XIII-LVIII, ainsi que le compte rendu de F. GORIA, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Romanistische Abteilung) 114, 1997, p. 583-586.

77. Selon l'*editio maior* de Krueger, p. 295 et p. VIII, X et LXI. MEIJERING, « Anatolius » (cité n. 74), p. 90, date ces manuscrits au plus tôt du XIIIe siècle.

78. C'est l'opinion défendue par Krueger. Il s'appuie d'abord sur le § 3 et la dernière phrase du § 4 du texte latin, relatifs à l'action des évêques : les énoncés latins sont nettement plus brefs que le texte grec originel, tel qu'il se lit en *CJ* I, 4, 25 (doublet de *CJ* III, 43, 1, § 3), où il est restitué à partir de la *Collectio XXV capitulorum* (voir p. 33-34 et n. 82). Krueger invoque aussi la similitude avec les deux résumés grecs connus, dont l'un figure dans le *Nomocanon en XIV titres*, XIII 29 — éd. RALLÈS-POTLÈS, I, p. 327-328, ou PG 104, col. 961-964 (reproduisant l'édition de 1661 de Voellus et Justellus), ou encore J. B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, II, Rome 1868, p. 630 — et dont l'autre est conservé à la fois dans le texte des Basiliques (*Bas.* LX, 8, 5, éd. de Groningue p. 2807) et dans le commentaire de Balsamon au *Nomocanon en XIV titres*, XIII 29 (éd. RALLÈS-POTLÈS, I, p. 328-329 ou PG 104, col. 1212-1213, d'après l'édition de 1661).

79. MEIJERING, « Anatolius » (cité n. 74), p. 77-78 et 86-90, en arrive à cette conclusion en analysant les caractéristiques de la version latine et la technique de traduction qu'elles reflètent. Elle souligne les différences entre le texte latin et les résumés grecs, notamment la présence, dans le premier, d'éléments de la rhétorique impériale éliminés dans les seconds. Quant à l'argument majeur de Krueger (le raccourcissement du passage relatif aux évêques par rapport au texte parallèle de *CJ* I, 4, 25 : voir p. 34), elle lui oppose que les compilateurs auraient pu modifier eux-mêmes le texte de *CJ* III, 43, 1, quand ils l'ont inséré dans le titre consacré au rôle des évêques (*CJ* I, 4). Ce n'est pas impossible ; toutefois, dans des cas comparables (*CJ* I, 4, 24 par rapport à *CJ* VIII, 51, 3 et *CJ* I, 3, 53 par rapport à *CJ* IX, 13, 1), on constate que les compilateurs n'ont pas élaboré un résumé, mais simplement procédé à des coupures et des adaptations.

80. Le commentaire de Théodore relatif à *CJ* III, 43, 1 comporte justement un renvoi à *CJ* I, 4, 25 (scholie n° 1 de *Bas.* LX, 8, 5, éd. de Groningue p. 3287).

81. C'est-à-dire à la suite de *CJ* I, 4, 24 (une constitution latine, qui a déjà le préfet du prétoire Démosthène comme destinataire et date du 17 septembre 529) : voir l'*editio maior* de Krueger, p. 64, apparat l. 27.

82. Sur cette compilation, voir N. VAN DER WAL et J. H. A. LOKIN, *Historiae iuris Graeco-Romani delineatio*, Groningue 1985, p. 52, et Σπ. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*², Athènes 1999, p. 137-138. Le texte figure dans G. E. HEIMBACH, *Anekdota zur byzantinischen Gesetzgebung*, II, Leipzig 1840, p. 168-169 (voir aussi PITRA, *Iuris* [cité n. 78], II, p. 409). Mais Krueger, qui critique sévèrement l'édition de Heimbach (*editio maior* du Code, p. X) et estime sans valeur les deux manuscrits utilisés par Pitra, offre ici un texte meilleur. — La *Collectio tripartita* donne un résumé de *CJ* I, 4, 25 (p. 63 de l'édition citée n. 76), résumé sur lequel se greffe le renvoi à *CJ* III, 43, 1 figurant p. 69 (n° 13). Un résumé un peu plus détaillé est conservé dans les Basiliques (*Bas.* III, 1, 5, éd. de Groningue p. 82).

Ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Δημοσθένει ἐπάρχῳ πραιτωρίων. Ὅσα περὶ τῶν καλουμένων κύβων ἤτοι κόττων καὶ τῆς τούτων κωλύσεως ἡμῖν νενομοθέτηται, ταῦτα ἄδειαν δίδομεν καὶ τοῖς θεοφιλεστάτοις ἐπισκόποις καὶ ἀνερευνᾶν καὶ γινόμενα παύειν καὶ τοὺς ἀκοσμοῦντας διὰ τῶν λαμπροτάτων ἀρχόντων τῶν ἐπαρχιῶν καὶ τῶν πατέρων καὶ τῶν ἐκδίκων τῶν πόλεων ἐπὶ σωφροσύνην ἐπανάγειν. D. X K. OCT. CONSTANTINOPOLI DECIO CONS.

Le même empereur[83] au préfet du prétoire Démosthène. Tout ce qui fait l'objet des dispositions législatives établies par nous[84] à propos de ce qu'on appelle jeux de dés ou encore jeux de hasard[85] et de leur prohibition, nous donnons licence aux évêques également de le détecter, d'y mettre fin si cela se produit et, par l'intermédiaire des gouverneurs de province clarissimes, des pères et des défenseurs de cité, de ramener à la tempérance les hommes de désordre. Donné le dix des calendes d'octobre à Constantinople, sous le consulat de Dèce.

Les indications chronologiques correspondent au 22 septembre 529 de notre calendrier, date à laquelle Démosthène était bel et bien préfet du prétoire[86]. Or comment ne pas identifier cette constitution avec la mesure interdisant les jeux de hasard signalée par Malalas ? L'année est la même : sous le consulat de Dèce, en 529. Une même corrélation entre jeu de hasard et blasphème est établie dans les deux textes : selon le résumé latin de la constitution, les joueurs sont amenés à blasphémer, ce qui rend une loi nécessaire[87] ; selon Malalas, les terribles blasphèmes des joueurs ont entraîné une répression féroce à Constantinople, puis des mesures législatives. Enfin, les jeux de hasard y sont désignés par un même mot rare (κόττος).

83. Dans la *Collectio XXV capitulorum*, le texte est précédé de la rubrique : « Loi de Justinien sur les joueurs de dés » : PG 104, col. 961 ; HEIMBACH, *Anekdota* (cité n. 82), II, p. 168 ; PITRA, *Iuris* (cité n. 78), II, p. 409. La forme κυβρυόντων donnée par Heimbach doit être une « coquille », puisque Pitra a bel et bien κυβεύοντων.

84. La traduction estompe l'anacoluthe de la phrase grecque, dont la transposition littérale serait : « Toutes les dispositions législatives établies par nous..., nous donnons licence aux évêques également de les détecter, d'y mettre fin si elles se produisent... » Il n'est évidemment pas demandé aux évêques de faire cesser la législation, mais les actes qu'elle vise. L'anacoluthe pourrait s'expliquer par l'action des compilateurs du Code, qui ont isolé un passage de *CJ* III, 43, 1 et l'ont reproduit en *CJ* I, 4. — Ici, comme dans d'autres lois grecques de Justinien (*Nov.* 18, 10, p. 136[35], ou *Nov.* 94, ép., p. 463[18]), le parfait passif ne renvoie pas à une loi antérieure, mais aux dispositions qui figurent dans les paragraphes précédents de la constitution, non repris dans l'extrait figurant en *CJ* I, 4. Une première preuve en est apportée par καί, plus loin dans le texte (l'action des évêques s'ajoute à celle des fonctionnaires impériaux, déjà mentionnée). La *Collectio tripartita* le confirme, en renvoyant de l'un à l'autre (voir n. 82).

85. Voir p. 30 et n. 58.

86. Une constitution lui est adressée le 17 septembre 529 (voir n. 81), et il avait sans doute remplacé Ménas comme préfet du prétoire au cours de l'été : voir HONORÉ, *Tribonian* (cité n. 31), p. 235 ; *PLRE* II, p. 353-354 (*s. n.* Demosthenes 4) ; G. L. FALCHI, « Studi sulle relazioni tra la legislazione di Giustiniano (528-533) e la codificazione di *leges* e *iura* », *Studia et documenta historiae et iuris* 59, 1993, p. 24-30 et 84-86.

87. Selon *CJ* III, 43,1, les joueurs qui ont perdu leur fortune en viennent à blasphémer (*consequenter... ex hac inordinatione blasphemare conantur*) ; le souci de l'intérêt de ses sujets amène donc l'empereur à interdire le jeu. Le lien entre le jeu et le blasphème semble, plus largement, correspondre à la réalité sociale : voir AGATHIAS, *Histoires*, II, 29, 5, éd. trad. Keydell p. 78.

Cette identification amène à dater du 22 septembre 529 la mesure dont Malalas fait état et qui, à l'en croire, prohibe aussi l'enseignement philosophique à Athènes. Sur ce dernier point, certes, le texte garde une certaine opacité, car le rapport logique entre le bannissement de la philosophie d'Athènes et l'interdiction des jeux de hasard dans tout l'Empire nous échappe[88]. Comme nous ne disposons pas de l'état originel de la chronique, mais d'un texte abrégé[89], un « télescopage » entre deux décisions différentes ne saurait être complètement exclu. Néanmoins, il existe d'autres constitutions de Justinien qui traitent de sujets très divers[90] et, même s'il y avait eu deux mesures distinctes, leur émission aurait pu être simultanée[91]. La datation proposée ici pour la « fermeture de l'École d'Athènes » garde donc toute sa vraisemblance.

Si la décision touchant Athènes date bien du 22 septembre 529, elle coïncide avec le début de la questure de Tribonien : à l'automne 529, Tribonien a remplacé dans cette fonction le païen Thomas, victime de la persécution qui frappe alors plusieurs hauts dignitaires[92]. La dernière mention expresse de Thomas comme « questeur du palais sacré » est du 7 avril 529 et la première de son successeur est du 17 novembre[93] ; et le style du nouveau questeur se repérerait auparavant, dans les textes promulgués le 17 septembre et le 30 octobre 529[94]. En ce cas, Tribonien est déjà en charge de la rédaction des lois quand les mesures signalées par Malalas sont édictées. Tribonien, le « dernier juriste », celui-là même qui, plus tard à Byzance, passait pour païen et qui fut certainement néoplatonicien[95], aurait ainsi rédigé le texte qui imposa « un silence perpétuel » aux derniers néoplatoniciens d'Athènes.

88. G. FOWDEN, « The Athenian agora and the progress of Christianity », *Journal of Roman Archaeology* 3, 1990, p. 501, qualifie le passage de « extremely confused ». Son unité ne réside pas dans la répression du blasphème, car si le jeu est, aux yeux du législateur, indissociable de celui-ci, il n'en va pas de même pour la philosophie : les constitutions interdisant l'enseignement aux païens (voir p. 25 et n. 25) veulent préserver « les âmes des gens simples », qu'ils auraient pu égarer.

89. Voir JEFFREYS, « Malalas in Greek », dans *Studies* (cité n. 29), p. 245 et 251.

90. C'est le cas des Novelles dont le titre indique qu'elles traitent aussi « d'autres sujets » (*Nov.* 2, 18 et 97), et d'autres encore (*Nov.* 53 et 60).

91. FALCHI, « Studi » (cité n. 86), p. 7-78, en fournit beaucoup d'exemples pour les années 529-532.

92. Voir p. 24 et n. 20.

93. Constitution *Summa* (*De Iustiniano codice confirmando*) et *CJ* VII, 63, 5 : voir HONORÉ, *Tribonian* (cité n. 31), p. 15, 46-48 et 232-236, ainsi que *PLRE* III, p. 1314-1315 (*s. n.* Thomas 3).

94. Voir HONORÉ, *Tribonian* (cité n. 31), p. 47 et 106-107.

95. Voir la notice T 956 de la *Souda*, éd. Adler (cité n. 9), IV, p. 588, ainsi que LANATA, *Legislazione* (cité n. 4), p. 234-245. La confiance de Justinien envers un questeur suspect de paganisme fait figure d'énigme, comme l'attestent HONORÉ, *Tribonian* (cité n. 31), p. 64-67 ou *PLRE* III, p. 1139. Si la rédaction de l'ordonnance du 22 septembre 529 représente un gage d'orthodoxie de la part de Tribonien, ne tiendrait-on pas là une clé d'interprétation ?

THE BOUNDARIES OF THE PALACE: *DE CERIMONIIS* II, 13*

by Eugenia Bolognesi Recchi-Franceschini
and Michael Featherstone

Résumé : Les descriptions du *De Cerimoniis* reflètent le Grand Palais de Constantinople dans sa plus grande étendue au xe siècle. Mais en réalité, la partie plus ancienne du Palais, un complexe architectural vieux de cinq cent ans, ne consistait plus qu'en une espèce de musée que les processions traversaient, mais qui ne servait plus guère à la vie courante. Même avant 969, quand les parties plus récentes à l'est (notamment le Chrysotriklinos), où les empereurs désormais résidaient, furent séparées des parties plus anciennes à l'ouest (comprenant la Daphné, le Consistorion, les Scholae, et la Chalkê) par un mur courant depuis l'Hippodrome jusqu'à la mer, ces dernières n'étaient plus considérées comme étant dans « le Palais ». Sur la base du chapitre II, 13 du *De Cerimoniis*, les auteurs essaient d'esquisser les limites du Palais réduit.

In Chapter II, 13 of *De Cerimoniis* five entrances are mentioned from which the emperors went out of the Palace and mounted their horses (to ride to the Holy Apostles or another church): the Kaballarios, the Church of the Lord, the Hippodrome, the Daphne, and the Tzy[ou]kanisterion.[1] These five εἴσοδοι, marking the boundaries of what the Byzantines considered the Palace, have not yet been identified with certainty on the map of Istanbul, but it is clear that this Palace, already before Nicephorus Phocas's dividing walls of 969, was no longer thought to comprise the entirety of the older and newer buildings.[2] Let us examine these entrances, taking them in different order.

The Church of the Lord – sometimes called simply 'the Lord' – was a part of the complex of the Consistorion, the *aula regia* of the old, Upper Palace.[3] Perhaps in

* Many thanks to Cyril Mango for his comments on the typescript of this article.

1. *De Cerimoniis* (hereafter *Cer.*), II, 13 Bonn, p. $557^{10\text{-}13}$. This chapter belongs to the part of Book II (Preface + Chapter 1 to the first sub-section of Chapter 15 = Bonn, pp. $516\text{-}570^{10}$) which would appear to have been left in more or less finished form by Constantine VII at his death and added in a block by the later redactor, see M. Featherstone, 'Preliminary Remarks on the Leipzig Manuscript of *De Cerimoniis*' (hereafter 'Remarks'), to appear in *BZ* 95, 2002.

2. See C. Mango, 'The Palace of the Bukoleon' (hereafter 'Bukoleon'), *Cahiers archéologiques* 45, 1997, pp. 41-46.

3. Coming from the Exkoubita, one entered the middle door of the Consistorion which led to the Church of the Lord: *Cer.* I, 19 = Constantin Porphyrogénète, *Le Livre des Cérémonies*, ed. A. Vogt, Paris 1935-1939 (hereafter Vogt), I, 10, pp. 75^{32} - 76^{4}.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 37-46.

existence since the time of Constantine, the Consistorion and its annexes had been amongst the most important public apartments of the Palace,[4] but by the later tenth century, its very name appears to have been forgotten. Like the rest of the old Palace which had become a sort of museum, the Consistorion was used only on special occasions and was now referred to as the hall 'where the magistri are promoted and the canopy is hung.'[5] The administration and everyday life had shifted to the Lower Palace – the Bukoleon – near the sea. One part of the Consistorion complex, however, the Church of the Lord, retained its name and importance, if only in its capacity of an entrance to a system of corridors leading to the Lower Palace. Probably one of the oldest churches in the Palace – its name suggests late-Antique origins – the 'Lord' still had its own clergy in the tenth century.[6] Though it had been superseded by St Theodore of the Chrysotriklinos and the Theotokos of the Pharos as imperial skeuophylakia, the original purpose of Church of the Lord, apparently a sort of pretorian chapel for the adjoining Exkoubita/Scholae, was not forgotten, for military standards were still kept there. When the emperors passed in procession on the way to St Sophia, though the cortège entered only the main hall of the Consistorion, the clergy of the Church of the Lord stood outside, in the hall (or portico) of the Candidati, and the skeuophylax presented the cross for reverence by the emperors.[7] When going privately (μυστικῶς) through the corridors to or from the Lower Palace, the emperors stopped to light tapers in the Church of the Lord.[8]

On the archaeological map published in 1934 by Mamboury and Wiegand of the Great Palace ruins between St Sophia, SS Sergius and Bacchus, and the Sea of the Marmara, the Consistorion complex might be identified with site B, near Kutlufiun Sokak, thus on the lower of the two main terraces which comprised, at 26 and 32m, the Upper Palace.[9] The *Haghiasma*, at the south-west corner (Mamboury-Wiegand Bg), suggests that a religious building once stood there, probably the Church of the

4. Cf. R. GUILLAND, *Études de topographie de Constantinople byzantine* (hereafter *Études*), Berlin-Amsterdam 1969, pp. 56-59.

5. *Cer.* II, 15, Bonn., pp. 578^{13-14}; 595^{7-8}. This is yet another indication that all but the first section of II, 15 was composed by a later redactor of *De Cerimoniis*; in chapters apparently compiled earlier, the name Consistorion is still used, e.g. *Cer.* I, 1, Vogt I, p. 7; II, 18, Bonn, p. 608^{8-9}; cf. FEATHERSTONE, 'Remarks'.

6. See R. JANIN, *La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, Paris 1969, p. 511; GUILLAND, *Études*, pp. 64-65. The Patria of course ascribe it to Constantine (Th. PREGER, *Scriptores Originum Constantinopolitanarum* II (hereafter PREGER), Leipzig 1907, pp. 144-145). About the name ὁ κύριος, cf. J.-M. SPIESER, 'Further Remarks on the Mosaic of Hosios David', in ID., *Urban and Religious Spaces in Late Antiquity and Early Byzantium*, Ashgate 2001, no. XII, pp. 1-3.

7. It is impossible to tell whether this 'cross of the Lord' was one of the processional crosses brought from other chapels (as the Cross of Constantine which was brought to the Consistorion) or one belonging to the Church of the Lord: I, 1, Vogt I, pp. 7^{20}-8^{2}; cf also the Christmas procession: I, 32, Vogt I, p. 121^{5-7}. The inventory of objects kept in the various chapels is given in II, 40, Bonn, pp. 640-641.

8. Cf. *Cer* II, 15, Bonn, p. 567^{2-8}; I, 19, Vogt (I, 10) I, p. 76^{5-14}; such was the custom when passing other chapels as well, e.g. I, 77, Vogt II, 113^{2-3}.

9. E. MAMBOURY-TH. WIEGAND, *Die Kaiserpaläste von Konstantinopel* (hereafter MAMBOURY-WIEGAND), Berlin-Leipzig 1934, Tafel LIII; cf. E. BOLOGNESI RECCHI-FRANCESCHINI, 'Il Gran Palazzo' (hereafter 'Palazzo'), *Bizantinistica* 2, 2000, pp. 218 sq.

Lord.[10] If this is so, the corridor running east from the *Haghiasma* and descending by large ramps to the lower level before turning north would be part of the corridor system through which one 'entered the Palace' and which connected with corridors of the Sigma and the 40 Martyrs descending to the Chrysotriklinos.[11] Moreover, the 'ascending narrow passage' on the way from the Lord to the terrace of the Magnaura could be explained by the ascent from 26 to 32m.[12]

In II, 13 no precise details are given of the emperor's departure on horseback from the entrances mentioned. But in I, 26 the 'Palace is opened at the Lord' (ἀνοίξαντος τοῦ Παλατίου ἐπὶ τοῦ Κυρίου) and the emperor exits, making his way to the great portal of the Exkoubita where the Scribones are promoted; there he mounts and rides out of the Chalke.[13] Likewise, in I, 19 (10), the emperor rides through the Chalke as far as the Exkoubita and dismounts at the portal where the Scribones are promoted; and from the Exkoubita he enters the middle of the three doors of the Consistorion which leads to the Church of the Lord. Going in the bronze door there, he is received by the cubicularii who close the door behind him; and having lighted tapers in the church, he returns to the (Lower) Palace through the corridors of the Triconchus/Sigma and the 40 Martyrs.[14]

Thus we see that the Chalke, as well as the Scholae, Exkoubita and Consistorion were now in fact outside the 'Palace'; this latter was considered to begin only at the entrance to the corridors of the Lord, leading to and from the Lower Palace. Similarly, on the western side of the Upper Palace, another of the entrances mentioned in II,13, the 'Hippodrome,' lay within another ancient gate, that under the Kathisma, which was now also outside the Palace. Guilland was surely right in assuming that the Hippodrome meant here is the so-called 'Covered Hippodrome.'[15] Whether a sort of rectangular garden with peristyle like the 'Stadio' on the Palatine, as first suggested by Piganiol, or a wide cryptoportico (*hypodromos*) with large occuli like that at Albano as Humphrey argues,[16] the Covered Hippodrome would appear to have lain perpendicular to the great Hippodrome along the southern edge of the Upper Palace, on the lower terrace at 26m. The strip of ground running east-west along the southern side of the Blue Mosque from At Meydan on an axis with the Apsed Hall of the Mosaic Peristyle – probably the so-called Apsis, as we shall see below – in all likelihood marks its location. The Stadio on the Palatine is sunken into the ground

10. MAMBOURY-WIEGAND, Tafel LXXVII; cf. E. BOLOGNESI RECCHI-FRANCESCHINI, *The Great Palace Survey: The Second Season (1994)*, Ankara 1996, p. 128. J. KOSTANEC follows Mamboury in identifying the fragmentary apse at Bc with the Church of the Lord: 'Studies on the Great Palace in Constantinople. 1.The Palace of Constantine the Great', *BSl.* 59, 1998, p. 290.

11. *Cer* II, 15, Bonn, pp. 567[2-3]; 570[6-7].

12. *Cer* II, 15, Bonn, p. 567[7-8]: διὰ τοῦ ἀνιόντος στενωποῦ πρὸς τὸ τῆς Μανναύρας ἡλιακόν.

13. Vogt I, pp. 92[14]-93[1].

14. Vogt I, pp. 75[27]-76[14].

15. GUILLAND, *Études*, p. 104.

16. The name *hippodromus* is attested in Antiquity for the Stadio on the Palatine, see M. ROYO, *Domus Imperatoriae*, Rome 1999, pp. 318-336, esp. n. 78; for *hypodromos*: J. HUMPHREY, *Roman Circuses, Arenas for Chariot Racing*, Berkeley-Los Angeles 1986, p. 285. Cf. A. PIGANIOL, 'La loge impériale de l'Hippodrome de Byzance et le problème de l'Hippodrome Couvert', *Byz.* 11, 1936, pp. 383-390; R. GUILLAND, 'L'Hippodrome Couvert. Ὁ σκεπαστὸς Ἱππόδρομος', *Études*, pp. 165-210.

(on the same level as the 'Lower Peristyle') and such a building or a cryptoportico could well have been constructed even in the uneven ground descending from the higher terrace. The Covered Hippodrome was apparently not contiguous with the great Hippodrome, and the access to it and entrance thence to the Palace are described in the account of Theophilus's triumph in 831: from the Open Hippodrome the emperor 'entered beneath the Kathisma and went down through the Daphne into the far side of the Covered Hippodrome; and dismounting he went in the Skyla inside the Palace' (ἐπέβη τῷ ἵππῳ...καὶ ἐξῆλθεν εἰς τὸν ἀσκέπαστον Ἱππόδρομον καὶ ὑποκάτω τοῦ Καθίσματος εἰσελθὼν κατέβη διὰ τῆς Δάφνης εἰς τὸν κάτω σκεπαστὸν Ἱππόδρομον, καὶ καταβὰς τοῦ ἵππου εἰσῆλθεν εἰς τὰ Σκύλα ἐν τῷ Παλατίῳ).[17] The descent would correspond to the change in level from the Kathisma gate at 32m to the terrace at 26m, and the indication 'far side' would suggest that the gate to the Skyla was on the opposite side of the Covered Hippodrome when one came down from the Daphne.[18] Whatever its form, the Covered Hippodrome was one of the points of access where officials awaited the opening of the Palace for the 'daily procession' (καθημερινὴ προέλευσις), the Byzantine survival of the *Salutatio Augusti*.[19] The bronze gate to the Skyla, whose strength Mesarites compared to that of the Caspian Gates,[20] was opened from the inside each morning; and thence one passed through the Skyla – a hemicyclical sort of porch – into the long hall of the Ioustinianos, taking one's place on the benches, according to rank, in the 'procession', to await possible imperial summons to the adjoining Chrysotriklinos.[21] Similarly, the Tarsan ambassadors in II,15, coming from a reception in the

17. CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *Three Treatises on Imperial Military Expeditions*, ed. J. Haldon, Vienna 1990, CFHB 28, Text (C), pp. 150, 869-873.

18. GUILLAND (*Études*, p. 166) stresses that κάτω here, as elsewhere in *De Cerimoniis* – if Haldon's Text (C) can be considered as part of that text –, means 'on the far side of.' But, even in *De Cerimoniis*, the verbs ἀναβαίνω/καταβαίνω (unlike ἀνέρχομαι/κατέρχομαι) are always used with the sense of ascent or descent. J. BARDILL also places the Covered Hippodrome on the 26m terrace, but further to the south of the axis with the Mosaic Peristyle and Apsed Hall, which, following S. Miranda, he identifies as the Augusteus: 'The Great Palace of the Byzantine Emperors and the Walker Trust Excavations', *Journal of Roman Archeology* 12, 1999, pp. 217-230, esp. 226-227. If, however, the Covered Hippodrome marked the boundary of the old, Upper Palace – as the Stadio marked that of Domitian's Palace –, it would most likely have lain at the (southern) edge of the 32m terrace. The exact position of the Kathisma gate is disputed; but even if it was opposite the Masonry Obelisk, it would have opened onto the tongue of the 32m terrace – an extension of the Daphne – beside the great Hippodrome on the axis with the Mosaic Peristyle and Apsed Hall, and the Covered Hippodrome would still have fitted in on the 26m terrace just below. It seems more likely, however, that the Kathisma was opposite the Serpent Column; cf. most recently, G. DAGRON, 'L'organisation et le déroulement des courses d'après le *Livre des cérémonies*', *TM* 13, 2000, p. 114.

19. The crowd awaiting the morning opening of the Palace, the entrance by rank (*primae/secundae admissionis*) directed by a *magister admissionis,* all go back to the *Salutatio*, cf. R. TURCAN, *Vivre à la cour des Césars d'Auguste à Dioclétien*, Paris 1987, pp. 132-139 and, most recently, A. WINTERLING, *Aula Caesaris. Studien zur Institutionalisierung des römischen Kaiserhofes in der Zeit von Augustus bis Commodus (31 v. Chr. - 192 n. Chr.)*, Munich 1999, pp. 119 sq.

20. NIKOLAOS MESARITES, *Die Palastrevolution des Johannes Komnenos* [Programm des k. Gymnasiums zu Würzburg], ed. A. Heisenberg, (hereafter Mesarites), 1907, p. 27, 29-30: χάλκειον πύλην τὴν ὑπὲρ τὰς θρυλλουμένας ἐκείνας Κασπιακὰς κατησφαλισμένην. Guilland and others took this to mean that this entrance was called the 'Caspian Gates' : *Études*, p. 521.

21. *Cer.* II, 1, Bonn, pp. $518^{18\text{-}19}$; $520^{14\text{-}16}$.

Magnaura, came through corridors of the Augusteus (in the Upper Palace) and the Apsis into the Covered Hippodrome; thence they entered through the Skyla into the Ioustinianos, and thence into the Chrysotriklinos for a banquet.[22]

But the bronze gate opening from the Covered Hippodrome into the Skyla was not the only point of access to the Palace for the daily procession and other occasions: there was also the Ivory Gate. In the description of the opening of the Palace in II,1 we read that the Hetairiarches together with members of the Hetairia on duty for the week (ἑβδομάριοι), the Papias and *diaitarioi* of the week descend and open the Ivory Gate, through which members of the Hetairia on adjunct weekly duty (παρεβδομάριοι) enter and ascend a spiral staircase. They then descend another spiral staircase going down to the Polished Gate, whereby they enter into the Lausiakos, which adjoined both the Chrysotriklinos and the Ioustinianos and like the latter was a place of assembly for the daily procession. Meanwhile, the Hetairiarches, the Papias and *diaitarioi* pass through the Chrysotriklinos and its porch, the Horologion, and open the gate there to the Lausiakos; then together with the members of the Hetairia (who had come into the Lausiakos from the Polished Gate on the other side) they open <the gate from the Horologion into> the Ioustinianos; and passing through to the other side of the latter, they open the gate of the Skyla giving on to the Covered Hippodrome, as mentioned above. The members of the Middle Hetairia are left to sit in the Skyla, whereas the members of the Great Hetairia return, presumably with the Hetairiarches, who goes to sit in the Lausiakos.[23] Now, it is generally thought that the Ivory Gate, like that of the Skyla, opened onto the Covered Hippodrome.[24] But if this was so, why would the *parhebdomarioi* of the Hetairia have entered through the Ivory Gate, gone up and down two staircases to reach the Lausiakos, waited there to be let into the Ioustinianos and sit in the Skyla, when they could have entered directly into the Skyla through the bronze door? Rather, it would appear that the Ivory Gate was elsewhere.

In this connexion let us turn to another of the five entrances mentioned in II,13, the Daphne. Though generally considered a designation for the entire Upper Palace, this name is always used in *De Cerimoniis* with reference to one area in particular. As we have seen, Theophilus came on horse through the Kathisma gate into the Daphne. There was also a κοιτών of the Daphne, reached by going through the Augusteus; and near this latter was the Church of St Stephen, in front of which was the Octagon; and this latter was in turn beside the Kathisma.[25] Several passages show the route of communication from the Lower Palace. In one, the emperor passes

22. Bonn, p. 584^{19-22}.

23. Bonn, pp. 518^{3}-519^{3}. The opening of the Palace at the Ivory Gate, the entry and ascent of officials to take part in the 'procession,' as well as their exit to return 'to their homes' by this gate after dinner in the Aristeterion beside the Chrysotriklinos, is also mentioned in II, 18 on the celebrations for the Brumalia, Bonn, pp. 600^{1-3}; 602^{3}-603^{1}.

24. Cf. GUILLAND, *Études*, pp. 120 sq. D. F. BELJAEV thought that it was a service, not an official, entrance to the Palace, citing the famous episode of the murderers of Leo V who mixed in with choristers waiting to enter by the Ivory Gate (*Theophanes Continuatus*, Bonn, p. 38^{15-19}; JOHANNES SKYLITZES, *Synopsis Historiarum*, ed. J. Thurn, Berlin 1973 [CFHB 5], p. 22^{22-23}), Obzor glavnyh častej bol'šago dvorca vizantijskih carej [*Byzantina* 1] (hereafter BELJAEV), St Petersburg 1891, pp. 49-50, esp. n. 1.

25. *Cer.* I, 1, Vogt I, p. 4^{21-23}; I, 34, Vogt I, p. 131^{1-3}.

through the corridors of the (Lower) Palace and through the Daphne and the Augusteus to enter the κοιτών of the Daphne (διέρχεται διὰ τῶν διαβατικῶν τοῦ Παλατίου καὶ διὰ τῆς Δάφνης).[26] In two further passages the emperor comes from the Lower Palace through the corridors of the Triconchus and the Apsis and the Daphne in order to reach the spiral staircase leading to the Kathisma (διέρχεται διὰ τῶν διαβατικῶν τοῦ Τρικόγχου, Ἀψίδος τε καὶ τῆς Δάφνης).[27] Though these passages are usually cited as proof of the existence of corridors of the Daphne, supposedly parallel with the Covered Hippodrome and running from the Apsis to the great Hippodrome,[28] this interpretation must be thoroughly re-examined. In fact the only corridors explicitly mentioned here are those of the Triconchus and, perhaps, of the Apsis.[29] As is clear in the first passage, one could likewise interpret the other two as: 'going through the corridors of the Triconchus and the Apsis and *going through* the Daphne'. A similar formula is met with in the itinerary of the Princess Olga in II, 15: 'she passed from the Augusteus and the Apsis and Covered Hippodrome <through> the inner corridors of the same Augusteus' (ἀπὸ τοῦ Αὐγουστέως τῆς τε Ἀψίδος καὶ τοῦ Ἱπποδρόμου <διὰ> τῶν ἐνδοτέρων διαβατικῶν τοῦ αὐτοῦ Αὐγουστέως διῆλθεν).[30] Though the phrase <διὰ> τῶν ἐνδοτέρων διαβατικῶν τοῦ αὐτοῦ Αὐγουστέως is often thought to have been transposed by the scribe (to be restored before τῆς τε Ἀψίδος), it seems more likely that this detail was simply appended in the text as an afterthought (hence τοῦ αὐτοῦ Αὐγουστέως). But in any case, καὶ τοῦ Ἱπποδρόμου surely represents a separate element, like καὶ τῆς Δάφνης in the previous passages. There is no apparent evidence for corridors of the Covered Hippodrome any more than of the Daphne.[31] Rather, the first passage cited above suggests the contrary: after *going through corridors*, one then went *through the Daphne*. Here and in other passages it would appear that 'Daphne' had become the common name for the area sufficiently open to ride through on horse – perhaps a rectangular court (of the original Daphne Palace?) – bordered by the Kathisma on the west, the Covered Hippodrome on the south, the Apsis at the south-eastern end, and St Stephen's with the Octagon, the Augusteus and the κοιτών of the Daphne all on the northern side.[32] Such a court would fit also with what is recounted in the Logothete Chronicle about Theoctistus, the brother of Theodora, who built for himself apartments, with a bath and garden, in the so-called Apsis, and had for security put up an iron gate with a guard in the Daphne.[33]

26. *Cer.* I, 34, Vogt I, pp. 130^{22}-131^{2}.
27. *Cer.* I, 77, Vogt II, 113^{1-6}; I, 79, Vogt II, p. 144^{10-13}.
28. GUILLAND, *Études*, pp. 60, 94 sq., 109 sq., 184, 499 sq.
29. It is not clear to us that the passage through the Apsis involved corridors, but this is beyond the limits of the present study.
30. *Cer.* II, 15, Bonn, p. 595^{18-20}.
31. The itinerary of the Tarsan ambassadors is clearer with regard to the Covered Hippodrome: καὶ διῆλθον διὰ τῶν ἔνδοθεν διαβατικῶν τοῦ Αὐγουστέως καὶ τῆς Ἀψίδος εἰς τὸν Ἱππόδρομον, *Cer.* II, 15, Bonn, p. 584^{18-19}.
32. Cf. *Cer.* I, 1, where the Octagon is said to be 'in the Palace of the Daphne, that is, in front of St Stephen's': τῷ ὀκταγώνῳ κουβουκλείῳ τῷ ὄντι ἐν τῷ παλατίῳ τῆς Δάφνης, ἤγουν πρὸ τοῦ ναοῦ τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Στεφάνου.
33. *Georgius Monachus Continuatus*, Bonn. pp. 815^{22}-816^{5}.

This last notice, together with the itineraries in *De Cerimoniis* from the Lower Palace through the corridors of the Triconchus and then through the Apsis on the way to the Daphne, show us that these places were contiguous. In I, 63 we see that one could also go from the Lausiakos to the Daphne by passing through the Eros, which stood to the east of the Sigma, and this takes us once again to the Triconchus/Sigma/Apsis nexus.[34] Further, in II, 18, officials enter through the Ivory Gate and ascend to take part in the procession – presumably in the Lausiakos, though the descent by the second spiral staircase as in II, 1 is not mentioned –, and afterwards they descend to the Triconchus to celebrate the Brumalia.[35] Thus, we see that one *ascended* from the Ivory Gate and then *descended* to reach the Lausiakos; and one also *descended* to reach the Triconchus, though it is unclear from which level. This problem is very complicated, and a full explanation would entail an investigation of the Thermastra, a structure contiguous with the Apsis, the Sigma, the Lausiakos and the Covered Hippodrome, from which it appears to have had an entrance.[36] This latter, however, was not considered an entrance to the Palace, for even when the Palace was not opened, one could pass through the Thermastra, apparently on a ground or even subterranean level, to the Sigma.[37] Though the Thermastra was probably not the bath of Theoctistus,[38] the proximity of the Apsis prompts us to ask whether the Ivory Gate could not have given on to the Daphne. And whether the first spiral staircase could not have gone up to an upper storey above the Thermastra, through which one passed to reach the second spiral staircase which descended to the Polished Gate and the Lausiakos.

We have seen that the Daphne probably descended from the 32m terrace on its northern side to the 26m terrace on the south, where it adjoined the Covered Hippodrome. As a working hypothesis, let us posit that the Mosaic Peristyle, at 26m, was the Apsis, on the south-eastern corner of the Daphne, and that on entering the Ivory Gate from the latter one ascended the spiral staircase to an upper storey on the Daphne which connected with an upper storey of the Apsis. The structure which connected with such a staircase would have stood on the western side of the Mosaic Peristyle, where soundings made underneath the Ottoman arcades supporting the terrace of the Blue Mosque during the Walker Trust excavations revealed Byzantine foundations.[39] We might also note that it is precisely beside the Mosiac Peristyle that the north-eastern end of the present-day Gül Sokak, at 16m – the probable level of the Lausiakos/Chrysotriklinos[40] – abutts the retaining walls of the higher, 26m terrace: the spiral staircase coming down to the Polished Gate and the Lausiakos could have been there.

34. *Cer.* I, 63, Vogt II, pp. 75^{16-17}, 77^{15-16}; *Theophanes Continuatus*, Bonn, p. 143^{12-14}.

35. Bonn, p. 600^{2-3}.

36. *Cer.* I, 77, Vogt II, p. 112^{2}; I, 57, Vogt II, p. 56^{3}; I, 79, Vogt II, p. 143^{9}; II, 18, Bonn, p. 605^{20}; 601^{9}.

37. *Cer.* II, 18, Bonn, p. 601^{20}-602^{2}.

38. About the Thermastra, which now contained bureaux, see GUILLAND, *Études*, pp. 120-129; but just as uncertain as the identification with Theoctistus's bath is that with another unnamed βαλνιαρία (pp. 121-122) which might have been anywhere.

39. G. BRETT, G. MARTINY, R. STEVENSON, *The Great Palace of the Byzantine Emperors*, London 1947, pp. 29-30.

40. The Chrysotriklinos is most likely to be sought on the terrace above the harbour of the Bukoleon, not far from the inlaid pavement found in 1983, cf. MANGO, 'Bukoleon', p. 46 (and map on p. 45); BOLOGNESI RECCHI-FRANCESCHINI, 'Palazzo', p. 234.

Whether the Ivory Gate gave on to the Covered Hippodrome or the Daphne, it is clear that one approached these latter through the gate under the Kathisma, which had replaced the Chalke as the principal, daily point of access from the city on the way to the Palace.

Another of the entrances mentioned in II, 13, that of the Tzykanisterion, lay on the opposite, eastern side of the Palace, near the Sea of Marmara. The point of entry here is surely the same as the grate giving on to the Tzykanisterion described by Luitprand and that through which the Tarsan ambassadors in II, 15 return to their hospice after a banquet: going out the eastern doors of the Chrysotriklinos and crossing the terrace of the Pharos they went down through the terrace of the Nea and the great hall into the Tzykanisterion; and mounting their horses there they rode off to their hospice.[41] Again, we cannot go into details; but briefly, the descent from the terrace of the Chrysotriklinos to that of the Nea is described in I, 28 and 29, where the emperor and the patriarch descend the staircase of the Bukoleon (καταβάσιον τοῦ Βουκολέοντος) and turn to the right towards the narthex of the Nea.[42] It is a matter of debate whether there was also another staircase descending to the Tzykanisterion, or only the one which descended to the Nea – thus, to the 6m terrace – from which one passed on to the great hall (the Trikymbalos?) and the Tzykanisterion.[43] In any case, the entrance mentioned in II, 13 must have been on the Palace side of the Tzykanisterion, which extended on the 6m terrace to the north-east, between the 16m terrace and the sea, toward the city, whither the Tarsan ambassadors in II, 15 and the crowd in Luitprand's account return unhindered by any other barriers.[44]

Of the entrances examined thus far, then, that of the Tzykanisterion was the most directly connected with the Lower Palace[45] though, because the approach to it was on the far side from the city, it appears to have been much less used than the others; perhaps this is why it stands last in the list in II, 13.

However, the last entrance to be considered here, the Kaballarios, is in fact the first mentioned in II,13, which would suggest that it was not the least important; it is nevertheless the most difficult to identify, there being few notices of it in the

41. LIUTPRAND, *Antapodosis* V, 21, ed. P. Chiesa [Corpus Christianorum, Ser. Lat. 156], Turnhout 1998, p. $135^{443-446}$: *ex ea parte qua Zucanisterii magnitudo portenditur Constantinus crines solutus per cancellos caput exposuit, suaque ostensione populi mox tumultum sedavit ac in propria quemque repedere coegit*; *Cer.* II, 15, Bonn, p. 586^{7-10}.

42. Vogt I, pp. 108^{24} and 111^{28}.

43. GUILLAND, *Études*, pp. 320-324, 317 believed the καταβάσιον τοῦ Τζυκανιστηρίου (*Georgius Monachus Continuatus*, Bonn, p. 859^{9}) was separate from the staircase of the Bukoleon; cf. BOLOGNESI RECCHI-FRANCESCHINI, 'Palazzo', pp. 239-240. Mesarites's exhortation to the crowd on the terrace of the Pharos/Chrysotriklinos to 'take the path to the Tzykanisterion' (τὴν ἐπὶ τὸ Τζυκανιστήριον βηματίζειν; p. 47^{22-23}) is too vague to be used as evidence of a direct staircase. The Trikymbalos figures in a dream described in *Theophanes Continuatus* (Bonn, pp. 438^{20}-439^{7}), where it appears to have had a monumental arch giving on to the Tzykanisterion; cf. GUILLAND, *Études*, p. 308. A marginal remark in *Vat. gr.* 163 localises in the Tzykanisterion the famous marble stable (μεγίστου σταύλου) built by Michael III, cf. M. FEATHERSTONE, 'The Logothete Chronicle in Vat gr 163', *OCP* 64, 1998, p. 426.

44. For the 6m terrace, see BOLOGNESI RECCHI-FRANCESCHINI, 'Palazzo', Tavola XIV.

45. Of course even more direct was the sea access to the Lower Palace, mentioned also in II, 13 as an alternative route for reaching the quarters of τὰ Παυλίνου (Bonn, p. 559^{16-21}), τὰ Κανικλείου (and thence on horse to τὰ Ναρσοῦ, pp. 560^{7}-562^{2}), and τὰ Στουδίου, pp. 562^{8}-563^{21}). The 'Palace' clearly gave onto the harbour: καὶ ὁ βασιλεὺς εἰσέρχεται ἀπὸ τὸ Παλάτιον εἰς τὸν βασιλικὸν δρόμωνα (p. 560^{13-14}).

sources. The Patria mention the Kaballarios together with the (E)idikon, Vestiarion and Sigma.[46] In *De Cerimoniis* I,1, on the morning before a grand procession to St Sophia the praepositi and cubicularii enter into the Kaballarios and sit; then the Papias opens <presumably, the Palace>, and they enter and sit in the βῆλον of the Pantheon, that is, behind the curtain of the middle of the three vaulted spaces giving on to the northern side of the Chrysotriklinos.[47] In II, 21, in a note concerning an old order of service for the birth of a son to the emperor, the members of the Senate are said formerly to have been received by the emperor in the Ioustinianos and to have gone out from there into the Kaballarios.[48] Finally, in I, 69, on imperial funerals, the dead emperor is taken out (ἐξέρχεται) through the Kaballarios and is placed in the Hall of the 19 Couches, whence the funeral cortège goes out through the Chalke and the Mesé.[49]

In the first of these passages from *De Cerimoniis*, the access to the Palace from the Kaballarios would appear to have been through either the Ivory Gate or the bronze gate of the Skyla, both of which, as we have seen, were opened by the Papias and others each morning. In the second passage only the gate of the Skyla which opened into the Ioustinianos can be meant. The third passage describes the preparations for the funeral procession whereby the dead emperor will be carried in and out of various places, whilst the Master of Ceremonies bids the deceased 'Come out...' and finally 'Go in...'. But the first exit here, coming out through the Kaballarios, is not part of these ceremonies; they begin only in the Hall of the 19 Couches. Rather, this refers to the removal from the (Lower) Palace. Now, since the way from the Chrysotriklinos/Lausiakos to the Ivory Gate involved going up and down spiral staircases, the dead emperor must surely have been taken through the Ioustinianos and out the gate of the Skyla, for in the descriptions of the Tarsan ambassadors making their way to the Chrysotriklinos through the Ioustinianos and of the morning opening of the latter, no such impediments are mentioned. There must in fact have been stairs of some sort – perhaps in the middle part of the Ioustinianos and at the Skyla – in order to ascend from the 16m (the Chrysotriklinos) to the 26m terrace (the Skyla/Covered Hippodrome), but this would still have been the easiest way up from the (Lower) Palace, continuing on through the Daphne to the 19 Couches.[50]

Thus, if the access to the Palace from the Kaballarios be identified with the gate of the Skyla, Kaballarios would have been another – older? – name of the Covered Hippodrome. As we have seen, it was not far (on the other side of the Thermastra) from the Sigma, which could explain its association with the latter in the Patria; and the passage in *De Cerimoniis* on the birth of an imperial son is expressly said to be derived from an older source, as must also have been the chapter on imperial obsequies which, as many other ceremonies of state, were still enacted in halls of the old, Upper Palace.

46. In the form καβαλλάριν, PREGER, p. 145^{2}.

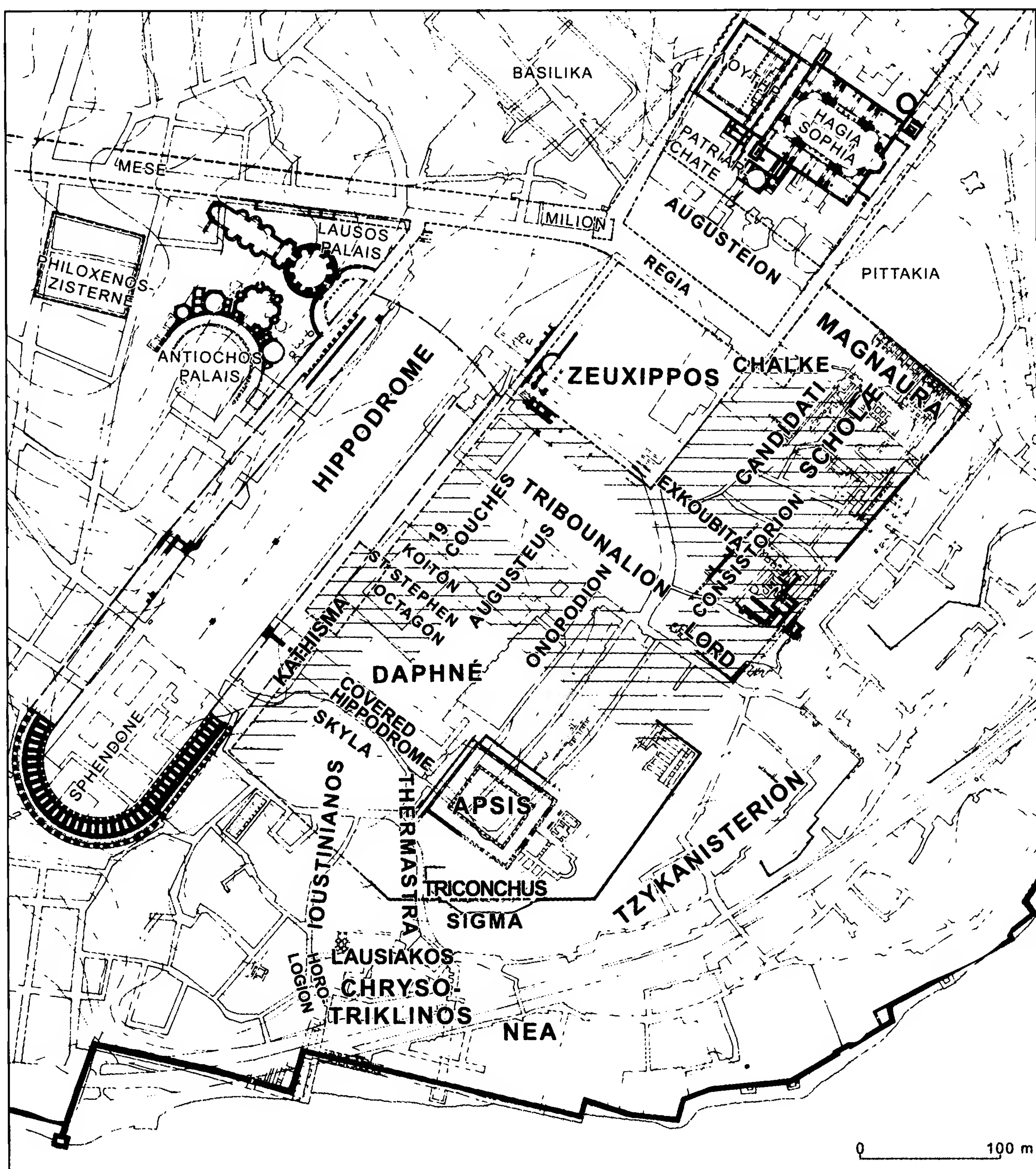
47. Vogt I, p. $4^{8\text{-}12;\ 29\text{-}30}$. The best presentation of the various parts of the Chrysotriklinos is still that of BELJAEV, pp. 10-45; for the Pantheon, see p. 27.

48. Bonn, p. $616^{22\text{-}23}$.

49. Vogt II, p. $84^{1\text{-}2}$.

50. The Hall of the 19 Couches did not give on to the Daphne, but could be reached from there by going through the Onopodion and the Tribounalion; again, the best presentation is still BELJAEV, pp. 109-110.

In conclusion, that which the Byzantines called the 'Palace' in the tenth century was limited to architectural elements in direct connexion with the Chrysotriklinos complex of the Lower Palace, where the emperors now lived. The furthest entrance, 'at the Lord,' at the end of a series of corridors, was no doubt maintained for convenience in getting to and from the Magnaura/St Sophia quickly (μυστικῶς). But even this greatly reduced 'Palace within the Palace,' shut off behind various gates and doors, was deemed too difficult to defend and, apparently, to keep up. The walls constructed to defend the Lower Palace by Nicephorus Phocas destroyed not a few buildings of the Upper Palace – now little more than museum-pieces – and, with the exception of the Kathisma, excluded all the rest.[51]



Sketch plan adapted from W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, 1977, p. 232.

51. πολλὰ... ἔργα κύκλῳ ὄντα τοῦ Παλατίου εἰς κάλλος καὶ μέγεθος ἐξειργασμένα καταστρεψάμενος, SKYLITZES, ed. Thurn, p. $275^{79\text{-}83}$. The line of Nicephorus Phocas's walls as traced by MANGO ('Bukoleon', pp. 42-45) would have passed through (and presumably effaced most of) the Covered Hippodrome – the Daphne as well, if the Kathisma be alligned with the Serpent Column – and thus maintained more or less the same boundary as before, whereby the Skyla/Ioustinianos were within, and the Apsis/Thermastra without the 'Palace.'

CHALCIS AD BELUM AND ANASARTHA IN BYZANTINE SYRIA[1]

by Glen W. BOWERSOCK

Résumé : La Syrie centrale à l'époque byzantine — le *limes de Chalcis* d'après Poidebard — tenait une place capitale du point de vue économique et militaire entre la Mésopotamie et la plaine d'Antioche. Chalcis ad Belum était un centre d'hellénisme traditionnel entretenant des liens économiques et culturels avec Beroia (Alep), comme le révèle la Vie syriaque de Rabbula. Ses fortifications témoignent des menaces sassanides. Plus au sud, à Anasartha, une grande inscription de la citadelle (*IGLS* II, 288), d'interprétation difficile, apporte des éléments essentiels à notre connaissance d'une ville chrétienne qui conservait ses traditions helléniques. Le nom de Magnus (*PLRE* III, Magnus 2) est à restituer dans cette inscription.

According to the chronicle of John Malalas (295-6 Bonn) the Persian king Shapur invaded Syria in the middle of the third century by traversing the *limiton Chalkidos* on his way to Antioch. This unique reference to the *limes* of Chalcis in the surviving testimony from antiquity provided a title for the pioneering study of R. Mouterde and A. Poidebard, *Le Limes de Chalcis. Organisation de la steppe en haute Syrie romaine*, published in Paris in 1945. The photographic record compiled by Poidebard for that publication remains of great value today,[2] even if the concept of a late antique defense system that the term *limes* was understood to imply has now been revised beyond recognition. It has been amply and repeatedly demonstrated by Malavolta, Isaac, Liebeschuetz, and myself that the word *limes* (or *limiton* in Greek)

1. A much shorter version of this paper was presented at a colloquium on central Syria at Hama in the Syrian Arab Republic on 29 September 1999. A fuller version was presented to the annual Finnish colloquium on Late Antiquity, held on 20 October 2001 at Tvärminne. I am grateful for discussion on both occasions, particularly for comments from Traianos Gagos and Erkki Sironen at Tvärminne. Christopher Jones has also given me valuable observations and, as will be seen, contributed a palmary conjecture. Constantin Zuckerman has commented most helpfully on this paper. It is a great joy to be able to publish this contribution in honor of Gilbert Dagron as an expression of friendship and admiration.

2. On Poidebard's photographs and career see the exceptionally rich, illustrated account in *Aux origines de l'archéologie aérienne: A. Poidebard (1878-1955)*, ed. L. Nordiguian and J.-F. Salles, Beirut [Université Saint-Joseph] 2000.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 47-55.

denotes a frontier zone, not a line or lines of defense.[3] All that Malalas meant by his use of the word with reference to Chalcis was the territory for which that city was the urban center. This was the region known to Pliny in his *Natural History* (5. 81) as the *Chalcidene*, which he described as the most fertile (*fertilissima*) region of Syria.

The plain of Chalcis lay south of Beroea, the ancient city on the site of modern Aleppo (Ḥalab), and it extended to the marshes of al-Matkh, at the edge of which stood the Acropolis of Chalcis itself. The acropolis was protected from the north wind of winter by the Jabal Nabî 'Isa that lay directly across the divide in which the citizens of the city had placed their necropolis. The great plain that stretched out before Chalcis provided access to the neighboring plain of Antioch through the gap between the Jabal Bârîshâ and the Jabal Simân. The Roman highway from Antioch to Beroea passed this way, descending to the south from Immae to Chalcis before heading northwards to Beroea. A magnificent stretch of this road, paved with limestone blocks, has survived north of the Jabal Bârîshâ.[4] Jerome had taken this route in 375 as he tells us in his life of Malchus: *Perveni tandem ad heremum Chalcidos, quae inter Immas et Beroeam magis ad austrum sita est* (*Vit.Malch.3*). It is obvious that the Shah-in-Shah from Persia, crossing from Mesopotamia over the middle Euphrates, would have had to pass through the region of Chalcis to make an assault on Antioch, whether in the third century or in any other.

Chalcis also lay astride the route south from Beroea (Aleppo) to Ḥama and Emesa (Ḥomṣ). Situated, as it was, in good agricultural land with an abundant supply of water and monitoring traffic both from east to west and north to south, it was inevitably a major city of north-central Syria, replaced ultimately by Aleppo itself a little to the north. But the traditional name for the site in modern times, Eski Halab (Old Aleppo), proclaims the parallel roles of the two places. The current name in Arabic, Qinnasrîn, is the same as its Semitic name in antiquity – Qennishrîn in Syriac. Greek and Roman authors knew it by the name of Chalcis, or more precisely Chalcis ad Belum, to distinguish it from Chalcis ad Libanon. This important city has been briefly surveyed but never excavated.

Yet in 1925 Pierre Monceaux and Léonce Brossé published an article in the journal *Syria* reporting on a visit to Qinnasrîn and commenting favorably on the opportunities for excavation.[5] Their article has the merit of providing a tolerable sketch-map of the site along with a survey of surface remains. Previously Howard Crosby Butler and William Kelly Prentice had gone to Chalcis during their work with the American Archaeological Expedition to Syria at the turn of the century. Their account of the

3. M. MALVOLTA, *Dizionario epigrafico* s.v. *limes*, col. 1347; B. ISAAC, "The Meaning of 'Limes' and 'Limitanei' in Ancient Sources," *JRS* 78, 1988, pp. 125-47; W. LIEBESCHUETZ, "The Defences of Syria in the Sixth Century," *Studien zu den Militärgrenzen Roms* II, Vorträge des 10. internationalen Limeskongresses in der Germania Inferior, Köln 1977, pp. 487-9: G. W. BOWERSOCK, "*Limes Arabicus*," *Harvard Studies in Classical Philology* 80, 1976, pp. 219-29, reprinted in ID., *Studies on the Eastern Roman Empire*, Goldbach 1994, pp. 93-101.

4. H. C. BUTLER, *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900*, Part ii: *Architecture and Other Arts*, New York 1903, pp. 57-9.

5. P. MONCEAUX and L. BROSSÉ, "Chalcis ad Belum. Notes sur l'histoire et les ruines de la ville," *Syria* 6, 1925, pp. 339-50.

site was by no means so detailed as the one provided by the French, but Prentice made great progress with the inscriptions he found there. These texts have now taken their place in the second volume of the *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*.

It was the Hellenistic ruler Seleucus Nicator who founded Chalcis ad Belum among his Syrian cities.[6] The protected acropolis at the edge of the great fertile plain made it an obvious choice for a foundation, and it is probable that Seleucus built on the site of an earlier settlement. Despite its importance Chalcis is a city with almost no history throughout the Hellenistic and Roman periods. It extends the notorious silence that envelops Syria in the Hellenistic age well into the time of the Roman Empire. Apart from the allusion to Shapur's invasion in the third century, we know only that Chalcis minted coins of its own in the period from Trajan to Antoninus Pius under the name of Flavia Chalcis.[7] This name, together with an era that has been deduced to start from A.D. 92 would suggest that Domitian accorded recognition or privilege to the city at that time. Such favor may conceivably have been connected with the economic crisis in the East in the early nineties, reflected at Pisidian Antioch in an inscription of Antistius Rusticus and precisely in Syria in an inscription of the procurator Claudius Athenodorus at Ḥama.[8] The agricultural potential of the Chalcidic region might have seemed particularly precious at that time. The Ḥama document speaks of the exhaustion of provinces and the unjust removal of farmers from their soil to serve as guides for the Roman *cursus publicus*.

The extant texts, inscriptions, and physical remains for Chalcis provide the most powerful illumination for the city in late antiquity. This may well reflect its increased size and significance from the fourth to the early seventh centuries. Ammianus Marcellinus[9] reports that the emperor Julian removed the entire population of Anatha on the Euphrates to Chalcis, and in view of the strategic location of their new home it would be difficult to consider this some kind of punishment. Anatha had surrendered without a struggle, and Julian's transference of the people was accomplished, according to Ammianus, *humaniore cultu*. It looks as if Julian seized the occasion to strengthen Chalcis. Jerome's visit there a few years later may also indicate its growing role in the region. But the principal literary evidence for life here in late antiquity occurs in an utterly neglected source, the Syriac *Life of Rabbula*, a work probably of the mid-fifth century with a narration of events only a few generations earlier.[10] The holy Rabbula was born to a family in what the Syriac author naturally calls Qennishrîn, in other words Chalcis ad Belum.

6. APPIAN, *Syriaca* 57, where it is not clear which Chalcis is meant, and AGAPIUS, *Histoire universelle* 1. 2, p. 237 (Vasiliev) [PO XI, p. 109], where Seleucus is explicitly connected with the foundation of Qinnasrîn. I owe the latter reference to Getzel Cohen, who will provide a discussion of the Hellenistic foundation of Chalcis in his forthcoming work on Hellenistic Settlements in the Near East. The volume will complement his *Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Berkeley 1995.

7. *BMC Syria*, pp. liv-lv (Wroth).

8. *Transactions of the American Philological Association* 55 (1924), pp. 5-20 (Pisidian Antioch); *IGLS* V. 1998 (Hama).

9. Ammianus Marcellinus 24.1.9: *humaniore cultu ad Syriacam civitatem Chalcida transmissi sunt.*

10. See G. W. BOWERSOCK, "The Syriac Life of Rabbula and Syrian Hellenism," in *Greek Biography and Panegyrics in Late Antiquity*, eds. T. Hägg and P. Rousseau, California 2000, pp. 255-71. The Syriac text was published for the first and only time in full by J. J. Overbeck in *S. Ephraemi Syri*

Since no English translation currently exists of this *vita*,[11] it may be useful to have a brief citation of the most relevant part: "The blessed Rabbula was a pagan from his childhood, because his father was also a pagan and a priest. Through him the apostate Julian dedicated, as they say, his spirit to demons while he was on his way to fight with the Persians. But the mother of Rabbula was a believer, and she struggled with her husband to make him turn to the fear of the Messiah. Although she labored unceasingly, she was unable to convert his tyrannical will to the truth... Rabbula's mother gave him over for breast-feeding to a believing wet-nurse. As he grew up, he was educated in the books of the Greeks, inasmuch as he was the son of rich magnates of the city, Qennishrîn. His mother took part constantly in efforts to persuade him to change from the paganism of his father to belief in the Messiah, but these did not persuade him. Indeed, he was strengthened by a distinguished honorary office that was assigned to him by the emperor. A beautiful thing called him to betake himself to the lands that belonged to him..."

On family property in the territory of Qennishrîn Rabbula then meets the recluse Abraham and hears about monks living there. The hagiographer's narration of his saint's childhood is full of revelations about Chalcis society. His family was clearly affluent and, as such, thoroughly hellenized. We are told that it was because of his parents' wealth that he was educated "in the books of the Greeks." Furthermore, his father was evidently a priest of the imperial cult and took part in rites with the emperor Julian as he was on his way against the Persians. We know from a letter of Julian himself that the emperor stopped and sacrificed at Beroea.[12] Although he will undoubtedly have reached Beroea by way of the road through Chalcis, Rabbula's father may have gone up to Beroea with him to participate in the rites held there. But equally a ceremony could have been performed in Chalcis as well. The closeness of the whole family to the imperial house is made plain by the honorary office Rabbula received from Julian – perhaps an honorary proconsulate or consulate. Rabbula's family, wealthy, hellenized, and strongly pagan, emerges, on his father's side, as an exemplar of the support that Julian needed and received as he made his way across Syria to the Euphrates on his fateful journey.

It is worth remarking that the otherwise unexplained enlargement of the population of Chalcis through the addition of the inhabitants of Anatha, as recorded by Ammianus, may have been another part of Julian's favoring the city through his regard for the family of Rabbula. Certainly it has never been noticed before that there is a clear link between Julian and Chalcis that might be invoked to explain the decision to place a substantial number of new residents in it.

Rabulae Episcopi Edesseni Balaei Aliorumque opera selecta, Oxford 1865, pp. 159-221. An abridged and slightly emended version appeared in C. BROCKELMANN, *Syrische Grammatik*, Berlin 1899, pp. 69*-101*.

11. An inadequate German rendering may be found in G. BICKELL, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabbulas und Isaak von Ninive*, Kempten 1874, pp. 166-211. Robert Doran is currently at work on a complete English translation.

12. JULIAN, *Epist.* 98, 399b-402b, pp. 180-4 (Bidez). See BOWERSOCK, *op. cit.* (n. 10 above), p. 261.

Rabbula's encounter with holy men of the desert on the properties that belonged to his family outside the city illustrates the landholding pattern of the region. Later in the life, when he renounces all his worldly possessions to follow God, the hagiographer describes how he sold off his lands (the Syriac word here is a transliterated form of Greek *chôrai*) and distributed his earnings from these properties to the poor. He is said subsequently to have separated himself not only from his mother, wife, children, friends, and lands, but also from the villages that were dependent on him (*me'klâtâ*) – another indication of the seigneurial system of the plain of Chalcis. As for the dependents within his household, we learn that Rabbula sold off all his slaves, who are explicitly described as being in part born in the house and in part bought with money. Rabbula's grand renunciation of his life at Qennishrîn allows us to think back to what his life was like before he took that step. It was a life of Greek learning, of slaves, of wealth, of extensive landholding, of dependent villages, and of conspicuously high prestige with the imperial family.

More than anything else the *Life of Rabbula* hints at the teeming reality of late antique Chalcis, as Jerome presumably saw it in 375. We are left with a few passages in Procopius and two inscriptions for glimpses of the city in the century after Rabbula. It is obvious that Justinian in his reorganization of the eastern provinces attached importance to the Chalcis region. In his work on Justinian's buildings Procopius refers twice to the restoration of the city's walls as among the most notable of the improvements in Syria. "He restored," says Procopius, "the circuit-wall (*peribolos*) of the city of Chalcis, which had been faultily built in the first place and had been wrecked by the years. He restored it along with outerwork (*proteichisma*) and rendered it much more defensible than before, and he gave it the form which we see now (*Aed.* 2.11.1)." A later passage in the same chapter obviously refers to the same construction work: "He restored the circuit-wall of the city of Chalcis, which had fallen down to the ground and was in any case unsuited to defense, by means of exceptionally stout masonry, and he strengthened it with outerworks (*Aed.* 2.11.8-9)."

Two inscriptions dated to 550-1 record extensive rebuilding of the Chalcis walls from the foundations (ἐκ θεμελίων) and have naturally been seen as documenting the record in Procopius.[13] The texts show the engineer Isidore as in charge of the project, and they honor the ex-prefect and ex-consul Longinus for fostering it. The work must be seen in the context of the constant threat from Persia throughout most of the sixth century, and, as Procopius observed, it was part of a broader scheme of strengthened fortification that Justinian implemented in Syria. The special attention he and his deputy gave to Chalcis reflects the strategic importance of the city.

But since any aggressor had to pass over a considerable area of the Syrian steppe after crossing the Euphrates before reaching Chalcis, Justinian had also decided to create another major urban settlement in the intervening area. This was Anasartha, the modern Khanâṣîr, a site at the southern end of the Jabal al-Ḥaṣṣ that dominated the area between Dibsi Farâj on the Euphrates, Chalcis, and Taroutia. The city was

13. *IGLS* II. 348 and 349.

named for Theodora, but the local name Anasartha prevailed.[14] It has preserved one of the most unusual and enigmatic inscriptions of late antique Syria, a text that for a long time had been ascribed to Chalcis itself.[15] Richard Pococke in the middle of the eighteenth century had recorded it as seen at the citadel of "Conossera" in the vicinity of Aleppo. The name is transparently an 18th-century rendering of Khanâṣîr. Kirchhoff, following Pococke, carelessly assigned the inscription to Aleppo itself, whereas Waddington, also following Pococke, erroneously inferred that Conossera was Qinnasrîn (Chalcis).[16] His opinion was perpetuated by Monceaux and Brossé as late as 1925 in their paper on Chalcis,[17] even though by then both Sachau and the American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900 had reported autopsy of the stones at Khanâṣîr.[18] They were fragments of a large lintel block at the entrance to the citadel of the ancient Anasartha. The old name provided the basic elements of the Arabic name for the modern village. The inscription offers a highly remarkable look at life in the central Syrian steppe at some point in the sixth century.

The layout of the stone is best described by Prentice under no. 318 in the third volume (1908) of the American Expedition. Although, curiously, it was unknown to Monceaux and Brossé in 1925, Prentice's text was fundamental for the edition of the inscription in the second volume of the *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (no. 288). The lintel had broken apart into three large pieces, of which the extreme left one is lost. The large central fragment survived in place at the entrance to the citadel, and not far away from it the right fragment lay upon the ground.[19] Prentice speculated that the original location of the lintel had been on a city gate adorned on top with the statues that are enumerated in the text. In what follows I have indicated by a straight line where the fallen right fragment begins.[20]

14. MALALAS, *Chron.*, p. $440^{20\text{-}22}$ Bonn.

15. *IGLS* II. 288.

16. R. POCOCKE, *Inscriptionum antiquarum Graecarum et Latinarum liber*, London 1752, p. 65, no. 1; A. KIRCHHOFF in *CIG* 8712, with extravagant conjectures on the text. W. WADDINGTON's edition with brief commentary appeared in his *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris 1870, no. 1832.

17. See note 5 above.

18. E. SACHAU, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883, p. 121; W. K. PRENTICE, *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900*, Part iii: *Greek and Latin Inscriptions*, New York 1908, no. 318. See also L. HARTMANN, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 23, 1900, 107 with reference to Sachau's edition (prepared by Neubauer), and V. CHAPOT, *BCH* 28, 1902, 190-1, no. 37. Although Khanâṣîr was known to R. DUSSAUD when he published his invaluable *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, he was wholly unacquainted with the publications of the American Archaeological Expedition to Syria and hence missed its detailed account of the remains. This expedition of 1899-1900, although involving E. Littmann and Princeton University scholars, was nevertheless entirely different from the subsequent Princeton University Archaeological Expeditions of 1904-5 and 1909, with which Dussaud was familiar.

19. Chapot, in the article cited in the preceding note, published part of the text on the right side of the large central fragment from a squeeze made by H. Pognon. He gave the environs of Aleppo as a provenance and clearly had no knowledge of earlier publications. What is so puzzling about the Pognon squeeze is that it includes only a small part of the text on the central block. How he could have missed the rest of the inscription is hard to imagine.

20. The Pognon squeeze (see the preceding note) encompasses the last four lines on the right of the running text before the break. This squeeze and Chapot's article (note 18 above) were unknown to Prentice.

<table>
<tr><td></td><td>Ἰησοῦ[ς</td><td></td></tr>
<tr><td>]οις τῆς βασιλείας</td><td></td><td>[πόλις] δωρήμα|σιν</td></tr>
<tr><td>κα]ταφρονοῦσα βαρ</td><td>S Q U A R E</td><td>[βάρων] καταδρ|ομῆς</td></tr>
<tr><td>ἐν τα]ῖς πύλαις ἵστησιν</td><td>Ἐμανουήλ</td><td>[τοὺς] εὐεργέτ|ας</td></tr>
<tr><td>σωτ]ῆρα Χριστὸν</td><td>CROSS</td><td>κ[αλ]λινίκους δεσ|πότας</td></tr>
<tr><td>]νον πανεύφημον</td><td>in circle</td><td>ὑπάρχους πραιτ|ορίων</td></tr>
<tr><td>]η τὸν ἁγιότατʃ</td><td></td><td>αὐτῆς ἐπίσκοπον|</td></tr>
<tr><td>] ἐνδόξʃ μηχανικʃ</td><td></td><td>μηνὶ Γορπιέῳ τοῦ ϛω ἔτους| ἰνδʃ ιγ</td></tr>
<tr><td></td><td>[ἐπὶ] πάντων θ̅ς̅</td><td></td></tr>
</table>

The lines run continuously from one side of the central square to the other. The square itself contains a cross in a circle and the word "Emmanuel." The word "Jesus" stands above and the phrase "God over all" below. The continuous text may be translated as follows, "Through the gifts of the sovereign government [the city],[21] scorning an invasion of barbarians, erects on the gates (statues) of the benefactors, Christ the savior, the victorious emperors, the all-blessed ..., the commanders of the praetorians, the holiest ..., its bishop, the eminent engineer, in the month Gorpiaios of the year 806 in the 13th indiction."

Unfortunately the date provided at the end of the text contains irreconcilable numbers for a year of the Seleucid era and an indiction. Hence, as Prentice explained in his commentary, on various assumptions the text could give us a choice of A.D. 494-5, 504-5, 578-9, or 594-5. The late fifth-century date, as transcribed (Seleucid year 806), is ruled out by the impossibility of finding a plausible explanation for the clear rendering of the 13th indiction. We would need the 3rd indiction. If one were to assume that the stonecutter had accidentally dropped out an iota, the resultant ϛιω would produce 504-5 with the correct indiction, but this seems a desperate measure. Similarly desperate is the assumption that the stonecutter had misread an original sampi as an omega. This assumption (ϛϡ) would produce the Seleucid year 906, hence 594-5. But Prentice showed that the number taken to be ϛ (6) before ω (800) could as well be a variant form of the number ϙ (90). The shape is similar, with a right-facing curve at the top and a long tail downwards.We have therefore the Seleucid year 890, which is 578-9. Prentice opted prudently for this year. The month specified in the inscription is Gorpiaios (September). It would have fallen in 579 since the Seleucid year had started the previous October. September of 579 happens to be the only month in the Seleucid year 890 to have occurred within the 13th indiction, which itself began September 1st. This solution still seems by far the most reasonable. In the *Oxford Dictionary of Byzantium* Margaret Mullett took over 594 without argument, while suggesting that the engineer Isidore, who had been working at Chalcis in 550-1, also worked at Anasartha in 594 – a speculation that the probabilities

21. The restoration of πόλις in line 1 seems to be imposed by [κα]ταφρονοῦσα in the next line. But this leaves a problem with βασιλείας, which one would expect to be an adjective meaning "imperial." I have taken it as a noun indicating the ruling power. Prentice translated it as the "majesty" of the emperor, but perhaps, as Erkki Sironen points out, we might understand "empress," as in *IG* IX. 1, 721 and *SEG* 12. 545a.

of human longevity would quickly eliminate.[22] In fact we have no way of knowing who the engineer at Anasartha was, only that one such person was obviously named (μηχανικόν).

The text is not a simple building document. As Waddington observed and Prentice agreed, its author was trying to write iambic trimeters.[23] It documents the erection of statues on or in "the gates." Prentice assumed, as we have seen, that the reference was to a city gate, but he did not address the issue of the plural form of the noun. It would be difficult to believe that these statues were distributed among several city gates. A brilliant suggestion from Traianos Gagos that the plural may indicate the Byzantine ecclesiastical term for the nave of a church would provide an intriguing, if not wholly unproblematic, alternate interpretation.[24]

The inscription commemorates statues of far more than those persons immediately involved in the construction. It is a most remarkable group — benefactors, Jesus Christ, emperors, a distinguished unknown, the praetorian prefects, the bishop, and the engineer. This is an utterly unparalleled conjunction of honorands. It seems unlikely that the named individuals are listed in apposition with "the benefactors," since Christ has his own epithet as savior. It would, in any case, be difficult to conceive of him as a city benefactor, and the other named persons are clearly included by virtue of their high office. The benefactors are presumably a few local worthies similar to Rabbula's father at Chalcis. The placement of Christ between civic benefactors and the emperors gives a striking indication of the relative appreciation of the founder of Christianity in this obviously hellenized community. The inscription mentions imperial grants in the first line and a barbarian invasion in the second. In the context of so many state and ecclesiastical eminences the invasions must refer to Persian raids, not to nomadic incursions. The Persians had long been called barbarians in the Roman Near East, as in the speeches of Libanius and the famous inscription from Ma'ayan Barukh, where Julian is described as *barbarorum extinctor*.[25] By contrast the nomads, when they are mentioned in late antiquity, appear by tribal name or under the general rubric of Saracens (or *Taïênoi*, representing the Syriac *ṭayyâye*).

22. M. Mullllett, *ODB* I, p. 406.

23. The meter appears to peter out with the last line, containing the dating formula. I assume, with earlier editors, that the principal verb (ἵστησιν) describes the erection of statues. Cyril Mango had supposed a reference here to a painting or mosaic: "Épigrammes honorifiques, statues et portraits à Byzance," *Ἀφιέρωμα στὸν Νίκο Σβορῶνο* I, Rethymno 1986, reprinted in Id., *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, no. IX, p. 29, n. 2. But his only example of ἵστημι, which is standard for statues, as used for a picture is *AP* 16. 36 (Agathias), where it clearly alludes back to statues (l. 2) for which the painting is a substitute.

24. It was at Tvärminne that Dr. Gagos raised the interesting possibility that the πύλαι in this inscription might refer to a church. Cf. the πύλαι βασιλικαί and ὡραῖαι in Byzantine churches. Du Cange's treatment of this topic is still fundamental: *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis*, Lyons 1688, cols. 1272-4. The commemoration of the engineer would, however, make more sense in a reference to city gates. Dr. Gagos also suggested that the eta recorded at the beginning of the antepenultimate line has been misread and should be a nu.

25. G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, London 1978, pp. 123-4. Erkki Sironen, who is preparing a corpus of inscribed epigrams from Late Antiquity tells me that βάρβαροι appear rarely in his corpus. But he refers me to *SEG* 38. 532.

In September of 579 an allusion to victorious emperors makes excellent sense. The most recent Persian invasion of the region had occurred only a few years before (in 573), and Justin II and Tiberius II had ruled jointly since 574. In 579 Justin was only recently dead, and a commemoration of the two or, as C. Zuckerman suggests, of the reigning couple (Tiberius and Anastasia) would have been entirely appropriate in the context of barbarian threats and strengthened fortifications. This context seems much more attractive than the reign of Maurice and furnishes a natural sequence to the work in Chalcis twenty-five years earlier. Furthermore, Christopher Jones now offers the splendid suggestion that the unknown person at the beginning of the antepenultimate line of the text is Magnus, a well documented and important figure in Syria in the later sixth century.[26] Hence he restores [Μάγ]νον. In 581 Magnus is known to have been resident not far away in the region of the Jabal Bârîshâ as *curator domus divinae rerum Hormisdae*, and he appears there on an inscription (*IGLS* II. 528) precisely with the epithet of πανεύφημος, which is the word that survives after]νον on the Anasartha stone. Magnus was Syrian by origin, an honorary consul, and *comes domesticorum.*

The Anasartha inscription, apart from the allusion to Persians, shows a Christian community deeply imbued with hellenic traditions. The position of Christ and the attention to benefactors suggests that the polytheist traditions that were still overt in the time of Rabbula at Chalcis had not altogether died out. They had simply been incorporated into the dominant Christian culture. This is very much the culture that one meets elsewhere in Syria, where pagan mime continued to flourish along with the pagan mythology it celebrated. The mosaics now at Ma‘arat an-Nu‘mân, with their depictions of Heracles, Romulus and Remus,[27] and personification of Immortality, although undoubtedly earlier in date, nonetheless illustrate a deeply rooted Syrian culture that lasted throughout late antiquity. Chalcis and Anasartha both entered the seventh century in strength and pride, but the reappearance of Persian forces and subsequently the Battle of the Yarmuk were soon to change all that.

26. The suggestion came from Professor Jones in an e-mail comment on an earlier draft of this paper. For Magnus, see the long article on him in *PLRE* 3, Cambridge 1992, pp. 805-7 (Magnus 2).

27. See the color images in *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, eds. G. W. Bowersock, P. Brown, and O. Grabar, Cambridge, Mass. 1999.

BLAMING THE JEWS: THE SEVENTH-CENTURY INVASIONS OF PALESTINE IN CONTEXT*

by Averil CAMERON

Résumé : L'auteur passe en revue les diverses expressions de la polémique anti-judaïque et des sentiments anti-juifs qui se manifestent dans le camp chrétien sur le fond des deux invasions de la Palestine, par les Perses et par les Arabes, au début du VIIe siècle. Plutôt qu'un débat réel avec les Juifs, ces témoignages littéraires reflètent le malaise théologique ressenti par les Chrétiens à la suite de leur éviction de la Terre Sainte.

It is a pleasure to address this paper to Gilbert Dagron, whose work has been an inspiration for many years, and who has himself done so much to establish on a new footing the interpretation of early Byzantine sources relating to the Jews and Judaism. I hope that he will find in it some small addition to the distinguished contribution already made to this subject by himself and his colleagues in Paris, especially as it returns to a subject which he has so memorably treated himself.[1]

I. The starting point of this paper is the Persian invasion of Palestine in the early seventh century, which culminated in the capture of Jerusalem in AD 614; it will focus in particular on the tendency in our (Christian) sources to blame the Jews for aiding the Persians.[2] In so doing it deals with a topic which, as I shall argue, cannot be separated from much wider issues about the history of Judaism and Christianity. It is in that context that the highly tendentious sources must be read.

* Earlier versions of this paper were given to audiences in Oxford, at Duke University and at the University of Cyprus; I am grateful to the organizers and the audiences on those occasions for their suggestions, and especially to Julian Raby, James Howard-Johnston and Annabel Wharton. As will be clear, I do not use the term Palestine in a technical sense.

1. G. DAGRON, V. DÉROCHE, 'Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle', *TM* 11, 1991, pp. 17-273.

2. For the Persian invasion there is even now still no single complete treatment but see B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse*, Paris 1993, I: *Les textes*, II: *Commentaire*; R. SCHICK, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study*, Princeton 1995 (Studies in Late Antiquity and Early Islam 2), pp. 20-48, with 49-84 on the recovery and the Arab conquest; J. D. HOWARD-JOHNSTON, 'The official history of Heraclius's Persian campaigns', in *The Roman and Byzantine Army in the East*, E. Dabrowa, ed., Krakow 1994, pp. 57-87; ID., 'Heraclius's Persian campaigns and the revival of the east Roman empire 622-30', *War in History* 6,

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 57-78.

We have no contemporary Persian accounts to set against the Christian ones, and no Jewish narrative sources. The weight of historical inquiry depends heavily on the main Christian sources including a contemporary account by a monk known as Strategius, originally in Greek but now preserved only in Georgian and Arabic versions,[3] a number of poems by Sophronius, future patriarch of Jerusalem, also a contemporary,[4] a letter by Antiochus who, like Strategius a monk of Mar Saba, was an author of the *Pandects*, an ethical collection of homilies based on biblical citations,[5] and the *Life of George of Choziba*, yet another monk of the Judaean desert, by his fellow-monk Antony of Choziba,[6] all in Greek; these events are also the context for the dossier of texts relating to the Persian martyr Anastasius, edited by Bernard Flusin.[7] In addition we have the chronicle of ps. Sebeos, in Armenian,[8] written in the seventh century, and the Greek chronicle of Theophanes from the early ninth (though drawing on earlier accounts),[9] as well as some Syriac chronicles, and the *Annals* of the tenth-century patriarch Eutychius (Said ibn Batriq), in Arabic.[10] This

1999, pp. 1-44; see also the same author's historical commentary to the history of ps. Sebeos (see below, n. 8).The role of the Jews in these events and Christian attitudes to them, have attracted several studies recently, for which see below. V. DÉROCHE returned to the subject in 'Polémique anti-judaïque et émergence de l'Islam', *REB* 57, 1999, pp. 141-99; however, valuable though his discussion of the surviving *Adversus Iudaeos* works is, I shall argue that a broader approach is necessary.

3. Ed. and trans. G. GARITTE, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614*, Louvain 1960 (CSCO 202, 203, Scriptores Iberici 11, 12); *Expugnationis Hierosolymae AD 614 recensiones Arabicae*, Louvain 1973 and 1974 (CSCO 340-41, 347-48, Scriptores Arabici 26-29); see FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 2), II, pp. 131-49 for discussion. Strategius accompanied the patriarch Zachariah to Persia and much of his account is focused on him. The work includes other elements, including details on the numbers of Christians killed and a brief account of the restoration of the Cross, and probably went through at least two stages of composition, before and after the restoration of the Cross in 630.

4. SOPHRONIUS, *Anacreontica*, ed. M. Gigante, Rome 1957, with H. DONNER, *Die anakreontischen Gedichte Nr. 19 und Nr. 20 des Patriarchen Sophronius von Jerusalem*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1981, see pp. 33-34 for the date of composition; poems 19 and 20 are translated in J. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Jerusalem 1977, pp. 91-92.

5. Letter to Eustathius and *Pandects*, PG 89, col. 1420-1856; for the confusion with the author of the account already mentioned see G. W. BOWERSOCK,'Polytheism and monotheism in Arabia and the Three Palestines', *DOP* 51, 1997, pp. 1-10, at pp. 9-10.

6. Ed. C. HOUZE, *An. Boll.* 7, 1888, pp. 95-144, 336-59, cf. 8, 1889, pp. 209-10; Italian trans. and comm. by L. DI SEGNI, *Nel deserto accanto ai fratelli*, Magnano 1991; Eng. trans. by T. VIVIAN and A. N. ATHANASSAKIS in *Journeying into God: Seven Early Monastic Lives*, ed. T. Vivian, Minneapolis 1996, pp. 76-105. See also D. J. CHITTY, *The Desert a City*, Oxford 1966, pp. 155-56.

7. Ed. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 2), with extensive discussion of other sources and the historical background. The dossier includes a eulogy of the saint by George of Pisidia (*BHG* 36).

8. See the valuable annotated English translation by R. W. THOMSON with historical commentary by J. HOWARD-JOHNSTON, with assistance from T. GREENWOOD, *The Armenian History attributed to Sebeos*, Liverpool 1999. On the contribution of this source to knowledge of the Persian war see HOWARD-JOHNSTON, ibid., lxxvii: 'greater than that of any other single extant source'.

9. See the translation and commentary by C. MANGO and R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Oxford 1997.

10. See A. PALMER, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993; Eutychius: ed. L. CHEIKHO, *Eutychii patriarchae Alexandrini Annales*, Beirut 1906-09 (CSCO 50-51, Script. Arab. 6-7); ed. M. BREYDY, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien*, Louvain 1985 (CSCO 471-72, Script. Arab. 44-45); for the Antiochene and Alexandrian versions see R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings*

is an impressive amount of source material, even though it was all written by those who saw themselves as the victims of the invasion. Such an outpouring of writing would be remarkable enough, indeed, were it not that it represents only part of the very large quantity of writing by Christians from this part of the empire in the seventh century. For Christian writers in the eastern provinces, the Persian and Arab invasions obviously constituted a subject of enormous importance. An equally urgent topic was provided by the Monothelete controversy which started just as the Arabs invaded Syria and Palestine, and during which Sophronius and other clergy from Palestine and Cyprus were among the main champions of Chalcedonian orthodoxy.[11] Not surprisingly, these rich sources have attracted an equally rich secondary literature in recent years, to add to the already large and ever-growing literature on Jews and Judaism in Late Antiquity. In addition, the subject raises highly sensitive issues for modern scholars, and belongs to the contentious and much-debated field of the antecedents of Byzantine Iconoclasm; it does not stand alone. In such circumstances I hope that a return to the theme can be forgiven.

Clearly an invasion of Palestine, with its unique concentration of both Jewish and Christian populations, and moreover one which culminated in the Persians taking the precious relic of the True Cross from Jerusalem to Ctesiphon, was bound to evoke strong emotions. For Strategius and for the author of the *Acts* of Anastasius it represented almost the lowest point of Christian history, and demanded an explanation in terms of theodicy; for the patriarch Zachariah it spelt the agency of the devil.[12] According to the amalgam of the sources mentioned above, the Persian route to Jerusalem led the invaders through the Jewish area of Galilee and through cities which included several major Jewish centres – Tiberias, Sepphoris, Caesarea and Lod (Diospolis/Lydda). It cannot surprise us if the Christian accounts represent the Jewish inhabitants of these areas as greeting and helping the invaders. The former may well be true, though it may have been more an individual than a general response. The centre of Jewish settlement had moved to the north after Jerusalem itself had been 'dejudaized' in the second century,[13] and the archaeological evidence of synagogues and the production of the Mishnah, Tosefta and Palestinian Talmud testify to the continuing strength of Jewish life in this area.[14] The Persians had been the

---

on Early Islam, Princeton 1997 (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13), p. 717. For detailed discussion of many of these sources, see FLUSIN, *Saint Anastase le Perse*, II (n. 2); SCHICK, *The Christian Communities of Palestine* (n. 2). The non-Muslim sources for the Arab conquest are covered by HOYLAND, *Seeing Islam*.

11. For the sources, many emanating from the same eastern area, F. WINKELMANN, 'Die Quellen zur Erforschung des monoergetisch-monothelitischen Streites', *Klio* 69, 1987, pp. 515-59. The period was also a lively one for the amount of hagiographic writing that was produced in the eastern Mediterranean provinces: C. MANGO, 'A Byzantine hagiographer at work: Leontios of Neapolis', in *Byzanz und der Westen: Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, I. Hutter, ed., Vienna 1984, pp. 25-41.

12. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 2), II, pp. 137-38.

13. See S. SCHWARTZ, 'The Rabbi in Aphrodite's bath: Palestinian society and Jewish identity in the High Roman Empire', in *Being Greek under Rome*, S. Goldhill, ed., Cambridge 2001, pp. 335-61, at p. 336.

14. For the editorial and scholarly work which continued into the Islamic period see Y. DAN, 'Byzantine rule (395-640)', in *The Mishnaic and Talmudic Period and Byzantine Rule*, M. Herr, ed., Jerusalem 1985 (in Hebrew).

liberators of the Jews from their Babylonian exile, and it was natural that they should be cast in that role again for local Jews under Byzantine rule.[15] Prophecies could even be cited to say that Rome would one day fall to the Persians.[16]

But other features are less plausible. As will be noted at the end of this paper, the debate about the reliability of the portrayal of Jews in Christian literature already has a long history in connection with earlier periods. However it has yet to be seriously argued for the Byzantine period. Moreover, several factors complicate such an argument in relation to the early seventh century. But an episode in which Jerusalem was restored, however briefly, and in which Jews could be claimed to have played a part in recovering it from the Christians raises challenging issues for modern Jewish historiography.[17] This paper is concerned not with the reception of this episode but with its presentation in the contemporary sources, in which the degree of blame which is attached to the Jews for the Christian defeat and capture is a striking feature. Thus at various points in the Christian narratives individual Jews are featured, usually in the stereotype roles of 'adviser', or 'wise man' exerting mysterious or malign influence.[18] The invasion brought with it, as these accounts claim, massive slaughter of the Christian population (ninety thousand is the improbable figure given by Theophanes),[19] military aid to the Persians by a Jewish 'army' and the deportation of many thousands of Christians to the Persian capital, Ctesiphon, with the patriarch Zachariah and the relic of the True Cross. The Jews are said to have massed together in thousands to launch a co-attack from Tyre and the Christian *Adversus Iudaeos* text known as the *Doctrina Jacobi nuper baptizati,* written according to Gilbert Dagron in the early 640s,[20] tells how Jews burnt churches and pillaged houses in Ptolemais, also stealing books from the episcopal library.[21] Ps. Sebeos says that while the Persian army was at Caesarea the Jews rebelled against the Christians, 'embracing

15. See Isaiah 45:1; BOWERSOCK points out a recent precedent, when the Jews of South Yemen had joined with the Persians ('Polytheism and monotheism' [n. 5], p. 9). Conversely the Christian prisoners of the Persians likened their lot to the Babylonian exile.

16. R. L. WILKEN, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Brunswick 1992, p. 204.

17. These are memorably explored by E. HOROWITZ, ' "The vengeance of the Jews was stronger than their avarice": modern historians and the Persian conquest of Jerusalem in 614', *Jewish Social Studies* 4, 1998, pp. 1-39 who shows how modern historians, both Christian and Jewish, have taken or omitted individual elements of the tradition in order to put their particular versions of these sensitive events.

18. The motif itself is a recurring one; similarly the iconoclastic edict of Yazid II in 722, which follows directly in his narrative after Leo III's forced baptism of Jews, is famously attributed by Theophanes to the influence of a 'Jewish magician': THEOPHANES, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, I, pp. 401-2. See also DÉROCHE, 'Polémique anti-judaïque' (n. 2), pp. 158-59, with nn. 86 and 92.

19. THEOPHANES, de Boor, I, 301. According to ps. SEBEOS, chap. 34, 17,000 were killed and 35,000 taken prisoner; Strategius gives 66,509. The account of Strategius has attached a detailed list provided by a certain Thomas, see FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 2), II, 160. However the question of numbers is difficult, and in Jewish historiography the lower figures have often been preferred, whereas some non-Jewish historians have been willing to accept even the figure of 90,000: see HOROWITZ, '"The vengeance of the Jews"' (n. 17), pp. 9-12, 23-26.

20. See the excellent edition by DÉROCHE (n. 1), pp. 47-229, with introduction by DAGRON, *ibid.*, pp. 17-46, and comm. by DAGRON and DÉROCHE, ibid., pp. 230-73. For the date see pp. 246-47.

21. *Doctrina,* IV.5, V.12. The converted Jew Jacob confesses to having laughed at and mocked the books, which included writings of the Fathers as well as the Christian Scriptures.

ancestral rancour', 'made union' with the Persians and 'caused great harm among the multitude of the faithful'; Jerusalem surrendered, but there was then 'warfare' between the Christians and the Jews, many of whom were killed by the Christians, after which the surviving Jews joined the Persian army at Caesarea; the latter then attacked, captured and sacked the city.[22] For Sophronius the Jews are quite simply 'the friends' of the Persians, who were with them during the fighting.[23] The Christian sources, beginning with Strategius, claim that in Jerusalem the Jews bought Christians so as to kill them. According to Strategius, the Jews invited Christians to convert (unsuccessfully, according to him), and following the capture destroyed Christian churches.[24]

What are we to make of these claims, which are common (even if with certain variations) to the Christian sources? Despite some expressions of scepticism, many of them have been accepted in standard modern accounts.[25] A Jewish 'liberation' of Jerusalem would indeed be a critical moment in history, and Jewish participation or otherwise in the killing of Christians in Jerusalem, and the alleged control of the city by Jews after the Persian capture have understandably been main subjects of modern debate. An attitude of ultra-scepticism, questioning any real foundation for the accusations made against the Jews, and seeing the context of blame purely as a literary and religious phenomenon no doubt goes too far.[26] For example, archaeological dis-

22. Ps. SEBEOS, chap. 34, according to HOWARD-JOHNSTON (n. 8), comm., 206, a 'relatively dispassionate' account for which he posits an official Persian source. However ps. Sebeos is no less hostile to the Jews. For the chronology see also FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 2), II, 78-79, 129-71.

23. SOPHRONIUS, *Anacr.* 14[62] ed. Gigante, p. 105.

24. WILKEN, *The Land Called Holy* (n. 16), p. 206, from the Arabic version of Strategius; see further below. Modestus's letter (ps. SEBEOS, chap. 35) also accuses the Jews of burning churches in Jerusalem, and the various allegations become elaborated in later sources: see SCHICK, *Christian Communities* (n. 2), pp. 26-31.

25. For general acceptance see e.g. M. AVI-YONAH, *The Jews of Palestine,* Oxford 1976, pp. 261-70; A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971, p. 50; ID., 'Byzantine Jewry in the seventh century', *BZ* 48, 1955, pp. 103-15. However, some details are less welcome, for which see the extensive analysis of the modern reception of this source material by HOROWITZ, ''The vengeance of the Jews''' (n. 17); Horowitz points out the apologetic nature of Avi-Yonah's account of the role of the Jews and his glossing over or omission of some of the accusations made against them. According to S. J. SHOEMAKER, '"Let us go and burn her body": the image of the Jews in the early Dormition traditions', *Church History* 68, 1999, pp. 775-823, at p. 783 n. 41, while these reports are 'undoubtedly exaggerated they almost certainly contain some kernel of truth'; at p. 818, cf. n. 179, he allows that while modern historians have debated some of the 'lurid details', 'most [sic] agree that the Jews of Palestine assisted the Persians and participated in violence against Christians and their houses of worship'.

26. So DÉROCHE, 'Polémique anti-judaïque' (n. 2), written as a response to D. OLSTER, *The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revelation in Byzantium,* Amsterdam 1993, and especially ID., *Roman Defeat, Christian Response and the Literary Construction of the Jew*, Philadelphia 1994, on which see also Av. CAMERON, 'Byzantines and Jews: some recent work on early Byzantium', *BMGS* 20,1996, pp. 249-74. However Déroche exaggerates when he claims that the choice is between accepting the historicity of the Christian texts on the one hand or regarding their picture of the Jews as wholly a kind of literary and psychological fiction ('une hallucination collective des chrétiens', p. 147) on the other. The texts in question need to be analysed both from a literary and ideological and a historical point of view, and set in the wider context of the presentation of Jews in late antique and early Byzantine Christian literature.

coveries in the area known as Mamilla, near the Jaffa Gate in Jerusalem, have been taken to confirm the stories of the mass killing of Christians (though not indeed who was responsible).[27] But that does not mean that the anti-Jewish accusations in the sources can all be taken at face value. Peter Schäfer, author of a history of the Jewish people, has justifiably described Strategius's version of events as 'antisemitic polemic mixed with historical information'.[28] According to this account, the healthiest Christians were chosen for deportation from Jerusalem, and those who were left were crammed into a cistern, the Mamilla pool, without food or drink, during which time some of them died. Meanwhile 'the Jews' (they always appear as a collectivity, their actual identity being left unspecified), 'the enemies of the truth', who had taken pleasure at the deaths of Christians, tried to make them convert to Judaism; when they refused the Jews ransomed a number of Christians from the Persians and slaughtered them. The Jews 'bought the Christians as they had bought the Lord from Judas for silver'. The Christians rejoiced to die like him, and as they died they taunted the Jews for having failed in their intentions and instead having made them into martyrs.[29] Left in Jerusalem when the Christian prisoners had been taken away, the Jews burned the Christian churches.[30] They are also accused of helping the Persians in the siege of Tyre and the capture of Ptolemais (Akko), the home of Jacob and the rabbi Justus in the *Doctrina Jacobi*.[31] The sheer violence of Christian hostility to the Jews in these accounts is indeed very striking, as well as highly unpleasant.

It would not be surprising if messianic hopes were indeed raised among contemporary Jews, and these hopes have been taken to be reflected in the Jewish *Apocalypse of Zorubbabel* and the *Signs of the Messiah*, even though the date of these texts cannot be regarded as certain.[32] Very similar feelings, it would appear,

27. See R. REICH, 'The ancient burial ground in the Mamilla neighbourhood, Jerusalem', in *Ancient Jerusalem Revealed,* H. Geva, ed., Jerusalem 1994, pp. 111-18, at 117-18: a burial chamber with the remains of frescoes and mosaics, with unnamed burials and coins up to the reign of Phocas (AD 602-610). Reich connects this with the sack of 614 but does not mention Jewish involvement; I am grateful to Eric Meyers for drawing this to my attention. See also M. BREYDY, 'Mamila ou Maquella? La prise de Jérusalem et ses conséquences (614 A.D.) selon la recension alexandrine des *Annales* d'Eutychès', *Oriens Christianus* 65, 1981, pp. 62-86; FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 2), II, pp. 161-64.

28. P. SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike,* Stuttgart 1963, p. 221. A critical discussion can be found in S. LEDER, 'The attitude of the population, especially of the Jews, towards the Arab-Islamic conquest of Bilad al-Sham and the question of their role therein', *Die Welt des Orients* 17, 1986, pp. 64-71. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 2), II, pp. 163-64 is less sceptical.

29. STRATEGIUS, ed. Garitte, X.1-8, see FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 2), II, pp. 161-63.

30. X.9; so also EUTYCHIUS, and see n. 40 below.

31. For this *mise en scène* see DAGRON (n. 1), pp. 240-43.

32. I. LEVI, 'L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès', *REJ,* 68, 1914, pp. 129-60; *ibid.*, 69, 1919, pp. 108-21; 71, 1920, 57-65; M. HIMMELFARB, 'Sefer Zerubbabel', in *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, D. Stern and M. Mirsky, ed., Philadelphia and New York 1990, pp. 67-90; B. WHEELER, 'Imagining the Sasanian capture of Jerusalem: the 'Prophecy and dream of Zerubbabel' and Antiochus Strategos', *OCP* 57, 1991, pp. 69-85, at 73-77; SHOEMAKER, ' "Let us go and burn her body"' (n. 25), pp. 817-21; E. MARMORSTEIN, 'Les signes du messie', *REJ* 52, 1906, pp. 176-86 (however, HOYLAND, *Seeing Islam* (n. 10), p. 318, assigns this work to a much later date). For the *Book of Elijah*, also of uncertain date, see WILKEN, *The Land Called Holy* (n. 16), pp. 207-8.

were evoked among Jews by the Arab conquests not long afterwards[33] Similarly Christians turned to apocalyptic later in the Umayyad period when pressure on Christians increased.[34] Some modern scholars, in particular Jewish historians, have accepted the suggestion that for a time the Jews controlled the city of Jerusalem and even that they were again able to celebrate religious rites on the Temple Mount.[35] Then, as indeed also now, possession of the Temple Mount was at the very heart of the intense ideological contest that is reflected in the historical sources.[36] But Robert Wilken is right to be more sceptical: 'as intriguing as the idea of a brief period of Jewish hegemony in Jerusalem in the early seventh century may be, it lacks support in the ancient sources. The population of Jerusalem was almost wholly Christian, and it is unlikely that a small cadre of Jews would have been able to exercise authority over the city.'[37] However the tendentiousness of the sources offers a reason for scepticism that is at least equally telling. Similarly, writing of the period after the Arab conquest, ps. Sebeos inserts a chapter about the 'plots' of the 'rebellious Jews' and predictably claims that they tried to rebuild the Temple.[38] We may surely allow that with the arrival of the Persians and again later, the Arabs, Jewish hopes were raised; nevertheless recognition of this natural reaction does not entail an uncritical acceptance of the Christian claims. Robert Hoyland is right to be cautious; in his view some Jews may well have joined both the Persians and the Arabs, but they will 'of course' not have been the majority.[39]

33. See B. LEWIS, 'On that day. A Jewish apocalyptic poem on the Arab conquests', in *Mélanges d'Islamologie dédiés à la mémoire d'Armand Abel*, F. Salmon, ed., Leiden 1974, pp. 197-200; again the date is not certain: HOYLAND, *Seeing Islam* (n. 10), p. 320. The 'Secrets of Rabbi Simon ben Yohay', an early Abbasid text, may have had an earlier original: see B. LEWIS, 'An apocalyptic vision of Islamic history', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13, 1949-50, pp. 308-38. For Messianism and eschatology in the *Doctrina* see DÉROCHE (n. 1), pp. 263-68, and DAGRON, *ibid.*, p. 41.

34. See for example G. J. REININK, 'Ps.-Methodius: a concept of history in response to the rise of Islam', in *The Byzantine and Early Islamic Near East* I. *Problems in the Literary Source Material*, Av. Cameron and L. I. Conrad, eds., Princeton 1992 (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1.1), pp. 149-87; cf. HOYLAND, *Seeing Islam* (n. 10), pp. 257-335.

35. See F. E. PETERS, *Jerusalem*, Princeton 1985; ID., *Jerusalem and Mecca. the Typology of the Holy City in the Near East*, New York 1986; AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, Jerusalem 1984, p. 276; for a Hebrew liturgical fragment (*piyyut*) to this effect see E. FLEISCHER, 'An early Jewish tradition of the end of Byzantine rule in Eretz Israel', *Zion* 36, 1971, pp. 110-15; 'Solving the Qiliry riddle', *Tarbiz* 54.3, 1984-85, pp. 383-427 (in Hebrew), and on the *piyyut*, a genre which originated in Palestine, as expressive of contemporary political issues see L. I. LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Brunswick 2000, pp. 555-56. See HOROWITZ, ' "The vengeance of the Jews"' (n. 17), pp. 18-26 for the tendency of many historians to rely on the *Sefer Zerubbabel* when seeking a counterpart to the hostile Christian sources. Discussion: WILKEN, *The Land Called Holy* (n. 16), p. 209.

36. For Heraclius and the Temple Mount see C. MANGO, 'The Temple Mount, AD 614-638', in *Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem,* J. Raby and J. Johns, eds., I, Oxford 1992, pp.1-16. For the symbolic importance of the Temple Mount from late antiquity to the present see the very relevant article by A. WHARTON, 'Erasure: eliminating the space of late antique Judaism', in *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, L. Levine and Z. Weiss, eds., Portsmouth, RI 2000 (JRA supp. 40), pp. 195-214.

37. WILKEN, *The Land Called Holy* (n. 16), p. 214; HOYLAND, *Seeing Islam* (n. 10), p. 530 n. 28 cites F. DEXINGER and W. SEIBT, 'A Hebrew lead seal from the period of the Sasanian occupation of Palestine (614-29 A.D.)', *REJ* 140, 1981, 303-17 for a seal, apparently of a Jewish official.

38. Ps. SEBEOS, chap. 43, on which see HOWARD-JOHNSTON (n. 8), comm.

39. HOYLAND, *Seeing Islam* (n. 10), pp. 526-31.

According to ps. Sebeos, the Jews, erstwhile allies of the Persians, were expelled by them from Jerusalem after the departure of the Christian prisoners, and the order was given for the damaged churches to be rebuilt; whichever version we take of this, it is the Jews who get the blame.[40] Furthermore, we cannot take the anti-Jewish accounts of the Persian capture of Jerusalem in isolation, for the same phenomena recur in the Christian texts describing Heraclius's victorious return in 630.[41] These now make the most of what they see as the punishment inflicted on the Jews by God and the Christ-loving Emperor. Not to put too fine a point on it, they gloat over the Jews. Theophanes says that the Jews were again expelled from Jerusalem;[42] Eutychius claims that many Jews were murdered by Heraclius at the instigation of the Christians, who overcame Heraclius's doubts by telling him of the Jewish aid given to the Persians and Jewish complicity in the slaughter of Christians, and promised to pray that he be forgiven for having reneged on the undertaking he had given to the Jews (*Ann.* 18.5). According to ps. Sebeos, the Jews took refuge at Edessa, where they were besieged and from where they were then expelled; the whole community would have been put to death had not the merciful Heraclius rejected the sterner advice he was given.[43] During this period came Heraclius's order that all Jews should be baptized, and shortly afterwards the Jews are said to have joined the invading Arab armies.[44] Again we encounter the theme of Jewish assistance to the enemies of the Christians, and again the motif of the expulsion of Jews from a city for their misbehaviour. As Dagron makes clear, the idea of the expulsion of Jews, especially from Jerusalem, is a theme deep with ideological overtones;[45] moreover, lurking behind these Christian narratives is the further theme of the conversion of the Jews, an idea, or perhaps rather an aspiration, that is deeply embedded in early Byzantine literature. At Tiberias, we are told, Heraclius stayed in the house of a Jew called Benjamin, the leader of the community, whom he converted and baptised; this, predictably, is the basis on which it is said that the emperor

40. Chaps. 34-35; the letter of Modestus (35) recounting the restoration of the holy places is largely couched in terms of Christian triumph over the 'envy' of the Jews. According to the *Khuzistan Chronicle*, the Jews ('who hate us' ... 'the sons of those who crucified our Saviour') had burnt churches; they were chased out and ordered to be crucified themselves when the Persian commander, Yazdin, brought it to the attention of the Sasanian king that some Jews had been digging for treasure in the church of the Holy Sepulchre and disturbing the burial of Joseph of Arimathea (trans. I. Guidi, Paris, 1903, CSCO 2, Script. Syr., 2, trans., p. 23; in this version it is Yazdin who sponsors and even pays for the church repairs – see SCHICK, *Christian Communities* [n. 2], p. 41).

41. On which see below, part II.

42. THEOPHANES, ed. de Boor, p. 328. The texts are far from being wholly independent, though their exact relationships are not easy to disentangle: see L. I. CONRAD, 'The conquest of Arwad', in *The Byzantine and Early Islamic Near East* I (n. 34), pp. 317-401. This is all the more reason for not depending too closely on their evidence here, or constructing a narrative which is in fact merely an amalgam of already tendentious sources.

43. Chap. 42, on which see HOWARD-JOHNSTON (n. 8), commentary, pp. 238-40.

44. See R. G. HOYLAND, 'Sebeos, the Jews and the rise of Islam', in *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, R. L. Nettler, ed., Oxford 1995, pp. 89-102.

45. DAGRON (n. 1), p. 29; they had also allegedly been expelled from Antioch when the patriarch Anastasius was killed (THEOPHANES, ed. de Boor, p. 296, under AD 608/9; according to *Chronicon Paschale*, s.a. 610, however, he was killed by 'soldiers').

promised to respect Jewish rights.[46] Eutychius claims that earlier the Jews of Tyre had written to their fellows elsewhere to solicit their help in a scheme to rid Jerusalem of Christians, but the same author also says that the Jews of Galilee had obtained from Heraclius a guarantee of their safety. Some Christians seem to have expected or hoped for a wholesale massacre of the Jewish population, and blamed the emperor for not doing this; the stories of 'good' Jews helped to explain why he did not. Heraclius features both as converter of Jews and as one who was willing to make deals with them, but it is the Jews themselves who must be blamed for what followed, the same emperor's decree of forced baptism for all Jews, plausibly dated to AD 632.[47] This decree, not mentioned by Theophanes, is the point of departure of the *Doctrina Jacobi* and the subject of a letter written in that year by Maximus Confessor, who was then in Carthage, to the head of one of the monasteries in Palestine.[48]

Predictably, the same Christian sources, especially ps. Sebeos and Theophanes, associate Jews yet again with the incoming Arab invaders. In ps. Sebeos's version the Jews offer an alliance, at first rejected and then accepted, of 'all the sons of Abraham' (chap. 42). Again they are given an active role. Al-Baladhuri, the Arabic chronicler of the conquest, says that the Jews of Hims (Emesa) promised the Arabs that they would not allow the Byzantines to reestablish rule over their city. When the Byzantines did take it soon afterwards the Jews had to explain how they had allowed this to happen.[49] The Christian authors are fearful about Jewish networking and possible plots; thus the *Doctrina Jacobi* gives a picture, which may or may not be reliable, of Jewish connections in the eastern Mediterranean area and alleges that the Jews of Ptolemais wrote, apparently in 633, to the Jews of Carthage telling them of the arrival of Saracens with a false prophet prophesying massacre and claiming to hold the keys of Paradise (V.16). The same text depicts Jews as having rejoiced both at the death of the Byzantine emperor Maurice and at the Persian invasion, which would, they hoped, put an end to Byzantine rule (III.12). While much of the information in the *Doctrina* looks circumstantial, and while it is a text with a much more convincing historical setting than most others of the type, we should nonthe less remember that this is a Christian text, not a Jewish one, and that like all these Christian sources it has a thick dramatic and ideological overlay.[50] The same nexus of attitudes lies behind the reporting of the famous words which we are told that the patriarch Sophronius uttered when in 638 he handed over the city of Jerusalem to 'Umar: Sophronius quoted from the book of Daniel on the abomination of desolation, words that Jesus himself had repeated and which Christians had cited for centuries in justification of the ruin of the Jewish Temple.[51] It seemed natural to Christians that Sophronius, himself the author of moving poems lamenting the loss of Jerusalem to the Persians, should speak them again on this equally momentous and bitter occasion.

46. THEOPHANES, ed. de Boor, p. 328.
47. See DAGRON (n. 1), pp. 25, 28-38.
48. PG 91, col. 445; discussion and bibliography: DAGRON (n. 1), pp. 30-31.
49. See LEDER, 'The attitude' (n. 28), p. 68.
50. DÉROCHE, 'Polémique antijudaïque' (n. 2), pp. 147-48 defends the historicity of the text.
51. THEOPHANES, ed. de Boor, p. 339: Daniel 11:31, cf. Mt. 24:15; Mk. 13:14.

All these events, from the capture of Jerusalem by the Persians to its surrender to the Arabs, are cast in the Christian sources in the context of the religious and ideological competition between Christians and Jews for appropriation of Jerusalem and its Temple. It is this almost atavistic sense of competition, with its fear of losing their three-hundred-year post-Constantinian pre-eminence, that lies behind the virulent anti-Judaism in the Christian accounts. But while this may seem a reasonable enough explanation, is it the only one?

The literary accounts are just that – highly literary and ideological. Thus the Christian lamentations of Sophronius for the fall of Jerusalem to the Persians fall within the Scriptural genre of lamentation exemplified by Jeremiah, and Strategius's account of the capture of the city is cast in similar biblical vein. This has been well observed by Wilken, writing of this account: 'following the biblical pattern of lament, he [sc. Strategius] finds cause for the disaster in the sins of Jerusalem's inhabitants, in particular certain perfidious individuals or groups'. Wilken also demonstrates the dependence of Strategius's work on biblical typology, and his adoption of a rhetorical scheme in which the Jews held a primary place.[52] The author claims to be a contemporary who experienced these events himself, but the body of his work is as much a lament as it is a historical account. The work is highly rhetorically designed – for example it casts the suffering Christians and their patriarch Zachariah in the role of the crucified Christ – and its true subject is not the historical events of the Sasanian capture, but Jerusalem itself as a Christian symbol. It is the prose counterpart of the remarkable poetic treatment given to the same events by Sophronius, and of the ideological presentations of religion and empire which are one of the central themes in the Christian anti-Jewish disputations of the seventh century. Wilken captures this feeling well: 'That "holy Jerusalem" would be laid waste was beyond belief, and feelings that few Christians fully understood came rushing to the surface for the first time.'[53] These emotions fuelled the existing Christian propensity to blame the Jews.

All sides wished to claim Jerusalem as their own. In the fourth century Constantine had re-appropriated the city from its pagan Roman identity as Aelia Capitolina, and given it a Christian identity. This implied continued exclusion for the Jews, and the Temple was deliberately left in ruins as a sign of Christian supersession. Later generations strengthened the Christian idea of the Holy Land, and the rumour that Julian intended to rebuild the Jewish Temple was greeted with near-hysteria by contemporary Christian writers such as Gregory of Nazianzus and Ephraem the Syrian. In the early seventh century the Persian capture of the city and the removal of the True Cross threatened to obliterate the Christian Jerusalem which had lasted for nearly three centuries, and the Jews, who clearly lived in significant numbers in Palestine and indeed in Jerusalem, very naturally hoped for their own return and the permanent exclusion of the Christian Byzantines. Recent research, and further archaeological discoveries, have led to the impression of a much more dynamic

52. WILKEN, *The Land Called Holy* (n. 16), p. 220, with 325-6, n. 11 on the use of biblical typology; similarly FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 2), II, pp. 137 ff.
53. WILKEN, *The Land Called Holy* (n. 16), p. 231.

Jewish presence in late antique Palestine than was formerly assumed.[54] However, in a dramatic reversal Christian rule was restored in triumph by Heraclius,[55] amid much panegyrical celebration. Heraclius returned to Constantinople, but after only a few years he was back in Syria, only to be defeated by the Arabs in 636 at the R. Yarmuk. Heraclius abandoned Syria and soon afterwards Sophronius the patriarch surrendered Jerusalem to 'Umar, another event surrounded in mythology, marking the process by which the city once again, if now more gradually, came under a different religious regime. Later in the seventh century the Syriac apocalypse of ps. Methodius focuses yet again on this same question of the deliverance of Jerusalem, now in the hands of the Muslims. The competing Jewish claim to Jerusalem is found in the *Book of Zorubbabel* and again in 'On that day'.[56] The building of the Dome of the Rock precisely on the Temple Mount in the early 690s proclaimed to all religious groups that Jerusalem the holy city was no longer a Jewish or a Christian but a Muslim city.[57] Jews and Christians alike from their opposing perspectives lamented the loss of the city, and each found others to blame.

Mention has already been made of Heraclius's attempt to order the baptism of all Jews. This was the first such law introduced by a Byzantine emperor, but on the eve of Iconoclasm Leo III followed in the same direction, and a final attempt is attributed to Basil I in the ninth century.[58] Maximus Confessor claimed that 'all' the Jews and Samaritans in North Africa had become Christian at Pentecost, AD 632,[59] a scenario which as we have seen provided the setting for the forced conversion of Jacob in the *Doctrina*. However it is clear that Jews continued as part of the population of Palestine: moreover Jews were on the whole tolerated in the later Byzantine empire.[60] It is true however that especially in the aftermath of the tense situation in the eastern provinces under Phocas, the seventh and eighth centuries, and the period of Iconoclasm, saw particularly sharp expressions of hostility in Byzantine sources.[61]

54. There is a very large literature dating from the sixth century. For a revisionist discussion of this evidence in relation to the Jewish presence in Palestine see now LEVINE, *The Ancient Synagogue* (n. 35), pp. 194-231 ('Byzantine Palestine'), with *Ancient Synagogues Revealed*, L. I. Levine, ed., Jerusalem 1981; *The Synagogue in Late Antiquity*, L. I. Levine, ed., Philadelphia 1987; *Sacred Realm: the Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, S. Fine, ed., New York 1996; *From Dura to Sepphoris* (n. 36); R. GREGG and D. URMAN, *Jews, Pagans and Christians in the Golan Heights: Greek and other Inscriptions of the Roman and Byzantine Eras*, Atlanta, Ga. 1996; C. DAUPHIN, *La Palestine byzantine: Peuplement et Populations* (BAR International Series 726), Oxford 1998.

55. Heraclius brought back the True Cross in 630, but he seems to have taken it shortly afterwards to Constantinople; see below, part II.

56. WILKEN, *The Land Called Holy* (n. 16), pp. 244-46.

57. For the evidence of Anastasius of Sinai on rebuilding on the site see B. FLUSIN, 'Démons et Sarrasins', *TM* 11, 1991, pp. 381-409; cf. also ID., 'L'esplanade du temple à l'arrivée des Arabes, d'après deux récits byzantins', in *Bayt Al-Maqdis* (n. 36), pp. 17-31.

58. Leo III: THEOPHANES, ed. de Boor, pp. 401-2, but for this and for Basil I see DAGRON (n. 1), pp. 43-45. It was also claimed later that Phocas had attempted such a measure.

59. DAGRON (n. 1), p. 31, correcting R. DEVREESSE, 'La fin d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632', *Revue des sciences religieuses* 17, 1937, pp. 25-35. The evidence for the reception of Heraclius's decree is discussed by DAGRON at pp. 32-38.

60. See e.g. S. BOWMAN, *The Jews of Byzantium (1204-1453)*, Alabama 1985.

61. For this see the excellent discussion by G. DAGRON, 'Judaïser', *TM* 11, 1991, pp. 359-80, and for the situation under Phocas, ID. (n. 1), pp. 22-28.

One thinks also of the illustrations in the ninth-century psalters, whose evidence has been discussed in detail in an important study by Kathleen Corrigan, in which Jews are crudely equated with iconoclasts and made the objects of mockery.[62] The well-known genre of Christian *Adversus Iudaeos* texts also flourished during the seventh century, as the work of Dagron and Déroche has vividly recalled, and in this literature the Jews are usually cardboard figures and their reactions stereotyped.[63] Whether this literature reflected real debate or simply expressed Christian hostility to Jews and Judaism has been much debated. Vincent Déroche argues that the threat of forced conversion made for a new and active Jewish argument against the Christians, to which Christians therefore had to find an answer, but he has to rely on the assumption of lost texts in order to do so.[64] Even if Heraclius's initiative was shortlived, this was hardly the moment for a Jewish attempt to persuade Christians that their religious beliefs were wrong. I would also wish to emphasise again that the earliest example from the period, the *Doctrina Jacobi*, for all its circumstantial detail, still has to be read against the context of other works in this genre, where we tend to find artificial confrontations between Jews and Christians, or even, as in the so-called *Trophies of Damascus*, literary topoi such as the reference to the crowd of 'Hellenes, Saracens, Samaritans, many Jews and Christians, in a word, a large number of spectators', who have a clear function in the text to act as witnesses to the triumph of the Christian argument.[65] The real objective of such literary compositions, it must be recognized, is to record conversion, and the *Trophies* ends indeed with an obviously fictionalised 'narrative' of the discomfiture of the Jews. Its conclusion is in fact the counterpart of the many Christian stories of the early Byzantine period which end, as does Theophanes's anecdote about Heraclius and the Jew Benjamin, with the conversion of a Jew.[66] We need to read the 'historical' texts which blame the Jews against this wider context; then, I believe, we will be able to accept without

62. K. CORRIGAN, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, Cambridge 1992, chaps 2 and 3, with E. REVEL-NEHER, *The Image of the Jew in Byzantine Art*, Oxford 1992.

63. For this literature see now A. KÜLZER, *Disputationes Graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*, Byzantinisches Archiv 18, Stuttgart and Leipzig 1999; *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, G. Stroumsa and O. Limor, eds., Tübingen 1996; AV. CAMERON, 'The Jews in seventh-century Palestine', *Scripta Classica Israelica* 13, 1994, pp. 74-93, and for the Syriac examples see A. P. HAYMAN, 'The Image of the Jew in the Syriac anti-Jewish polemical literature', in *"To see ourselves as others see us." Christians, Jews and "Others" in Late Antiquity*, J. Neusner and E. S. Frerichs, eds., Chicago 1985, pp. 423-41.

64. See V. DÉROCHE, 'La polémique anti-judaïque au VIe et VIIe siècle. Un mémoire inédit, les Kephalaia', *TM* 11, 1991, pp. 275-311 for a list of examples (with dates) from this period; ibid., 296 for the idea of Jewish anti-Christian debate; DÉROCHE, 'Polémique antijudaïque' (n. 2), reiterates the 'real' context of the dialogues. For Leontius of Cyprus, the hagiographer, as author of one of these works see V. DÉROCHE, 'L'authenticité de l' "Apologie contre les Juifs" de Léontios de Néapolis', *BCH* 110, 1986, pp. 655-69.

65. Ed. G. BARDY, PO 15, Paris, 1927, pp. 233-34; the terms stand for 'all peoples', or more importantly, 'all rival religious groups'. Similarly the Christian texts continue to claim that the 'whole world' is ruled by the Christian emperor.

66. For example in the edifying tales attributed to Anastasius of Sinai, and in Leontius of Neapolis's *Life* of Symeon the Fool: D. KRUEGER, *Symeon the Holy Fool. Leontius's Life and the Late Antique City*, Berkeley and Los Angeles 1996, pp. 12, 43, 122-23, 158; see also below.

difficulty the genuinely heightened religious tensions of the seventh century east, while at the same time recognising that such texts are often an imperfect guide to 'real' situations.

II. The dramatic events discussed above must also be taken in the context of the crystallisation in the same period of the cult of the Cross.[67] Naturally the capture of the relic of the True Cross by the Persians aroused strong feelings among contemporary Christians,[68] and their descriptions of this event are full of emotion. In the words of the *Chronicon Paschale,* 'the venerated wood of the cross, together with the holy vessels that were beyond enumeration, were taken by the Persians'; as Strategius puts it, '[the patriarch] Zachariah went out through Zion's gate as Adam went out from paradise'; as the procession made its way towards Jericho and the Jordan valley, the people 'began to lament with tears.'[69] Strategius's account is framed by the captivity of the Cross in its exile in Persia, which recalled the Babylonian exile, claimed by Christians as part of their own history. The fragments of the Cross were preserved in Persia in the house of a Christian wife of Chosroes, and its fame spread, causing the conversion of a Persian soldier, Magoundat, who took the name of Anastasius and who was martyred there in 628; so powerful was the Cross that Anastasius' own martyred body took on its miraculous properties, and a collection of miracle stories (though allegedly only a selection are reported) attached themselves to the account of the recovery of Anastasius' relics from Persia.[70] The Cross was handed back to the victorious Emperor Heraclius in 629 and gloriously restored by him to Jerusalem in 630 in what Mango has memorably called 'une habile mise en scène'.[71] Zachariah's successor, Modestus, produced the key to the reliquary, whereupon its contents were revealed, miraculously untouched and the relic raised aloft.[72] Mango interprets this piece of theatre as reflecting Heraclius's great design at that moment, when he was 'à l'apogée de sa gloire', of uniting Persia and Byzantium under the sign of the True Cross.[73] The day, 21 March, 630, was hailed by

67. The Cross is mentioned only once by DÉROCHE,'Polémique antijudaïque' (n. 2), at p. 156, n. 74, in relation to its association with military victory.

68. For the event see C. MANGO, 'Deux études sur Byzance et la Perse sassanide', *TM* 9, 1985, pp. 91-118, at pp. 113-14, and for the importance of the theme in the texts, FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 2), II, pp. 129-71. In Constantinople, reactions to the shock were somewhat lessened by the immediate despatch by Nicetas of the Passion relics of the sponge and the spear, the former in time to feature in the feast of the Elevation of the Cross on 14 September: *Chronicon Paschale*, s.a. 614.

69. See WILKEN, *The Land Called Holy* (n. 16), p. 221; SOPHRONIUS, *Anacr.* 20, ed. Gigante, pp. 123-27, is even more emotional (cf. DONNER, *Die anakreontischen Gedichte* [n. 4], p. 33, a 'hymn').

70. Ed. and trans. by FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* (n. 2), I; see also ibid., p. 85 for the story of the sons of Yazdin who bribed Anastasius's Jewish (sic) executioners. See also above, n. 40 for the function of Yazdin in the texts as pro-Christian and anti-Jewish.

71. Ps. SEBEOS, chaps. 40-41, cf. MANGO, 'Deux études' (n. 68), p. 113; cf. ID., 'The Temple Mount, AD 614-638' (n. 36), p. 6; A. FROLOW, *La relique de la vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte,* Paris 1961, pp. 63.

72. FROLOW, *La relique* (n. 71), p. 190; cf. ID., 'La vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse', *REB* 11, 1953, pp. 88-105.

73. 'Deux études' (n. 68), pp. 114, 117; however the emergence of a relic intact when its case is opened is also a topos of such stories.

Sophronius and by the poet George of Pisidia in Constantinople.[74] In Mango's memorable words, the triumphal restoration was meant by the emperor 'to be a cosmic event, a ganglion of supernatural history'.[75] Thus the Christian accounts of the 614 sack and the 630 recovery of Jerusalem revolve round two axes: the Cross and the Jews. But the Christian recovery of Jerusalem was shortlived. All pales thereafter in comparison with this climactic moment. According to ps. Sebeos, when Jerusalem surrendered to the Arabs very soon afterwards, the Cross had already been sent to Constantinople for safety,[76] but its history in the next centuries fades into obscurity.[77]

Also relevant to these events are the liturgical feasts of the Cross. Besides that of the Elevation of the Cross on 14 September there were feasts of the Cross during Holy Week and during the third week of Lent; the latter (the Veneration of the Cross, which seems to have replaced the Holy Week celebration) is described later in the tenth century in the Book of Ceremonies, and was nearest in date to the date given for the restoration of the Cross by Heraclius.[78] It is always difficult to trace the development of specific liturgical feasts, and the feasts of the Cross are no exception. But it is clear that the celebration of the Elevation of the Cross on 14 Sept. now developed more fully as a major feast. It is described in the *Book of Ceremonies* and the *Typikon* of the Great Church, and often illustrated in Byzantine art, especially in the post-iconoclastic illuminated psalters.[79] Its associations are with victory, as in the Theodore Psalter, where it is associated with Ps. 98:5 'Exalt ye the Lord our God and worship at his footstool'.[80] So also George of Pisidia memorably begins his poem on the restoration with the words 'Dance, Golgotha', for Heraclius's victory has brought back the Cross to its rightful place (*In Rest. S. Crucis* 1). The two key elements of veneration (*proskynesis*) and victory were expressed respectively in the feasts of the Veneration and the Elevation of the Cross; the victory is both actual, in direct reference to actual or hoped for Byzantine military victory, and symbolic, in relation to the sense of the victory of the Christian faith throughout the world.

Attitudes to the Cross as relic are well illustrated in a passage in Gregory of Tours concerning a fragment of the True Cross sent to the convent of St. Radegund at Poitiers by Justin II. Again the relic produced miracles, including the emission of a

74. SOPHRONIUS, *Anacr.* 18, ed. Gigante, pp. 114-17; GEORGIUS PISIDES, *In Rest. S. Crucis*, ed. G. PERTUSI, *Giorgio di Pisidia, Poemi I. Panegirici Epici*, Ettal 1959, pp. 225-30, with commentary.

75. MANGO, 'The Temple Mount' (n. 36), p. 6.

76. Ps. SEBEOS, chaps. 41, 42; cf. THEOPHANES, ed. de Boor, p. 337 (for the date see MANGO-SCOTT [n. 9], ad loc.); NICEPHORUS, *Breviarium*, ed. de Boor, chap. 18 (sent to Constantinople after its return to Jerusalem); FROLOW, *La relique* (n. 71), pp. 63, 193; other stories grew up about individual fragments, ibid., pp. 191-93. FROLOW, p. 63 ff., rightly points out that one must not think of a single object but of several, or more likely numerous, fragments.

77. See recently B. FLUSIN, 'Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople', *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, Paris 2001, pp. 20-31, at pp. 24-26.

78. FROLOW, *La relique* (n. 71), p. 192; cf. p. 238.

79. *Chronicon Paschale* s.a. 614; *ODB* s.v. 'Cross, Cult of the' (R. TAFT and A. KAZHDAN); C. WALTER, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982, e.g. pp. 62 (*Vat. gr.* 1156, 11c.), 154 (Menologion of Basil II, Theodore psalter).

80. For the military assocations see N. THIERRY, 'La culte de la croix dans l'empire byzantin du VIIe siècle au Xe dans ses rapports avec la guerre contre l'infidèle. Nouveaux témoignages archéologiques', *Rivista di Studi Bizantini e slavi* 1, 1981, pp. 205-28.

fountain of light: 'I gazed in awed wonder and was silent, and ever since I have preached the power of the adorable Cross' (*Gloria Mart.* 5). Gregory also refers to a regular adoration of the relic of the Cross which took place on Wednesdays and Fridays in Jerusalem. But the veneration of the Cross now became problematic, and in the seventh-century Greek texts the wood of the Cross is regularly cited as a created object whose veneration might give rise to the charge of idolatry. It is the Cross as a physical object that is emphasized, not the figure of Christ on the Cross or, in general, the crucified Christ. The crucifixion is indeed depicted in the late sixth century in the Rabbula Gospels, and on ampullae or reliquary art, mostly on small objects from the east, and showing Christ clothed in a dark tunic, and it has been suggested that these may be representations of large-size monumental portrayals at the holy places.[81] But in general crucifixion does not yet appear as a major theme in Byzantine art. Instead in the seventh-century texts we have frequent reference to the Cross specifically as 'the wood'. The processional crosses known from the seventh century, or referred to in the texts,[82] are also plain crosses, without the figure of Christ. It is the materiality of the crosses as used by Christians in their everyday religious life that Christians in this period seek to defend against the suspicion of idolatry, and not surprisingly it is the Cross itself, in the form of the fragments in Jerusalem, which is at the centre of attention. In several of the Christian anti-Jewish dialogues and other works of the seventh century, Jews are envisaged as questioning Christian veneration of the Cross.[83] The *Doctrina*'s reply takes the form of a florilegium of texts in defence of the veneration of the Cross, as we also find in the *Apology* of Leontius of Neapolis, perhaps of the 660's. It is the Cross first and foremost which as a created object is taken to be in need of defence against the suspicion of idolatry. The standard counter-argument cites Jewish prototypes of material or created objects which receive veneration: the ark, the tabernacle and the cherubim, the burning bush.[84] As the discussion develops, the relative merits of the Cross and other symbols of the Passion are debated. By the second half of the seventh century, with the *Apology* of Leontius, the Cross has been joined in these texts by religious images. The two are always linked in the iconophile texts, and in the Acts of the Second Council of Nicaea (787), veneration of the Cross is defended together with the veneration of icons: 'even without a prayer of sanctification we revere the form of the life-giving Cross. The very form of it is sufficient for us to receive sanctification.... the iconoclasts say [idly] that the cross and the holy utensils are common and worthless'.[85] A crucial question during the iconoclastic period, therefore,

81. M. H. SHEPARD, Jr., 'Christology: a central problem of early Christian theology and art', in *The Age of Spirituality: a Symposium*, K. Weitzmann, ed., New York 1980, pp. 101-20, at pp. 112-13; A. GRABAR, *Ampoules de Terre Sainte (Monza, Bobbio)*, Paris 1958.

82. *ODB*, s.v. 'Cross, Processional'; cf. 'The Cross in Everyday Life'.

83. E.g. *Doctrina*, 34; see further DÉROCHE, 'La polémique anti-judaïque' (n. 2), pp. 290-93.

84. The argument is best developed by John of Damascus and in the Acts of II Nicaea; cf. L. BRUBAKER, 'Icons before iconoclasm?', in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo*, 3-9 aprile 1997, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 45, Spoleto 1998, pp. 1214-54, at pp. 1249-50.

85. MANSI, 269D-E; cf. 357D-E: the objections of the iconoclasts, like those of 'Jews, Hagarenes and other infidels' are to 'the holy form of the cross, to venerable icons and to sacred objects dedicated

as also in relation to images, was that of the kind of veneration that could rightly be given to the Cross. At the Lenten feast of the Veneration of the Cross such adoration did in fact take place, and in its later form this feast reflects the resolution of this issue; even more strikingly, the September Exaltation of the Cross also incorporated acts of explicit veneration.[86] Moreover it is still the 'precious wood' of the Cross, not the depiction of the crucified Christ, that is venerated. Given such a heightened feeling, Christians could not allow that the Cross itself could stay in Arab-ruled Jerusalem; Heraclius must therefore take it to Constantinople but there it remained mysteriously hidden during the iconoclast period. Both sides during the iconoclast controversy would claim it as their own, but the Cross itself was apparently not to be seen.

As for the association of the Cross with victory, this was reinforced by the practice of carrying crosses in procession or in war.[87] It also provides the context for a surviving homily by a certain Pantaleon on the exaltation of the Cross, perhaps of this period,[88] and remained a main theme in later homilies and hymns. By extension the Cross acquired a cosmic role as a universal trophy of victory. The homily of Pantaleon opens with a defence of the veneration given to the Cross by Christians; 'let us say to the enemies of the Cross: "do not refuse to venerate it (*proskynein*) when through it Christ is glorified ..." ' The author goes on to use images of creation, growth and increase; the Cross fills the whole world with God's salvation. In the encomium on the Cross by one Alexander the Monk, the power of the Cross imbues the whole world, and is reflected in the whole of creation.[89] The same theme appears later in the seventh century in Syriac apocalyptic – if the Christian empire stands by the Cross, it will be victorious.

Against this rich context, Anna Kartsonis has explored the development of representations of Christ on the Cross in visual art, and has linked it to contemporary theological debates about the suffering of Christ.[90] It was however the simple display and processional use of crosses by Christians to which the Umayyads objected in the late seventh century.[91] The representation of the Jews in seventh-century Christian texts, even about the historical invasions of Palestine, is surely implicated with this

to God' (trans. SAHAS). See also J. MOORHEAD, 'Iconoclasm, the Cross and the imperial image', *Byz.* 55, 1985, pp. 165-79.

86. WALTER, *Art and Ritual* (n. 79).

87. The association began with Constantine; cf. also THIERRY, 'La culte de la croix' (n. 80).

88. Ed. F. HALKIN, 'Un discours inédit du moine Pantaléon sur l'élévation de la Croix, *BHG* 427p', *OCP* 52, 1986, pp. 257-70.

89. PG 87/3, col. 4016-88; for the date (not as early as thę sixth century), see A. P. KAZHDAN, "Constantin imaginaire": Byzantine legends of the ninth century about Constantine the Great', *Byz.* 57, 1987, pp. 196-250, at pp. 199-200.

90. A. KARTSONIS, *Anastasis. The Making of an Image*, Princeton 1986; see also J. R. MARTIN, 'The dead Christ on the cross in Byzantine art', in *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend Jr.*, K. Weitzmann, ed., Princeton 1955, pp. 189-96; K. CORRIGAN, 'Text and image on an icon of the crucifixion at Mount Sinai', in *The Sacred Image East and West*, R. Ousterhout and L. Brubaker, eds., Illinois Byzantine Studies 4, Urbana, Illinois 1994, pp. 45-62.

91. G. R. D King, 'Islam, Iconoclasm and the declaration of doctrine', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48, 1985, pp. 267-77; S. H. GRIFFITH, 'Images, Islam and Christian icons. A moment in the Christian/Muslim encounter in early Islamic times', in *La Syrie de Byzance à l'Islam, VII*[e]*-VIII*[e] *siècles*, P. Canivet and J.-P. Rey-Coquais, eds., Damascus 1992, pp. 121-38.

further set of associations. At times this is made explicit in the texts: thus when the Cross has been restored, George of Pisidia exhorts the Jews to 'give up their ancestral unbelief' (*apistia*) (*In Rest. S. Crucis*, 25-26). Modestus's letter as reported by ps. Sebeos refers to the 'slayers of the Lord and Jews' and likens the suffering of the Christians at the hands of the Persians in 614 to those of Christ (chap. 35). That it was a very short step from the theme of the Cross to an association with the Jews, was made abundantly clear both in the debates at II Nicaea and in the illustrations in the ninth-century psalters. It was an equally short step from the Cross to Constantine, and a further piece of evidence helps to underline the connections. In two Syriac poems on the finding of the Cross recently translated by Sebastian Brock,[92] attention is given to the liturgical feast of the Invention of the Cross, to the role of Constantine, who features in a dialogue with his soldiers and attendant priests, and to the alleged role of Jews in the finding of the Cross. Elsewhere too in the large literature which accumulated about Constantine, Helena and the finding of the Cross, especially in the so-called *Life* or *Acts* of Sylvester, we find Constantine and his mother in symbolic dialogue with Jews.[93] There is no space to go further here, and no need to repeat well-known material; to conclude this section it will be enough to recall on the one hand the role given to the Cross by the iconoclasts, and on the other the striking upturn in contemporary interest in Constantine and the finding of the Cross.[94]

III. We must ask therefore whether the immediate context of the loss of Jerusalem is sufficient to explain what often seems to be the gratuitous blaming of Jews in the Christian sources, or whether a straightforward reading across from the Christian texts to a religious and historical 'reality' is the right approach. The emotions aroused by the capture of the True Cross form part of the explanation. But a number of historians have already discussed what appears to have been a wider and rising anti-Jewish feeling, evident not only in the eastern sources but in seventh-century Byzantium generally. It is not only that the Jews feature in this way in the accounts of the Persian invasion; the same applies to the Arab conquests and also to the accounts of the urban riots in eastern cities at the end of the reign of Phocas, in which Jews feature as disruptive and prone to rebellion.[95] As we saw, Theophanes

92. S. Brock, 'Two Syriac poems on the Invention of the Cross', in *Lebendige Überlieferung. Festschrift für H.-J. Vogt*, N. el-Khoury, H. Crouzel and R. Reinhardt, eds., Beirut/Ostfildern 1992, pp. 55-82; the Syriac and Latin manuscripts belong to the sixth-century and early seventh centuries, while the earliest Greek one is later, but probably the Greek version was in fact the original. I am grateful to Sebastian Brock for providing me with a copy of this article.

93. For this complex see S. Lieu, 'From history to legend and legend to history. The medieval and Byzantine transformation of Constantine's *Vita*', in *Constantine. History, Historiography and Legend*, S. N. C. Lieu and D. Montserrat, eds., London 1998, pp. 136-76, at 138-39. The Syriac version of the legend of the finding of the Cross also has a strongly anti-Jewish content: see Han J.W. Drijvers and Jan Willem Drijvers, *The Finding of the True Cross. The Judas Kyriakos Legend in Syriac*, Louvain 1997 (CSCO 565, Subs. 93).

94. So also Av. Cameron, 'Byzantium and the past in the seventh century: the search for redefinition', in Ead., *Changing Cultures in Early Byzantium*, Aldershot 1996, no. V, at pp. 261-65.

95. Olster, *The Politics of Usurpation* (n. 26); Id., *Roman Defeat* (n. 26), with Av. Cameron, 'Byzantines and Jews' (n. 26).

writes in similar terms of their alleged role in the murder of the patriarch Anastasius of Antioch.[96] But in addition, so many other kinds of work, homilies and hagiography included, contain, as it seems almost gratuitously, passages attacking and insulting Jews, that unpleasant though they may be, such sentiments can be regarded as simply routine in the Christian literature of the time. It is not difficult to find examples from the period which will illustrate this very easily: such passages appear, for example, in Sophronius's Christmas homily of 634[97] and in the seventh-century *Lives* of Symeon the Fool and John the Almsgiver by Leontius. Anastasius of Sinai's *Hodegos* and John of Damascus's *Orations* in defence of images can also be cited in this connection, as can the Acts of II Nicaea.[98] Jews are constantly included in stories about the Virgin or her miraculous images in order to point to the intercessionary power of the Virgin or her role as guarantor of orthodoxy.[99] One of the objects of Andrew of Crete's four homilies on the birth of the Virgin is the demonstration of the *apistia* of the Jews.[100] The discomfiture of Jews serves to demonstrate the superiority of Christianity: thus they feature in the same exemplificatory way in homilies on the Dormition,[101] as also in four of the tales which accompanied the lists of wonder-working images which took shape during and after the period of iconoclasm.[102] The earlier story of the Theotokos's intervention in the case of the Jewish glass-blower and his son, told by Evagrius (*HE* IV.36) and Gregory of Tours (*Gloria Mart.* 9), belongs in a similar category.[103] Perhaps from the same period as the icon-lists, a Jew features in the interesting *narratio* set in the reign of Heraclius, which explains the curious term *antiphonetes* attached to a famous icon of Christ at Chalkoprateia in Constantinople; here again the Jew is converted and even ordained priest with his two sons as deacons.[104] The list could easily be extended. It is perhaps enough to refer here finally

96. THEOPHANES, ed. de Boor, p. 296, cf. n. 45.

97. Noted without further comment by DÉROCHE, 'Polémique antijudaïque' (n. 2), p. 159, n. 90.

98. See also DÉROCHE (n. 1), pp. 267-69; CAMERON, 'Byzantines and Jews' (n. 26), pp. 267-69.

99. See for a substantial discussion SHOEMAKER, ' "Let us go and burn her body"' (n. 25).

100. See C. ANGELIDI, 'Andrew of Crete: homilies on the nativity of the Theotokos: a reading', in *Enthymesis. N. M. Panagiotakis*, S. Kaklamanes, A. Markopoulos, J. Mavromates, eds., Heraklion, 2000, pp. 1-11 (in Greek).

101. E.g. JEAN DAMASCÈNE, *Homélies sur la Nativité et la Dormition*, II, 13, ed. P. Voulet, SC 80, Paris 1961: a Jew tried to upset the bier on which the Virgin's body was being carried through Jerusalem, and his hands were miraculously cut off, but equally miraculously restored when he repented and was converted. The story, part of the earliest version of the *Transitus Mariae*, also appears in GERMANOS, *Hom. II* on the subject: see BRIAN E. DALEY SJ, *On the Dormition of Mary. Early Patristic Homilies*, Crestwood, NY, 1998, pp. 7, 176 'a certain foolish member of the unbelieving Jewish people – for they are a "vanity of vanities", always giving offence and always ready for a quarrelsome argument...'; SHOEMAKER, ' "Let us burn her body"' (n. 25), pp. 789-90 ('This episode appears in every early Dormition narrative but two'). Shoemaker emphasises the intimate connection between the Theotokos and the theme of the Jews: see pp. 795-98.

102. See J. MUNITIZ, 'Wonder-working icons and the letter to Theophilus', in *Conformity and Non-conformity in Byzantium*, Papers given to the Eighth Conference of the Australian Association for Byzantine Studies, L. Garland, ed., (=*Byz.Forsch.* 24, 1997), pp. 15-23.

103. Cf. the different story, but also concerning a Jewish glassblower, in Leontius's *Life of Symeon the Fool*, noted by KRUEGER, *Symeon the Holy Fool*, 122.

104. See the discussion by P. MAGDALINO, 'Constantinopolitana', in *ΑΕΤΟΣ. Studies in Honour of Cyril Mango*, I. Ševčenko and I. Hutter, eds., Stuttgart and Leipzig 1998, pp. 220-32, at pp. 220-27.

to the appearance of Jews in the miracle collections of the early Byzantine period, where again the invariable success of the saint in question in achieving their cure and usually their baptism is clearly included in order to demonstrate the evident truth of Christianity. Thus in the *Miracles* of Cosmas and Damian from Constantinople a Jewish woman is cured of cancer after being ordered apparently paradoxically by the saints to eat pork; after some byplay in the text she does so, and is cured and subsequently baptised.[105]

These incidences, chosen almost at random, demonstrate the willingness on the part of Christian writers to use the literary image of the Jew to point their own ideological lessons. Such references, which have little to do with historical reality, testify to a habit of writing that was deeply embedded in contemporary texts of all kinds. Admission of the pervasiveness of the phenomenon does not prevent us from recognizing that at various times there might be real tensions between Jews and Christians. But the tone could easily become unpleasantly aggressive. In the seventh century even Maximus Confessor, who was at the time in North Africa, resorted to crude anti-Jewish statements and insinuations, referring for instance to the alleged joy of the Jews at the Arab conquests, for which he blames them directly.[106] On one level, therefore, our authors are continuing a tendency already very well established and for which there were many precedents. Other explanations are possible: John Haldon for example interprets the general phenomenon as it appeared in the seventh century as a defensive reaction from a society in retreat;[107] and David Olster has produced a version of the same thesis which ties in the literary texts to the background of defeat.[108] These are functionalist explanations based on changing social conditions. Gilbert Dagron has brilliantly analysed the psychological and in a sense intellectual background to the common accusation of behaving like Jews, *judaïser*, during the seventh and eighth centuries, an accusation whose force can only be understood against a context of profound hostility.[109] Given the exemplificatory role of the Jew in early Byzantine thought and writing, to accuse someone of behaving like a Jew was as tempting as it was serious, and for the iconophiles to place iconoclasts in this category was serious indeed. It is no accident that the *Adversus Iudaeos* literature seems to have enjoyed a resurgence in the seventh century, or that it is in precisely here that increased sensitivity about Christian religious images surfaces. At the same time there are factors at play that are more internal to Christian theology. In a broad spectrum of types of Christian writing, orthodoxy was defined in terms of what it

---

The story is a development of one told in the *Life* of John the Almsgiver, and had a long later history; it may itself be later, but Magdalino is inclined to place its origin in the reign of Heraclius and to regard it as based on a grain of truth (cf. 223), arguing partly from the context of Heraclius's decree ordering the conversion of Jews.

105. *Mir.* 2, ed. L. DEUBNER, *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig and Berlin 1907.

106. *Ep.* 14, PG 91, col. 540A; see C. LAGA, 'Judaism and the Jews in Maximus Confessor's works: theological controversy and practical attitudes', *BSl.* 51, 1990, pp. 178-83; DÉROCHE, 'Polémique anti-judaïque' (n. 2), p. 159, finds this 'mysterious'.

107. J. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture,* Cambridge 1990, pp. 337-48 ('introversion').

108. OLSTER, *Roman Defeat* (n. 26).

109. DAGRON, 'Judaïser' (n. 61).

was not, by reference to Jews on the one hand and heretics on the other. At times, as in with the iconoclasts, the two associations were combined.

It is also possible to view the topic of Christian blame of Jews in the early seventh century in the context of the much wider issue of interpreting Christian/Jewish relations, and the origins of Christian hostility towards Jews. Following the contention of Marcel Simon's *Verus Israel* (originally published 1948 and therefore reflecting a different context indeed),[110] that a vigorous Jewish proselytising activity lay behind the attitude taken in the Christian texts, one is tempted to ask whether this Christian hostility to Jews in our period was in fact a reaction to real Jewish provocation or hostility from the Jewish side. Do the *Adversus Iudaeos* texts indeed reflect an active Jewish engagement with Christianity? Were Christians actively Judaizing in this period? How numerous and important were Jews in this period as an element of the local population? Nicholas de Lange has discussed the surprising (to us) lack of historical writing by Jews in Byzantium in the seventh century and later, the lack of substantial evidence about Jews from Jewish sources which effectively lasts until the Cairo Geniza documents enable us to know more about Byzantine Jewish life.[111] Little is known of the circumstances in which these *Adversus Iudaeos* texts were read or performed, or of the audience which they reached aside from their reception in other texts of the same type, and this is particularly evident when it is viewed in comparison with the ample indications available for religious debate, controversy and performance in late antiquity.[112] But in general the dialogue seems to have been an internal one. De Lange concludes that Jews did not themselves retaliate directly in debate with Christians, though the circumstances of Byzantine rule are sometimes reflected in Jewish genres such as *midrashim* and apocalyptic. It is possible to put a more positive case;[113] however, in the case of the Christian/Jewish disputation texts, we can perhaps conclude that in our period few if any 'real' dialogues took place, and that these Christian works are in most cases religious and ideological in purport, just as for the earlier periods, opponents of Marcel Simon's position from Harnack onwards have denied the notion of active Jewish proselytising and looked to Christian writings themselves for explanations of hostility to Jews and Judaism.[114]

110. M. SIMON, *Verus Israel*, Paris 1948, 1964 (with postscript by the author).

111. N. DE LANGE, 'Jews and Christians in the Byzantine empire: problems and prospects', in *Christianity and Judaism*, D. Wood, ed., Studies in Church History 29, Oxford 1992, pp. 15-32; see also HOYLAND, *Seeing Islam* (n. 10), 448-51.

112. For this see R. LIM, 'Christian triumph and controversy', in *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, G. W. Bowersock, P. Brown and O. Grabar, eds., Cambridge, Mass. 1999, pp. 196-218; ID., *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley and Los Angeles 1995. There are very few external indications of Jewish-Christian debate to set against the texts themselves.

113. So LEVINE, *The Ancient Synagogue* (n. 35), pp. 194-231.

114. See recently M. S. TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden 1991, also M. GOODMAN, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994. The debate is an old one: in the course of a lengthy discussion, SHOEMAKER, ' "Let us burn her body"' (n. 25), pp. 779-88, claims that while there is disagreement as to Jewish proselytising in earlier centuries, 'there is near unanimity' for the post-Constantinian period 'concerning the existence of both Jewish proselytism and Christian Judaizers' (p. 780); like Déroche he sees OLSTER, *Roman Defeat* (n. 26), as 'ignoring' the real contacts between Jews and Christian in favour of a constructionist approach in which the Jew is a mere literary device.

Our texts belong in fact in the long history of Christian anti-Judaism, with its roots in the earliest phase of Christianity itself.[115]

Tiberias continued into the Islamic period as a centre of Jewish learning,[116] and the ample evidence of synagogues continues to increase,[117] though what this implies in numerical terms for the Jewish population is more doubtful.[118] But *pace* Déroche there is little actual evidence to suggest that the Jews took on Christians in debate; equally, there seems to be little evidence aside from the texts we have reviewed to suggest that Christians were under threat from Jews in this period. Allow as we may for the immediate issue of the Persian invasion, the reasons for the prevalent Christian hostility expressed in literary texts must also lie within the Christian tradition itself. The loss of Jerusalem, and with it the prospect of a Jewish return to the Temple Mount, indeed made the brief period of the Persian invasion in Palestine especially critical, but the blaming of Jews was a phenomenon which went far deeper in Byzantine literature.

Did the Christian sources similarly 'blame' the Muslims for the Arab conquest which came so soon afterwards? A feature of the early Islamic period in Palestine is the lack of Christian awareness of the invaders as the bearers of a new religious system. Not until the later seventh century in the Greek texts is there much awareness of Islam as a specific system, and even then such awareness is slow to develop.[119] Some Syriac texts from the late seventh century suggest a growing realization that Muslim rule was here to stay, and John of Damascus in his work on heresies in the eighth century has a fair idea of Islamic teachings.[120] But Christian/Muslim dialogues as such are late in developing, and meanwhile the writings against Jews continue unabated. Some historians have argued that these works, ostensibly directed against Jews, were in fact covert attacks on Islam.[121] I cannot see any reason for thinking this. The difficulty that anti-Jewish writing continues after the Arab conquest, while

115. Out of a large literature see J. G. GAGER, *The Origins of Antisemitism, Attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York 1983; *Anti-Judaism in Early Christianity 2: Separation and Polemic*, S. G. Wilson, ed., Waterloo, Ont. 1986; A. T. DAVIES, *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, New York 1979; *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, G. Stanton and G. G. Stroumsa, eds., Cambridge 1998. For the 'construction' of Jewish separateness in early Christian literature see in particular J. LIEU, *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edinburgh 1996.

116. Stefan C. REIF, 'Aspects of medieval Jewish literacy', in *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, R. McKitterick, ed., Cambridge 1990, pp. 134-55.

117. WILKEN, *The Land Called Holy* (n. 16), pp. 194-202.

118. G. ALON, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 CE)*, Eng. trans. G. LEVI, Jerusalem 1984, II, p. 757 (in a conclusion reconstructed from earlier notes kept by Alon), supposes that Jews and Samaritans outnumbered Christians at the time of the Arab conquests; this seems unlikely. BOWERSOCK, 'Polytheism and monotheism' (n. 5), argues for a varied population in the early seventh century, including pagans.

119. For perhaps the first awareness of Quranic teaching from a Christian writer see S. GRIFFITH, 'Anastasios of Sinai, the *Hodegos* and the Muslims', *Greek Orthodox Theological Review* 32, 1987, pp. 341-58.

120. On the final chapter, dealing with Islam, see JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam*, ed. R. le Coz, Paris 1991 (SC 383).

121. So OLSTER, *Roman Defeat* (n. 26); contra, DÉROCHE, 'Polémique antijudaïque' (n. 2), cf. p. 160; also CORRIGAN, *Visual Polemics* (n. 62), pp. 60-61.

Islam only emerges as a theme at a comparatively late stage can be answered very simply if we are prepared both to give sufficient weight to the Christian habit of blaming the Jews, and to account for the gap by recognising that Islam took time to be formulated as a system. Meanwhile Christian blame of the Jews not only remained a major item on the Christian literary agenda but also became a central theme in the debates over iconoclasm. The habit of centuries was too ingrained for it to be given up when historical circumstances had changed, and the utility of the trope was too seductive for Christian writers to resist. In our texts this blame most often takes the form of stock allegations against Jews; at other times Jews and Judaism constitute themes which are exploited so as to play a defining role in Christian theological formulations. For their own reasons modern scholars are not comfortable with either type. Against this context the seventh-century invasions and above all the capture of Jerusalem provided an enormous challenge. As we have seen selectivity and distortion were deployed in contemporary and modern accounts alike in order to arrive at a version of events congenial to the writer. In such circumstances there is no place for a simple either/or choice between adopting the hypothesis of literary construction on the one hand or 'believing the sources' on the other.

L'ABANDON DE LA COMMUNION DANS LA MAIN (IVᵉ-XIIᵉ SIÈCLES)

par Béatrice CASEAU

Summary : Communion was received in the hand during the fourth century. Ecclesiastical sources from Syria and Palestine reveal how the faithful were encouraged to sanctify their senses with the Bread and Wine consecrated on the altar. However, beginning in the seventh century, communion in the hand receded and spoons or other receptacles were used to avoid direct contact between the faithful's hands and the Eucharist. This paper explores some of the reasons for this change.

Cet article se propose d'étudier le changement dans les gestes de la communion entre le IVᵉ et la fin du XIIᵉ siècle, particulièrement en Syrie et en Palestine, régions pour lesquelles il existe des sources sur le sujet[1]. L'accès à la table eucharistique tout comme les gestes de la communion ont connu d'importantes transformations entre Antiquité et Moyen Age. Tandis qu'au IVᵉ siècle se développe une théologie de la sanctification des sens par contact direct avec l'eucharistie, accompagnée d'une intense sacralisation des espèces consacrées, les prédicateurs se plaignent d'une baisse de la fréquence de la communion chez les laïcs. Deux conceptions opposées des effets de l'eucharistie sont proposées aux fidèles durant cette époque : mystère effrayant, à prendre avec précaution, l'eucharistie est aussi une médecine de l'âme et du corps. Dans un cas, les pécheurs sont invités à s'abstenir, dans l'autre, ils sont invités à soigner leurs plaies par ce remède efficace. On constate qu'à partir du VIIᵉ siècle, un changement intervient dans le mode de réception de l'eucharistie en Orient comme en Occident. Les pasteurs de la fin de l'Antiquité recommandaient une communion régulière et relativement fréquente du moment que la préparation nécessaire fût respectée[2]. Mais

1. Je tiens à remercier chaleureusement J. Beaucamp, J. Chevallier, M.-H. Congourdeau, A. Papaconstantinou, M. Perrin, C. Zuckerman qui ont tous généreusement contribué à ce travail en donnant de leur savoir et de leur temps.

2. E. DUBLANCHY, « Communion eucharistique (fréquente) », *DTC*, III, 1, Paris 1923, col. 515-552 ; J. DUHR, « Communion fréquente », *DS*, II, Paris 1953, col. 1234-1292 ; A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*, Münster 1973 ; R. TAFT, « The Frequency of the Eucharist Throughout History », *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Washington 1984 (Rome 1997²), p. 87-110 ; D. CALLAM, « The Frequency of the Mass in the Latin Church ca. 400 », *Theological Studies* 45, 1985, p. 615-626 ; J. PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Century*, Washington 1995, p. 239-253.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 79-94.

les fidèles ne se sentaient pas dignes de l'eucharistie. Avec une certaine diversité régionale, cette époque fut celle d'une baisse de la communion pour les fidèles et d'un changement dans le mode de réception de la communion. Le respect porté à l'eucharistie fit paraître impure la main des laïcs, jugée indigne de tenir directement le pain consacré. R. F. Taft a attribué ce changement à une sévérité accrue des prédicateurs du IVe siècle qui ont clairement mis en garde les laïcs de ne prendre l'eucharistie qu'avec précaution[3]. Le but de cet article est d'explorer quelques hypothèses sur les raisons du changement. L'abandon de la communion dans la main reflète-t-il un changement anthropologique ? La main qui naguère était jugée digne de porter le Corps du Christ est-elle devenue impropre à ce contact avec le divin ? Faut-il plutôt voir dans ce changement un reflet des modifications intervenues dans la façon de consacrer le vin, en y ajoutant une parcelle de pain consacré ?

I. Le contact sanctifiant

C'est au IVe siècle qu'apparaissent chez les auteurs syriens et palestiniens des textes explicites sur la manière de recevoir les espèces consacrées. Les fidèles sont invités à sanctifier leur corps, et en particulier leurs sens, par un contact direct avec le pain consacré déposé dans la main. Avant de porter ce pain consacré à leur bouche, ils sont conviés à profiter pleinement de ce contact privilégié. Aphraate (†ca. 345) est l'un des premiers à évoquer les fidèles qui prennent le corps du Christ et le portent à leurs yeux[4]. Ephrem (ca. 306-373) nous fait connaître le rituel du baiser donné à la parcelle de pain tenue dans la main. Il parle sans doute de l'eucharistie lorsqu'il chante la perle déposée dans le creux de la main et servant de médicament pour la vie[5]. Il invite les fidèles à prendre dans leurs mains ce remède de vie qui est caché dans le pain[6], et à l'embrasser[7]. L'attitude corporelle de respect ainsi que la position des mains nous sont révélées par Théodore de Mopsueste (ca. 350-ca. 428) qui explique au fidèle comment il doit se présenter, le regard baissé et les deux mains étendues, devant le prêtre qui distribue l'eucharistie : « C'est la (main) droite qu'on étend pour recevoir l'oblation qui est donnée, mais sous elle on place la gauche. (...) Il faut te présenter avec beaucoup de crainte et une grande charité, eu égard à la grandeur de ce qui est donné. (...) Quand en tes propres mains tu l'as reçu, tu adores le corps. (...) Avec un amour grand et sincère, tu y attaches tes yeux, tu le baises »[8]. Théodore compare l'eucharistie au charbon ardent d'Isaïe 6: 3-7 que le Séraphin craint d'approcher et saisit avec une pince, pour souligner la supériorité des fidèles

3. R. F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. V, The Precommunion Rites*, Rome 2000, p. 130 et 179.

4. Aphraate le Sage persan, *Les exposés*, 20, 8, trad. M. J. Pierre, SC 359, Paris 1989, p. 795.

5. F. Graffin, « Les Hymnes sur la Perle de saint Ephrem », *Orient Syrien*, XII, 2, 1967, p. 129-149, en particulier p. 132 et 146.

6. Ephrem, *Hymne sur l'Église*, 13, 20, éd. E. Beck, CSCO 198, Scr. Syri, 84, Louvain 1960, p. 33.

7. Ephrem, *Hymne sur la Virginité*, 26, 4, trad. K. E. Mc Vey, New York 1989, p. 378 : « Il (le Christ) enseigna à son Église à embrasser d'une façon pure son corps tout sanctifiant ».

8. Théodore de Mospueste, IIe homélie sur la messe, 27-28, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561*, trad., introd. et index par R. Tonneau, en coll. avec R. Devreesse, Cité du Vatican 1949, p. 577-579.

sur les anges : les fidèles peuvent en toute confiance recevoir en leurs mains ce charbon ardent qu'est le pain consacré[9]. On trouve dans les homélies de Théodore de Mopsueste l'ensemble des gestes qui seront repris et commentés dans les sources ultérieures : la station debout, une attitude corporelle empreinte de respect, le regard, la position des mains, le baiser auquel s'ajoute la prière adressée au Christ tenu dans la main et désormais proche du fidèle. Tous ces auteurs invitent le fidèle à voir au-delà des apparences et à réaliser qu'il tient dans ses mains non un morceau de pain, mais le Corps du Christ. La gestuelle permet au fidèle de manifester qu'il saisit cet aspect de la kénose divine. Le Christ se fait proche au point de tenir dans le creux de sa main, en retour, le fidèle adore le Christ qu'il tient près de son visage. Le regard et le baiser sont deux manifestations de cette adoration.

Les auteurs syriaques postérieurs reprennent ces différents gestes en leur donnant simplement une interprétation symbolique un peu différente. Alors que Théodore attribue aux mains croisées un sens hiérarchique (la main gauche est la servante de la main droite qui va recevoir le corps royal), Narsai (ca. 399- ca. 502) explique que la forme des mains représente la croix : « le communiant joint ses mains en forme de croix ; et ainsi il reçoit le Corps de notre Seigneur sur une croix »[10], ce qui rappelle au fidèle le pardon des péchés et la résurrection des morts[11]. Le baiser donné au Corps du Christ est à la fois geste d'affection et geste de purification des lèvres qui ne doivent plus prononcer de paroles blasphématoires ni créer de dissensions[12].

Les dissensions théologiques furent particulièrement vives au vᵉ siècle, mais elle ne semblent pas avoir eu d'influence sur les gestes de réception de l'eucharistie comme l'attestent deux textes de Philoxène de Mabbug (ca. 440-ca. 518) qui nous renseignent sur la façon de recevoir l'eucharistie dans l'Église syrienne monophysite[13]. Philoxène avait étudié à l'école d'Édesse et connaissait donc bien les écrits de Théodore. Le premier de ces textes est une prière à dire au moment de la communion, alors que le fidèle tient le corps du Christ dans ses mains[14]. L'autre reprend la prière et commente, en sus, les gestes qui l'accompagnent : « Quand tu as étendu les mains et pris le corps (du Christ), incline-toi, mets tes mains devant ton visage et adore le Corps vivant que tu portes. Ensuite parle-lui à voix basse, tout en le regardant, en disant : “Je te porte, ô Dieu vivant, toi qui es incarné dans le pain, et je te tiens dans le creux de mes mains, Dieu des mondes que le monde ne saurait contenir” ». Le texte de la prière se poursuit en insistant sur le contraste entre le petit morceau de

9. THÉODORE DE MOSPUESTE, IIᵉ homélie sur la messe, 38 (cité n. 8), p. 595.

10. NARSAI, homélie 17, *The Liturgical Homilies of Narsai*, trad. J. Armitage Robinson, Cambridge 1909, p. 28.

11. NARSAI, homélie 21 (cité n. 10), p. 60.

12. Geste d'affection : NARSAI, homélie 10 (cité n. 10), p. 29 ; CYR D'ÉDESSE, Sur le jeûne, 5, 4, *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa, An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century,* trad. W. F. Macomber, CSCO 356, Scr. Syri 156, Louvain 1974, p. 18 ; APHRAATE, homélie, 9, 10 (cité n. 4) : « Que les lèvres qui ont embrassé le Fils du Roi se gardent des dissensions ».

13. A. CODY, « An Instruction of Philoxenus of Mabbug on Gestures and Prayer When One Receives Communion in the Hand, with a History of the Manner of Receiving the Eucharistic Bread in the West Syrian Church », *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of A. Kavanagh*, éd. N. Mitchell, J. F. Baldovin, Collegeville 1996, p. 56-79.

14. Sur les prières de communion en syriaque, R. F. TAFT, *A History* (cité n. 3), p. 278-279.

pain, appelé « charbon ardent » (*g^{e}murta*), et la grandeur de Dieu : « Vois, je te tiens, alors que rien ne saurait te contenir ; une main corporelle t'enserre, Dieu des natures qu'un sein a contenu. Dans le sein, tu es devenu un corps circonscrit, et maintenant, au creux d'une main tu m'apparais sous la forme d'une petite bouchée. De même que tu m'as rendu digne de t'approcher et de te recevoir – et vois comme mes mains t'enserrent avec confiance – rends-moi digne, Seigneur, de te manger de façon sainte et de goûter à la nourriture de ton corps comme à la saveur de ta vie ».

On reconnaît dans ce texte des thèmes familiers aux auteurs conservés en syriaque : celui du charbon ardent, celui de la confiance avec laquelle le fidèle peut recevoir la communion, celui de la sanctification des sens. Si l'on se tourne vers la Palestine, on trouve à la même époque des pratiques tout à fait semblables. Dans les catéchèses mystagogiques attribuées à Cyrille de Jérusalem († 387), mais que A. Piédagnel propose de restituer à Jean II de Jérusalem († 417), son successeur, on trouve des indications claires sur la manière de recevoir l'eucharistie : « Quand donc tu t'approches, ne t'avance pas les paumes des mains étendues, ni les doigts disjoints ; mais fais de ta main gauche un trône pour ta main droite, puisque celle-ci doit recevoir le Roi, et, dans le creux de ta main, reçois le Corps du Christ, disant " Amen ". Avec soin, sanctifie tes yeux par le contact du saint corps, puis prends-le et veille à ne rien perdre »[15]. L'originalité de Cyrille vient de ce qu'il étend la sanctification des sens au calice dont les auteurs cités ci-dessus parlent à peine : « Ensuite, après avoir communié au corps du Christ, approche-toi aussi du calice de son sang. N'étends pas les mains, mais incliné, et dans un geste d'adoration et de respect, disant " Amen ", sanctifie-toi en prenant aussi le sang du Christ. Et tandis que tes lèvres sont encore humides, effleure-les de tes mains, et sanctifie tes yeux, ton front et tes autres sens »[16]. Ce rituel de sanctification n'est pas sans rappeler celui de la chrismation, lors du baptême, au cours duquel une onction d'huile parfumée, empreinte de l'Esprit Saint, est faite sur le front et les autres organes des sens[17]. Les deux rituels sont en fait très semblables. Dans le myron, l'huile parfumée dont se sert l'évêque pour l'onction post-baptismale à Jérusalem, l'Esprit saint est présent, tandis que dans le vin consacré, c'est la vie même du Christ, son sang, qui sont présents. Dans les deux cas, le fidèle est invité à considérer qu'il entre en contact avec le divin. Le fluide consacré sert à une sanctification de ses sens et de son esprit : il ouvre les yeux du fidèle à la lumière divine, il illumine son intelligence, il le rend apte à entendre la parole divine et à sentir l'effluve de la sainteté. Il lui permet de toucher le divin.

15. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses Mystagogiques*, V, 21, éd. trad. A. Piédagnel, SC 126, Paris 1966, p. 170-173 : Προσιὼν οὖν μὴ τεταμένοις τοῖς τῶν χειρῶν καρποῖς προσέρχου, μηδὲ διῃρημένοις τοῖς δακτύλοις· ἀλλὰ τὴν ἀριστερὰν θρόνον ποιήσας τῇ δεξιᾷ, ὡς μελλούσῃ Βασιλέα ὑποδέχεσθαι, καὶ κοιλάνας τὴν παλάμην δέχου τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἐπιλέγων 'Αμήν. Μετ' ἀσφαλείας οὖν ἁγιάσας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῇ ἐπαφῇ τοῦ ἁγίου σώματος μεταλάμβανε, προσέχων μὴ παραπολέσῃς τι ἐκ τούτου.

16. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses Mystagogiques*, V, 22 (cité n. 15), p. 172-173 : Εἶτα μετὰ τὸ κοινωνῆσαί σε τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, προσέρχου καὶ ποτηρίῳ τοῦ αἵματος, μὴ ἀνατείνων τὰς χεῖρας, ἀλλὰ κύπτων, καὶ τρόπῳ προσκυνήσεως καὶ σεβάσματος λέγων τὸ 'Αμὴν, ἁγιάζου καὶ ἐκ τοῦ αἵματος μεταλαμβάνων Χριστοῦ. Ἔτι δὲ τῆς νοτίδος ἐνούσης τοῖς χείλεσι χερσὶν ἐπαφώμενος καὶ ὀφθαλμοὺς καὶ μέτωπον καὶ τὰ λοιπὰ ἁγίαζε αἰσθητήρια.

17. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses Mystagogiques*, III, 3 (cité n. 15), p. 124-125.

Au-delà des divergences christologiques, une même théologie présidait en effet à ces rites : le Christ était présent dans les espèces consacrées et il avait ainsi fourni aux fidèles un moyen de l'approcher et de le toucher. Le nestorien Cyr d'Édesse (VIe s.), explique l'eucharistie comme un geste de sollicitude du Christ à l'égard de ceux qui ne pouvaient plus l'approcher du fait de sa montée aux cieux. Il développe une anthropologie dans laquelle les sens, loin de fausser le jugement, sont les portes d'accès à la connaissance de Dieu. Il montre leur complémentarité : la vue seule ne saurait convaincre si elle n'est pas accompagnée du toucher. La connaissance du Christ est transmise à l'âme par la combinaison de la vue, de l'audition et du toucher. Les différentes expériences sensorielles offertes dans les églises à travers la liturgie sont autant de moyens de comprendre et connaître Dieu. L'encens rappelle au fidèle que l'église est un lieu d'épiphanie du monde divin : les effluves du Paradis y parviennent. L'eucharistie en permettant au fidèle de toucher le corps du Christ lui certifie tout à la fois l'humilité du Christ et sa sollicitude pour son Église. La communion offre au fidèle un sentiment d'intimité avec le Christ que Cyr d'Édesse exprime clairement : « chaque fois que nous nous approchons et que nous recevons le pain consacré entre nos mains, nous devons considérer que c'est le Sauveur lui-même que nous tenons, et pendant que nous le contemplons, nous pouvons penser que nous sommes en sa compagnie »[18].

L'anthropologie qui guide ce genre de discours intègre pleinement le corps dans la démarche spirituelle[19]. Loin de le dénigrer comme un fardeau ou comme une entrave qui par sa faiblesse éloigne de Dieu, il est dans ces différentes sources un instrument pour progresser dans la connaissance de Dieu. Il n'est nulle part question des yeux de l'âme comme seuls dignes de percevoir les mystères du divin, mais bien des sens corporels qui sont autant de fenêtres sur l'au-delà. Le corps est, tout autant que l'âme, le bénéficiaire de cette incorporation du Christ par la communion. On trouve le point extrême de cette idée dans la Tradition Apostolique qui affirme qu'un poison mortel ne peut rien contre le fidèle qui a reçu l'eucharistie avec foi[20]. Dans une veine similaire, d'autres sources affirment que la magie ne peut rien contre un fidèle protégé par une communion fréquente.

Et cependant, moins d'un siècle après les écrits de Cyr d'Édesse, on note, en Orient, les premières attestations de la réticence des laïcs à toucher le pain consacré.

18. CYR D'ÉDESSE, Sur Pâques, III, 4, *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa, An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century,* trad. W. F. Macomber, CSCO 356, Scr. Syri 156, Louvain 1974, p. 41-42.

19. B. CASEAU, « Christian Bodies : the Senses and Early Byzantine Christianity », *Desire and Denial*, éd. L. James, Aldershot 1999, p. 101-109 ; S. ASHBROOK HARVEY, « Incense Offerings in the Syriac *Transitus Mariae* : Ritual and Knowledge in Ancient Christianity », *The Early Church in its Context : Essays in Honor of Everett Ferguson*, éd. A. Malherbe, F. Norris, J. Thompson, *Novum Testamentum Suppl.* 90, 1998, p. 175-191.

20. HIPPOLYTE DE ROME, *Tradition Apostolique* 36, éd. B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster 1989, p. 82 (en attendant le travail non encore paru de E. PHILLIPS, H. ATTRIDGE, P. BRADSHAW, M. E. JOHNSON, *The Apostolic Tradition : A Commentary,* Fortress Press 2002).

II. L'ABANDON DE LA COMMUNION DANS LA MAIN

Dans les Réponses du monophysite Jacques d'Édesse (ca. 633-708)[21] à Jean Estunara, on trouve l'affirmation implicite que prendre l'eucharistie dans la main est perçu comme irrespectueux par de nombreux fidèles qui ont donc changé leur manière de recevoir l'eucharistie. Les fidèles évitent de toucher l'eucharistie de leurs mains et préfèrent recevoir la communion directement dans la bouche. Jacques d'Édesse ne les approuve pas et il le fait savoir en répondant à propos de la façon dont les malades reçoivent la communion : « S'il prend la perle dans sa bouche plutôt que dans ses mains comme c'est maintenant la coutume de beaucoup, il ne donne pas à l'eucharistie (*qurbana*) un plus grand honneur de cette manière, et s'il prend la perle dans ses mains et la met dans sa bouche, il ne lui manifeste pas de mépris en agissant ainsi ». A. Cody, en retraduisant le texte peu clair établi par A. Vööbus, propose d'y voir le premier témoignage du changement dans le mode de réception du pain consacré dans l'Église syrienne monophysite[22].

On trouve une allusion au même phénomène pour l'Église byzantine dans les canons du concile in Trullo (691/2). Le canon 101 présente une évolution dans la manière de recevoir les espèces eucharistiques. Ce changement, qui est condamné, consiste en l'utilisation par les fidèles de récipients de métal qui sont présentés à celui qui distribue la communion. La fonction de ces récipients est d'éviter le contact direct avec le pain consacré : « Le divin apôtre appelle " Corps du Christ " et " temple " l'homme créé à l'image de Dieu. Élevé en fait au-dessus de la création sensible, rendu digne du ciel par la passion du sauveur, l'homme, en mangeant et buvant le Christ, se rend totalement apte à la vie éternelle, car il a sanctifié son âme et son corps par la communion à la grâce divine. C'est pourquoi, si quelqu'un veut communier au temps de la synaxe au corps immaculé du Christ et devenir un avec lui par la communion, il doit mettre les mains l'une sur l'autre en forme de croix, qu'il s'avance ainsi et qu'il reçoive la communion de la grâce. Nous n'approuvons pas du tout, en effet, ceux qui fournissent au lieu de la main quelques récipients en or ou d'une autre matière pour recevoir le don de Dieu, et qui reçoivent par eux la communion immaculée, préférant la matière sans âme et qui tombe sous la main à l'image de Dieu. Que soit excommunié celui qui donne la communion immaculée à ceux qui présentent de tels récipients, et aussi celui qui les apporte »[23].

21. Sur Jacques d'Édesse, voir l'introduction par K.-E. RIGNELL, *A Letter from Jacob of Edessa to John the Stylite of Litarab Concerning Ecclesiastical Canons, edited from Ms. Br. Mus. Add. 14, 493, with Introduction, Translation and Commentary*, Malmö 1979.

22. *Answers of Jacob to Johannan Estunara*, *Synodicon*, éd. A. VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, CSCO 367, Scr. Syri 161, Louvain 1975-1976, p. 247 ; trad. A. CODY, « An Instruction » (cité n.13), n. 58, p. 70

23. *The Canons of the Council in Trullo*, 101, éd. G. NEDUNGATT, M. FEATHERSTONE, *The Council in Trullo Revisited*, Kanonika 6, Rome 1995, p. 181-183 : 'Σῶμα Χριστοῦ' καὶ 'ναὸν' τὸν κατ' εἰκόνα θεοῦ κτισθέντα ἄνθρωπον ὁ θεῖος ἀπόστολος μεγαλοφώνως ἀποκαλεῖ. Πάσης οὖν αἰσθητῆς κτίσεως ὑπερκείμενος ὁ τῷ σωτηρίῳ πάθει τοῦ οὐρανίου τυχὼν ἀξιώματος, ἐσθίων καὶ πίνων Χριστόν, πρὸς ζωὴν διὰ παντὸς μεθαρμόζεται τὴν αἴδιον, ψυχὴν καὶ σῶμα τῇ μετοχῇ τῆς θείας ἁγιαζόμενος χάριτος. Ὥστε, εἴ τις τοῦ ἀχράντου σώματος μετασχεῖν ἐν τῷ τῆς συνάξεως βουληθείη καιρῷ, καὶ ἓν πρὸς αὐτὸ τῇ μετουσίᾳ γενέσθαι, τὰς χεῖρας σχηματίζων εἰς τύπον σταυροῦ, οὕτω προσίτω καὶ δεχέσθω τὴν κοινωνίαν τῆς χάριτος· τοὺς γὰρ ἐκ χρυσοῦ ἢ ἄλλης ὕλης ἀντὶ χειρός τινα δοχεῖα

La justification donnée par les Pères du concile in Trullo pour le maintien de la réception de l'eucharistie dans la main est d'ordre théologique. L'être humain est créé à l'image de dieu. Il en est le temple. Il est le lieu où repose l'Esprit. La réception du corps et sang du Christ fait de son être, corps et âme, un être sanctifié, prêt pour la vie éternelle. Il est, selon l'expression des Catéchèses mystagogiques attribuées à Cyrille de Jérusalem, un « christophoros », porteur du Christ. Toutefois, certains laïcs ont opté pour un contact moins direct avec l'eucharistie en présentant un récipient en matière précieuse pour faire honneur au pain consacré. Cette pratique n'est pas sans rappeler celle notée par Jacques d'Édesse de mettre la communion dans un récipient creux[24]. La tentative des Pères du concile in Trullo est l'un des derniers témoignages en faveur d'une réception de l'eucharistie dans la main dans le monde byzantin.

Entre le VIIe et le IXe siècles, l'idée que les laïcs peuvent recevoir la communion dans la main est donc remise en question. Les différentes Églises chrétiennes adoptent alors d'autres façons de donner la communion. C'est en Occident que l'on trouve le premier témoignage d'un interdit de la communion dans la main. Le synode diocésain d'Auxerre, qui date de la fin du VIe siècle ou du début du VIIe siècle, interdit aux femmes de recevoir l'eucharistie la main nue et de toucher la nappe d'autel[25]. La main de la femme n'est donc pas assez pure pour toucher l'eucharistie et en plus, elle risque de communiquer son impureté à tout ce qu'elle touche. Toute une anthropologie antique de la sanctification par le contact avec les choses saintes, qui avait donné naissance à de très nombreuses dévotions personnelles, est de la sorte remise en cause. On ne sait si, pour les femmes de la région d'Auxerre, la solution adoptée était déjà la communion dans la bouche au début du VIIe siècle, mais on voit pointer dans ce cas précis la fin de la communion dans la main dans l'Église latine. Il semble qu'en Occident, à partir du IXe siècle, les clercs seuls continuent à recevoir la communion dans la main et à communier sous les deux espèces. Réginon de Prüm exclut clairement en 906 que les laïcs et en particulier les femmes reçoivent la communion dans la main.

Les Églises d'Orient changent aussi leur façon de faire communier les laïcs à partir du VIIe siècle. La première mention de la communion dans la bouche pour le monde syrien monophysite occidental se trouve dans les écrits de Jacques d'Édesse (ca. 633-707)[26]. Au XIe siècle, Yahya ibn Jarir indique encore trois modes de réception possibles de l'eucharistie : avec une cuiller, dans la main ou dans la bouche[27]. Le changement a été adopté par certains fidèles sans doute à partir du VIIe, mais il ne s'est pas généralisé aussitôt.

κατασκευάζοντας πρὸς τὴν τοῦ θείου δώρου ὑποδοχήν, καὶ δι' αὐτῶν τῆς ἀχράντου κοινωνίας ἀξιουμένους, οὐδαμῶς προσιέμεθα, ὡς προτιμῶντας τῆς τοῦ θεοῦ εἰκόνος τὴν ἄψυχον ὕλην καὶ ὑποχείριον. Εἰ δέ τις ἀλῷ τῆς ἀχράντου κοινωνίας μεταδιδοὺς τοῖς τοιαῦτα δοχεῖα προσφέρουσι, ἀφοριζέσθω, καὶ ὁ ταῦτα ἐπιφερόμενος.

24. A. CODY, « An Instruction » (cité n. 13), n. 52, p. 69.

25. Synode d'Auxerre (entre 561 et 605), *Canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles)*, éd. et trad. J. Gaudemet, B. Basdevant, SC 354, Paris 1989, col. 34 et 35, p. 498 : « *Non licet mulieri nuda manu eucharistiam accipere* », « *non licet, ut mulier manum suam ad pallam dominicam mittat.* »

26. A. CODY, « An Instruction » (cité n. 13), p. 70.

27. P. HINDO, *Disciplina antiochena antica, Syri, 3, Textes concernant les sacrements*, Cité du Vatican 1941, p. 193 ; S. JARGY, « 'Ibn Djarir 'At-Takriti », *Dictionnaire de droit canonique*, V, 1244-1254.

Le changement est aussi signalé dans les Églises chalcédoniennes. L'un des témoignages les plus anciens pour l'adoption de la communion à la cuiller vient de Palestine, et remonte à la seconde moitié du VIIe siècle. Il se trouve dans les *Récits utiles à l'âme* d'Anastase le Sinaïte à propos de la communion d'un stylite, prêtre dans la région de Damas, à qui l'on fait passer en haut de sa colonne, dans un panier, le saint calice et une cuiller au moment de la communion des prêtres[28]. Ce témoignage ne permet toutefois pas de se prononcer sur l'usage en vigueur en Syrie. Il révèle peut-être plutôt le changement d'usage dans l'Église copte dans la mesure où la liturgie décrite semble être la liturgie grecque de saint Marc.

On trouve la confirmation de l'adoption par les laïcs de la communion dans la bouche, pour l'Église syrienne chalcédonienne[29], dans les canons sur l'eucharistie du *Livre de la Direction* traduit du syriaque en arabe au XIe siècle par l'évêque maronite David. L'un des canons commente l'attitude respectueuse que doit avoir le fidèle qui veut communier : « il croise les bras, il se tient devant l'autel saint derrière le prêtre, il tend le regard vers l'autel et l'oreille vers ce que dit le prêtre, (...) particulièrement pour ce qu'il comprend. (...) Il ne doit pas parler pendant la messe, ni interrompre la louange du Seigneur. (...) Le fidèle s'approche, se découvre la tête, se prosterne trois fois devant le Corps, adore Dieu et reçoit le Corps. Et lorsque le prêtre pose la " perle " dans sa bouche, il mettra sur sa bouche sa main droite par-dessous et la gauche par-dessus, selon la forme de la croix vivifiante »[30]. L'antique rituel des mains disposées en forme de croix est donc ici repris, mais le fidèle a reçu le pain directement dans la bouche. La croix formée par les mains n'a plus qu'une fonction symbolique.

Pour l'Église byzantine, ni Maxime le Confesseur (580-662) ni Germain de Constantinople (ca. 630/650-730) n'indiquent, malheureusement, le mode de réception de l'eucharistie par les fidèles byzantins. Il n'est pas facile de savoir si les Pères du concile in Trullo ont été écoutés et quand commence dans le rite byzantin l'usage de la cuiller. On trouve mention d'une cuiller posée sur l'autel à Constantinople au IXe siècle, sans toutefois qu'une claire indication ne soit donnée sur son utilisation. Au XIe siècle, en revanche, le mode de réception de l'eucharistie avec une cuiller est bien attesté à Constantinople puisqu'il est critiqué par le cardinal Humbert (ca. 1000-1061) qui fait remarquer non sans ironie que le Christ n'a pas donné son corps aux apôtres en disant : « prenez et mangez-en avec une cuiller, ceci est mon corps »[31]. Il

28. ANASTASE LE SINAÏTE, *Récits utiles à l'âme*, II, 1, A. BINGGELI, *Anastase le Sinaïte, Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme. Édition, traduction et commentaire*, thèse de doctorat de l'Université Paris IV-Sorbonne en études grecques, Novembre 2001, I, p. 216, trad., II, p.527.

29. Une Église chalcédonienne mais monothélite, et donc hors de la communion avec l'Église byzantine.

30. E. KHOURY, « Les canons sur l'eucharistie dans " Kitab Al-Huda " », *Melto* 2, 1966, p. 251-271, en particulier p. 262. *Kitâb al-Huda ou Livre de la direction. Code maronite du haut Moyen Age, Traduction du syriaque en arabe par l'évêque maronite David, l'an 1059,* éd. P. P. Fahd, Alep 1935.

31. R. F. TAFT, « Byzantine Communion Spoons : A Review of the Evidence », *DOP* 50, 1996, p. 209-238. Le texte du cardinal Humbert est cité p. 225 : *accipite et cum cochleari comedite ; hoc est corpus meum*, PL 143, col. 951. Anastase le Sinaïte emploie précisément le mot κοχλιάριον pour désigner la cuiller dont se sert le stylite. Sur ces questions, R. F. TAFT, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom,* VI *The Communion and Final Rites* (à paraître).

est possible que, comme dans l'Église syrienne, diverses formes de réception de l'eucharistie aient coexisté dans l'Église byzantine pendant plusieurs siècles. Au XIIᵉ toutefois, dans un texte attribué au patriarche Michel II Courcouras l'Oxite (1143-1146) mais qui conviendrait mieux au théologien Jean Phournès, on trouve un éloge du changement survenu dans l'Église. Autrefois les fidèles recevaient la communion dans leurs mains et maintenant ils communient au moyen d'une petite cuiller, ce qui est, selon l'auteur, un progrès[32].

III. Les motifs du changement : quelques hypothèses

Il convient donc de s'interroger sur les raisons d'un changement aussi marqué. Plusieurs hypothèses doivent être prises en considération. La première est liée au sentiment d'indignité des laïcs qui communient moins souvent.

Les premières indications d'une communion peu fréquente des laïcs nous parviennent surtout à partir de la fin du IVᵉ siècle. Jean Chrysostome en Orient et Augustin en Afrique témoignent de la diversité des pratiques en matière de communion : certains communient quotidiennement, d'autres seulement certains jours, d'autres une ou deux fois par an[33]. Certains laïcs, parmi lesquels on compte aussi des moines, avaient donc choisi de ne prendre la communion qu'aux grandes fêtes pour lesquelles une préparation intérieure les semaines précédentes était requise, probablement Pâques et l'Épiphanie[34]. La diminution de la fréquence de la communion ne vient donc pas d'une désaffection par rapport à l'eucharistie, mais d'une conscience aiguë de la nécessité d'une pureté intérieure difficile à atteindre. Certains moines au début du Vᵉ siècle s'abstiennent de la communion car ils s'en sentent indignes, ce à quoi Cassien leur répond : « Nous ne devons pas toutefois nous suspendre de la communion du Seigneur, parce que nous avons conscience d'être pécheurs. Au contraire, nous irons la recevoir avec une avidité plus grande, afin d'y trouver la santé de l'âme et la pureté de l'esprit, mais dans les sentiments d'humilité et de la foi, nous jugeant indignes d'une telle grâce, et cherchant plutôt le remède à nos blessures. Si nous attendions d'être dignes, nous ne ferions même pas la communion une fois l'an. Cette pratique de la communion annuelle est celle de plusieurs, qui demeurent dans les monastères. Ils se forgent une telle idée de la dignité, de la sainteté, de la grandeur des divins mystères, qu'il ne faut s'en approcher, à leur sens, que si l'on est saint et sans tache, et non pas plutôt afin de le devenir. Ils pensent éviter toute présomption orgueilleuse. En réalité, celle où ils tombent est plus grande, car, le jour du moins où ils communient, ils se jugent dignes de la communion. Combien est-il plus raisonnable de recevoir les sacrés mystères chaque dimanche, comme le remède à nos maladies, humbles de cœur, croyant et confessant que nous ne saurions mériter

32. *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I, Les Actes des patriarches, fasc. 2 et 3 : les Regestes de 715 à 1206, éd. V. Grumel, 2ᵉ éd. revue et corrigée par J. Darrouzès, Paris 1989, nᵒ 1022, p. 479-480 ; je remercie M.-H. Congourdeau pour cette référence.

33. Augustin, *ep.* 54, 2, PL 36, col. 200 ; Jean Chrysostome, *In ep. Ad Heb. Homil.* 17, 4, PG 63, col. 137.

34. Th. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, Paris 1990, p. 169 et 184.

cette grâce ; au lieu de nous enfler de cette vaine persuasion, qu'au moins nous en serons dignes au bout de l'an »[35]. Cette notion de mérite suppose que le droit à la communion s'obtient à force de bonnes œuvres et à la suite du respect scrupuleux des règles du comportement chrétien. C'est ainsi qu'il faut lire le texte attribué à Ambroise de Milan, mais qui, tout en s'inspirant du *De Mysteriis* d'Ambroise, date plus probablement du Vᵉ ou du VIᵉ siècle : « S'il est quotidien, ce pain, pourquoi attendrais-tu une année pour le recevoir, comme les Grecs ont coutume de le faire en Orient ? Reçois chaque jour ce qui doit te profiter chaque jour. Vis de telle manière que tu mérites de le recevoir chaque jour »[36]. C'est ce dernier aspect qui a été retenu par les fidèles qui se sont éloignés de la table eucharistique par crainte de ne pas avoir mérité de communier[37]. Les prédicateurs ont alors la difficile tâche d'inviter les fidèles à communier souvent tout en leur rappelant toutes les modifications qu'il faudrait qu'ils apportent à leur comportement pour en être dignes. Ce type de discours explique le retrait des laïcs par rapport à la communion mais non le changement dans le mode de réception. Il faut donc envisager une autre piste de recherche.

La seconde piste pour comprendre le changement des pratiques de la communion est à chercher du côté de l'impureté particulière des laïcs, impureté rituelle d'un côté, ou impureté liée au péché de l'autre. Les auteurs des IVᵉ et Vᵉ siècles divergent dans leur interprétation des effets de l'eucharistie. De l'eucharistie médecine de l'âme et du corps et source de sanctification qui rend immortel, on glisse à une autre conception plus axée sur le bien et le mal : l'eucharistie démonifuge et source de purification. Enfin, on trouve très ancrée la notion de l'eucharistie, source de jugement pour les pécheurs. Où commence le jugement qui peut entraîner la condamnation du pécheur ? Tombe-t-il seulement pour une communion prise en état de péché grave ou même pour une communion en état d'impureté rituelle ? La pureté requise suppose t-elle une simple ascèse ou bien une totale libération des influences démoniaques ? La question se pose en particulier pour les possédés.

35. CASSIEN, *Conférences*, 23, 21, éd. trad. E. Pichery, SC 64, Paris 1959, p. 167-168 : *Nec tamen ex eo debemus nos a dominica communione suspendere, quia nos agnoscimus peccatores, sed ad eam magis est propter animae medicinam ac purificationem spiritus avide festinandum, verumtamen ea humilitate mentis ac fide, ut indignos nos perceptione tantae gratiae iudicantes remedia potius nostris vulneribus expetamus. Alioquin nec anniversaria quidem digne est praesumenda communio, ut quidam faciunt, qui in monasteriis consistentes ita sacramentorum caelestium dignitatem et sanctificationem ac meritum metiuntur, ut aestiment ea non nisi sanctos atque immaculatos debere praesumere, et non potius ut sanctos mundosque nos sua participatione perficiant. Qui profecto maiorem arrogantiae praesumptionem, quam vel tunc cum ea percipiunt dignos se esse perceptione diiudicant. Multo autem iustius est ut cum hac cordis humilitate, qua credimus et fatemur illa sacrosancta mysteria numquam pro merito nos posse contingere, singulis ea dominicis ob remedium nostrarum aegritudinum preasumamus, quam vana persuasione cordis elati vel post annum dignos eorum participio nos esse credamus.*

36. PS. AMBROISE DE MILAN, *De sacramentiis*, éd. trad. B. BOTTE, *Ambroise de Milan, Des Sacrements. Des Mystères*, SC 25 bis, Paris 1961, p. 95 : *Si quotidianus est panis, cur post annum illum sumas quemadmodum graeci facere consuerunt ? Accipe quotidie quod quotidie tibi prosit. Sic vive ut quotidie merearis accipere.*

37. R. F. TAFT, « "Holy Things for the Saints " : the Ancient Call to Communion and Its Response » ; *Fountain of Life*, éd. G. Austin, Washington 1991, p. 87-102.

Cassien (ca. 360-après 432) est d'avis que les possédés communient chaque jour si possible, mais son avis est loin d'être partagé par tous. Il rapporte les propos de Serenus à ce sujet : « Pour ce qui est de la très sainte communion, nous ne nous souvenons pas qu'elle leur ait jamais été interdite ; tout au contraire, on pensait devoir la leur donner chaque jour, s'il était possible. La parole de l'Évangile : " Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens ", n'a pas ici l'application que vous avez faite indûment : la très sainte communion ne va pas servir de nourriture au démon, mais plutôt servir à purifier et à garder le corps et l'âme du possédé. Reçue par lui, elle devient à l'esprit qui réside dans ses membres ou s'efforce de s'y cacher, un feu qui le brûle et le contraint à la fuite. C'est ainsi que nous avons vu guérir récemment l'abbé Andronicus, après beaucoup d'autres. Au contraire, l'ennemi se déchaînera de plus en plus contre le possédé, s'il le voit tenu à l'écart du céleste médecin ; ses attaques se feront d'autant plus terribles et fréquentes qu'il le sentira plus longtemps exclu du remède spirituel »[38]. L'eucharistie est présentée comme une médecine céleste qui guérit corps et âmes, un thème récurrent chez les Pères grecs, syriaques et latins. Cette médecine agit par purification et exorcisme.

L'opinion de Cassien que l'eucharistie est un remède pour les pécheurs n'est toutefois pas partagée par tous les auteurs des IVe et Ve siècles. Certains préfèrent rappeler aux fidèles qu'ils ne doivent s'approcher de la sainte table qu'avec « crainte et tremblement ». Ce pain du salut, pris à la légère, peut en effet conduire à la condamnation du pécheur. Basile de Césarée met en garde le baptisé : il faut être pur de toute souillure de la chair et de l'esprit pour prendre la communion sans risquer la condamnation portée contre ceux qui mangent et boivent indignement[39]. Pour s'approcher de l'eucharistie, il faut, selon Cyrille de Jérusalem, se purifier et se sanctifier par des prières pour être rendu digne de tels mystères.

Même si la recommandation de ne prendre le pain et le sang du Christ qu'avec discernement remonte à Paul dans la première épître aux Corinthiens (11: 27-29), c'est à partir du IIIe siècle que des règles précises de comportement sont édictées pour ceux qui veulent communier. Elles concernent une préparation physique et spirituelle, et insistent de plus en plus sur la notion de pureté rituelle. La littérature canonique, en Orient comme en Occident, impose de jeûner avant de communier, de s'abstenir de relations sexuelles au cours du ou des jours précédant la participation à la communion. Pour les hommes, l'éjaculation nocturne est, pour les laïcs, un motif d'abstention de

38. CASSIEN, *Conférences*, VII, 30, éd. trad. E. Pichery, SC 42, Paris, 1955, p. 271-272 : *Communionem vero eis sacrosanctam numquam meminimus interdictam : quin immo si possibile esset etiam cotidie eis inpertiri eam debere censebant. Nec enim secundum sententiam evangelii, quam incongrue huic sensui coaptastis : nolite dare sanctum canibus, ad daemonis escam sacrosancta communio et non potius ad purgationem ac tutelam corporis animaeque pervenire credenda est. Quae ab homine percepta eum qui membris eius insidet spiritum seu in ipsis latitare conatur velut quodam exurens fugat incendio. Hoc namque modo curatum et abbatem Andronicum nuper aspeximus aliosque conplures. Magis enim ac magis inimicus insultabit obsesso, cum eum a caelesti medicina viderit segregatum, tantoque dirius ac frequentius adtemptabit, quanto eum a spiritali remedio longius senserit abdicatum.*

39. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le baptême*, I, 1577b-d, éd. trad. J. Ducatillon, SC 357, Paris 1989, p. 198-199.

la communion[40]. Pour les femmes, le tabou du sang s'est largement imposé dans les Églises chrétiennes en Orient[41], puis en Occident malgré l'avis du pape Grégoire le Grand, qui considérait que ce phénomène naturel n'entraînait pas une impureté rituelle. Les pénitentiels, comme celui de Théodore de Tarse, et les canons des conciles s'appuient sur l'Ancien Testament pour interdire aux femmes d'approcher ou de toucher l'autel, la vaisselle liturgique, ou même les reliques souvent placées sous l'autel ou à proximité. Il leur est interdit de communier pendant les menstrues[42]. Les récits hagiographiques viennent renforcer ces interdits en mettant en scène la punition qui attend celles qui les enfreignent. Les récits de miracle comme l'histoire de la femme pécheresse qui vit sortir des flammes de la boîte qui contenait l'eucharistie dans sa maison[43] ou celle de la femme qui par crainte du scandale entra dans l'église malgré un péché grave et qui fut aussitôt saisie par un démon[44], avaient comme fonction de rappeler la sacralité de l'eucharistie, mystère terrifiant, à prendre avec précaution.

Toutes ces règles concernant la préparation nécessaire à la participation à l'eucharistie incitent les fidèles à ne pas entrer dans l'église à la légère et conduisent nombre d'entre eux à se tenir à distance de l'autel. Les clercs se plaignent de cette désaffection des laïcs et légifèrent contre ceux qui quittent l'église avant la communion[45], mais les mises en garde finissent par porter leurs fruits. Jean Chrysostome (ca. 345-407) fait partie de ces auteurs de la fin du IV[e] siècle que R. Taft stigmatise pour avoir durci le discours sur l'eucharistie et écarté les fidèles de la communion. Il met en garde les fidèles de ne pas prendre l'eucharistie en état de péché. Quand le prêtre proclame « les choses saintes aux saints », cela ne signifie pas à ses yeux un appel pour tous les baptisés, mais seulement pour ceux qui sont saints : « Si quelqu'un n'est pas saint, qu'il ne s'approche pas »[46]. Jean Chrysostome considère donc que l'eucharistie se mérite par la sainteté. Ceux qui sont dans le doute doivent s'abstenir plutôt que d'encourir le terrible jugement. On trouve chez Jean Chrysostome

40. *Canons of the Testament of our Lord and the Teachings of the Same our Lord Jesus Christ*, c.1, *Synodicon,* trad. A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, CSCO 368, Scr. Syri 162, Louvain 1975-1976, p. 57.

41. J. Beaucamp, « Les femmes et l'Église : droit canonique, idéologie et pratiques sociales à Byzance », *Kanon* 2000, p. 87-112.

42. R. F. Taft, « Women at Church in Byzantium Where, When, Why ? », *DOP* 52, 1998, p. 27-87, en particulier p. 74-75 ; pour l'Église syrienne monophysite : *The Testament of the Lord, Synodicon*, trad. A. Vööbus (cité n. 40), p. 45; *Canons of the Testament of our Lord and the Teachings of the Same our Lord Jesus Christ*, col. 3, trad. A. Vööbus (cité n. 40), p. 57.

43. Cyprien, *De lapsis*, 26, CSEL 3, 1, p. 256 : *et cum quaedam arcam suam, in qua Domini Sanctum fuit manibus inmundis temptasset aperire, igne inde surgente deterrita est ne auderet adtingere.*

44. Grégoire le Grand, *Dialogues*, I, 10, 2-3, éd. A. de Vogüé, trad. P. Antin, SC 260, Paris 1979, p. 94-95.

45. *Canons des Apôtres*, II, 7, dans *Les " 127 Canons des Apôtres "*, texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français par J. Périer et A. Périer, PO VIII, fasc. 4, Paris 1912 : « tout fidèle entrant à l'église et écoutant les Écritures mais ne restant pas jusqu'à la fin des prières et ne recevant pas la sainte eucharistie et la bénédiction, devra être excommunié, car il est une cause de division et de trouble dans l'église. »

46. Jean Chrysostome, *hom. In Heb.*, 17^5, PG 63, col.133 : Εἴ τις οὐκ ἔστιν ἅγιος, μὴ προσίτω ; R.F. Taft, « Holy Things » (cité n. 37), p. 87-102.

l'expression du lien entre péché et impureté des mains : « Celui qui bénéficie du sacrifice, ne devrait-il pas être plus pur que quiconque ? Les mains qui fractionnent la chair, la bouche qui s'emplit du feu spirituel, la langue rougie par le plus révéré des sangs ne devraient-ils pas être plus purs qu'un rayon de soleil ? »[47]. Les laïcs ont de quoi s'interroger sur la pureté de leurs mains si l'impureté des mains est devenue un fait qui touche toute personne à cause du péché. On comprend dès lors la tendance chez certains laïcs pieux à éviter le contact direct avec l'eucharistie. Mais force est de constater que les témoignages sur l'abandon de la communion dans la main sont bien postérieurs à ces sermons. Il y a un décalage chronologique patent : les fidèles du IVᵉ siècle ne sont pas ceux qui utilisent de petits récipients pour venir communier, ou s'ils le font, personne ne le leur reproche. L'abandon de la communion dans la main n'est donc pas contemporain des discours sévères des grands prédicateurs du IVᵉ siècle, il semble plutôt se mettre en place au VIIᵉ siècle. Faut-il admettre que les laïcs ont mis deux, voire trois siècles pour prendre en considération ce qui leur était prêché, ou faut-il plutôt chercher plus près de l'époque du changement les raisons de ce dernier ?

L'intense sacralisation et ritualisation des pratiques eucharistiques a conduit clercs et laïcs à s'interroger sur la bonne manière d'honorer l'eucharistie. Des pratiques autrefois admises commencent à être mises en question au VIᵉ siècle. Paraissent désormais poser problème, le transport de l'eucharistie hors de l'église, la conservation des espèces consacrées, ainsi que l'auto-communion des laïcs.

Sont particulièrement visées à partir du VIᵉ siècle, toutes les pratiques autour des communions domestiques. De nombreux chrétiens avaient, en effet, pris l'habitude d'emporter du pain consacré chez eux pour pouvoir communier pendant la semaine. Cette pratique, courante au IIIᵉ siècle[48], est toujours attestée aux VIᵉ et VIIᵉ siècles[49], en particulier dans les milieux monophysites persécutés. La lettre 93 de Basile de Césarée, aujourd'hui attribuée à Sévère d'Antioche, affirme[50] : « Quant à la nécessité où l'on est dans les temps de persécution de recevoir la communion de sa propre main, il est superflu de montrer qu'elle n'a rien de pénible, puisqu'une telle pratique est confirmée par la longue coutume attestée par les faits eux-mêmes. Tous les moines qui habitent dans les déserts, où il n'y a pas de prêtre, gardent la communion chez eux et se la donnent de leur propre main. À Alexandrie et en Égypte, chacun, même dans le peuple, a presque toujours la communion dans sa maison, et quand il le veut, il se la donne à lui-même ». Le VIᵉ siècle voit donc la mise en question de

47. JEAN CHRYSOSTOME, *In Mt. Hom.*, $82^{5\text{-}6}$, PG 58, col. 743 : Τίνος οὖν οὐκ ἔδει καθαρώτερον εἶναι τὸν ταύτης ἀπολαύοντα τῆς θυσίας ; ποίας ἡλιακῆς ἀκτῖνος τὴν χεῖρα τὴν ταύτην διατέμνουσαν τὴν σάρκα, τὸ στόμα τὸ πληρούμενον πυρὸς πνευματικοῦ, τὴν γλῶσσαν τὴν φοινισσομένην αἵματι φρικωδεστάτῳ. Plus amples références dans F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Constantinopel gegen Ende des vierten Jahrunderts*, Rome 1970, p. 386-387.

48. V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIᵉ siècle*, Cité du Vatican 1969 ; O. NUSSBAUM, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Theophaneia 29, Bonn 1979, p. 266.

49. JEAN MOSCHOS, *Pré Spirituel*, 30, éd. trad. M. J. Rouët de Journel, SC 12, Paris 1946, p. 70-71 ; PG 87/3, col. 2877.

50. BASILE, ep. 93, éd. trad. Y. Courtonne, I, Paris 1957, p. 204 ; : J. VOICU, « Cesaria, Basilio (*ep.*93/94) e Severo », in *Augustinianum* 35, 1995, p. 697-703.

l'auto-communion des laïcs. Sévère lui-même se montre défavorable à l'idée que les laïcs emportent chez eux des coffres remplis de pain consacré quand il y a des prêtres orthodoxes dans les environs. On voit, dans les Plérophories de Jean Rufus (VIe s.), des étudiants monophysites qui voyagent avec l'eucharistie dans leurs affaires et qui en prennent librement, ce qui leur est vivement reproché par un moine stylite. Le doute s'installe chez l'un d'eux, mais un miracle eucharistique vient le rassurer en confirmant que le pain consacré qu'il a dans ses affaires et qu'il prend dans sa main est toujours le Corps du Christ et n'a rien perdu de sa consécration.

Ce même débat est toujours en vigueur au VIIe siècle. Dans les questions posées par le prêtre Addaï à Jacques d'Édesse on peut lire : « Est-il juste pour un laïc homme ou femme de prendre la communion dans leurs mains directement du récipient creux quand aucun prêtre n'est à proximité ? » La réponse de Jacques d'Édesse est positive : les laïcs peuvent prendre le pain et le mettre dans leur bouche, ils n'usurpent pas un geste sacerdotal[51]. Ce passage est assez ambigu mais semble faire référence à la communion hors de l'église, ou à la communion dans l'église en l'absence du prêtre. Il montre que le geste de donner la communion est perçu comme un geste sacerdotal. Les fidèles perçoivent les récipients comme assez équivalents à la vaisselle liturgique qu'il leur est interdit de toucher. Si la présence du Corps du Christ sur la patène interdit qu'un laïc la touche, pourquoi en serait-il autrement pour les autres objets contenant le pain consacré ? Il est très possible que les récipients mentionnés dans Jacques d'Édesse ainsi peut-être que ceux du concile in Trullo servaient à transporter chez soi le pain consacré. L'enjeu de la question posée à Jacques d'Édesse serait donc l'auto-communion des laïcs.

La question du toucher par des laïcs du pain consacré revient à une autre occasion quand se pose le problème du transport de la communion portée aux malades. Cette fois, Jacques d'Édesse recommande de ne pas la transporter dans la main, sauf urgence extrême. Il donne comme raison le respect à montrer à l'eucharistie et non l'impureté de la main, mais parle tout de même dans ce cas de profanation de l'eucharistie. Il note que les solutions adoptées jusqu'alors sont de porter le pain consacré dans un tissu de lin propre, ou dans une feuille de papyrus qui sera ensuite jetée au feu, ou dans une feuille de chou qui sera ensuite mangée, ou encore dans un panier, dans un pain de la meilleure farine qui sera mangé[52]. Bien que Jacques d'Édesse cherche à maintenir intacte la tradition, il n'est pas étranger aux changements qui marquent son époque. La notion que seules les mains du prêtre sont assez dignes pour toucher directement le Corps du Christ commence à être exprimée.

La crainte d'un mauvais usage de l'eucharistie fut une motivation supplémentaire pour le changement en faveur d'un mode de communion qui obligeait les fidèles à consommer sur place, dans l'église, l'eucharistie. En Occident, dès la fin du IVe siècle, un canon du concile de Saragosse demande que la communion soit consommée dans l'église. Hésychius de Jérusalem fait une recommandation similaire en Orient

51. *The Questions, which the presbyter Addaï asked of Jacob the bishop and their Answers*, trad. A. VÖÖBUS, *Synodicon* (cité n. 40), p. 239.

52. A. VÖÖBUS, *Synodicon, Answers of Jacob to Johannan Estunara* (cité n. 22), p. 227.

au vᵉ siècle[53]. La crainte d'une profanation du Corps du Christ par des hérétiques ou par des Juifs mal convertis[54] est récurrente dans les sources. Dans le *Pré Spirituel* de Jean Moschus, un mari hérétique fait cracher à sa femme la communion qu'elle est allée prendre chez une voisine[55]. En 839, les actes du concile de Cordoue évoquent des Chrétiens qui prennent la communion non pour la porter à la bouche mais pour la jeter aux chiens[56]. Il est donc possible que le changement en faveur de la communion dans la bouche soit en partie lié à cette méfiance à l'égard de crypto-hérétiques ou à l'égard des diverses pratiques magico-religieuses utilisant le pain consacré pour des rituels apotropaïques[57]. Jacques d'Édesse condamne en particulier ceux qui mettent l'eucharistie autour de leur cou, près de leur lit, ceux qui l'enterrent près de leur maison, dans leur jardin ou dans leur vigne[58]. Il faut toutefois noter à nouveau que les craintes d'un mauvais usage de l'eucharistie ont commencé à s'exprimer bien avant l'adoption de la communion dans la bouche.

Toutes ces considérations sur l'indignité des laïcs ou sur la révérence avec laquelle il faut entourer l'eucharistie expliquent assez bien l'abandon de la communion dans la main par les pieux fidèles, mais elles n'expliquent pas les raisons qui ont poussé certaines Églises à adopter la cuiller. Certains textes indiquent que le changement n'est peut-être pas venu des laïcs mais plutôt des prêtres et que ces motifs sont d'ordre pratique plutôt qu'anthropologique. Dans la Chronique de Zuqnin (viiiᵉ ou ixᵉ siècle), dont une partie fut probablement copiée de Jean d'Éphèse, on trouve une cuiller utilisée pour donner la communion à un prêtre en 525/6. L'épisode est assez ambigu car il s'agit d'une communion forcée, la cuiller pouvant servir d'instrument pour forcer le prêtre réticent à prendre la communion[59]. Mais il constitue l'un des premiers témoignages d'une cuiller utilisée pour donner la communion. Dans les *Récits utiles à l'âme* d'Anastase le Sinaïte, le prêtre stylite reçoit pour communier une cuiller en plus du calice[60]. Or un autre passage d'Anastase, dans le même recueil, rapporte qu'une femme, après avoir communié, sortit de l'église avec une autre parcelle de pain consacré dans sa main droite[61]. Il est donc clair que le prêtre utilise la cuiller pour communier tandis que la femme continue à porter le pain consacré dans sa main. Comme le fait fort justement remarquer André Binggeli, l'usage de la cuiller semble avoir été d'abord adopté par les prêtres, avant d'être étendu à la

53. Hésychius de Jérusalem, *Comment. In Levit.*, II, 8, PG 93, col. 886.

54. G. Dagron, V. Déroche, « Juifs et chrétiens dans l'Orient du viiᵉ siècle », *TM* 11, 1991, p. 17-46.

55. Jean Moschos, *Pré Spirituel*, éd. trad. Rouët de Journel, p. 70-71 ; PG 87/3, col. 2877.

56. P. M. Gy, « Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Église latine ? », *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Conférences Saint-Serge, Rome 1978, p. 117-121.

57. G. J. C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden 1995.

58. *Canons de Jacques d'Édesse, 13-14*, éd. trad. C. Kayser, *Die Canones Jacob's von Edessa*, Leipzig 1866, p. 9.

59. Ps. Denys de Tell-Mahré, *Chronique*, 525/6, CSCO 507, script. Syri 213, trad. R. Héspel, Louvain 1989, p. 25-25. Je remercie Arietta Papaconstantinou pour cette référence.

60. Anastase le Sinaïte, *Récits utiles à l'âme*, II, 1, Binggeli (cité n. 28), I, p. 216, trad., II, p. 527.

61. Anastase le Sinaïte, *Récits utiles à l'âme*, II, 4, Binggeli (cité n. 28), I, p. 222 ; trad. II, p. 534.

communion des fidèles[62]. Ces deux exemples donnent à penser que l'adoption de la cuiller par les prêtres serait intervenue au cours du VIe siècle dans les milieux monophysites et peut-être un peu plus tard dans les milieux chalcédoniens. La raison pour laquelle les prêtres ont adopté l'usage de la cuiller est très probablement liée à la pratique courante de la consécration du vin par contact avec du pain préalablement consacré. Le vin se conservant mal, on ne gardait pas, en règle générale, le vin consacré à la synaxe. S'il se présentait des fidèles pour communier à un autre moment, ou s'il manquait du vin consacré pour faire communier les fidèles, ou encore pour communier lors de la liturgie des Présanctifiés, il suffisait de plonger une parcelle de pain consacré dans la coupe de vin sur laquelle le signe de croix avait été fait[63]. Ce mode de consécration du vin est attesté dans les canons de Jacques d'Édesse qui le recommande pour les prêtres isolés, ou même pour des diacres, en l'absence d'un prêtre. Il existait déjà à l'époque de Jean de Tella (538). Dans ce contexte, l'usage de la cuiller s'explique tout naturellement. Les cuillers, fort nombreuses, qui ont été retrouvées dans les fouilles et qui portent parfois le nom d'un saint[64], paraissent bien larges pour servir simplement à mélanger le vin et l'eau. Elles sont en revanche parfaitement adaptées pour contenir une bouchée de pain que l'on aurait trempée dans le vin. Certes, les textes qui traitent de la consécration du vin en y ajoutant une parcelle de pain ne parlent pas de cuiller, mais ils ne traitent pas non plus de la communion qui va suivre. Il semble donc assez raisonnable de lier les deux phénomènes puisqu'ils sont contemporains. La question se pose alors de savoir si seuls les prêtres communiaient de la sorte quand ils étaient isolés, ou si les fidèles procédaient de la même façon lors de l'auto-communion pratiquée chez eux. On sait en effet que, pour leurs communions domestiques, seul le pain consacré leur était remis après la synaxe. Si la communion supposait de prendre le Corps et le Sang du Christ, alors cette méthode seule permettait la communion sous les deux espèces chez soi. Cette pratique rendrait compte du nombre de cuillers retrouvées dans les fouilles, et qui datent de la période des VIe-VIIIe siècles. Elle avait de plus l'immense avantage de rendre comestible un pain probablement assez rassis[65].

Au-delà donc des considérations anthropologiques sur l'impureté des mains des laïcs liée au péché, il est fort possible que le moteur réel de l'adoption par de nombreux laïcs syriens de la communion à la cuiller soit avant tout l'imitation des prêtres ainsi que l'usage de plus en plus répandu de la consécration du vin par contact avec le Corps du Christ.

62. A. BINGGELI, « L'eucharistie des stylites VIe-VIIe siècles », conférence donnée le 9 Janvier 2001 au séminaire sur les pratiques de l'eucharistie en Orient et en Occident (à paraître).

63. M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Age*, Paris 1924.

64. A. PAPACONSTANTINOU, « La manne de saint Jean. À propos d'un ensemble de cuillers inscrites », *REB* 59, 2001, p. 239-246.

65. Il paraît intéressant de noter que le mode de réception de l'eucharistie avec une cuiller est bien attesté à partir du XIe siècle dans l'Église byzantine, or on trouve sous la plume de Michel Cérulaire, patriarche de 1043 à 1059, un descriptif complet du rituel de consécration du vin en y placant une parcelle de pain présanctifié, ANDRIEU, *Immixtio et consecratio* (cité n. 63), p. 202-204.

ΠΟΛΙΣ ΓΡΑΜΜΑΤΩΝ.
LIVELLI DI ISTRUZIONE E USO DI LIBRI NEGLI AMBIENTI MONASTICI A BISANZIO

par Gugliemo CAVALLO

Résumé : Dès les origines, le monastère a été conçu comme un lieu de prière et non comme un centre de culture. Il ne le devint jamais et ne fut jamais perçu comme tel à Byzance. Ainsi, rares étaient les monastères au sein desquels on pouvait recevoir un minimum d'instruction : la plupart des moines demeuraient aussi ignorants après la prise d'habit qu'auparavant, et si quelques-uns se révélaient convenablement instruits, c'est qu'ils avaient acquis un certain niveau d'instruction dans le monde. La plupart des livres écrits dans les monastères l'étaient sur commande, dans un but lucratif, ou comme une offrande pieuse au Seigneur. La bibliothèque constituait le patrimoine du monastère, la lecture individuelle y étant rarement pratiquée.

ORIGINI DEL MONACHESIMO E ISTRUZIONE

All'inizio del secolo x Niceta Paflagone, scrivendo una lettera al monaco Arsenio su questioni teologiche, di cui questi si era voluto occupare senza adeguate cognizioni, lo ammoniva ripetendogli l'esortazione dell'*Ecclesiastico*, "non indagare le cose per te troppo difficili e non scrutare quel che è troppo profondo": compito del monaco infatti era solo quello di seguire i precetti del Signore[1]. Ma d'altro canto lo stesso Niceta, che era stato scolaro di Areta, che era in possesso di una cultura superiore tanto da esser noto anche come Niceta il Retore, e che di questioni teologiche s'intendeva e scriveva, indossava anch'egli l'abito monastico. Si impongono dunque alcune domande: qual era a Bisanzio, più in generale, il livello di istruzione del monachesimo? e in che limiti si può parlare di pratiche intellettuali monastiche? e quale funzione avevano libri e lettura nelle comunità?

Fin dalle origini il monastero bizantino era stato concepito come luogo di preghiera e, nella speciale forma dell'idiorritmia, di dialogo individuale con Dio; esso perciò non aveva il compito di formare monaci istruiti, né tantomeno era centro di cultura o risulta tale nel sistema di rappresentazioni di Bisanzio. Quel che si richiedeva al monaco era una certa capacità di leggere e scrivere: come recitano i *praecepta* di

1. NICETAS PAPHLAGON, *Epistulae*, in *Arethae archiepiscopi Caesariensis Scripta minora*, II, rec. L. G. Westerink, Leipzig 1972, p. 175$^{7-9}$.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 95-113.

Pacomio, chi entrava nella vita monastica da analfabeta era tenuto dapprima a presentarsi tre volte al giorno davanti ad un monaco-insegnante e a restare in piedi davanti a lui mentre questi gli leggeva una serie di passi biblici da mandare a memoria, e quindi, in un secondo momento, il monaco stesso anche contro la sua volontà doveva essere istruito nelle lettere e imparare a leggere almeno il Nuovo Testamento e il Salterio[2]. E' da credere, tuttavia, che non sempre si passasse a questa fase di sia pur modesto alfabetismo; nei monasteri, infatti, era diffusa una 'cultura dell'ascolto' e quindi una trasmissione e acquisizione orale dell'insegnamento del Signore che era di per sé sufficiente alla condizione monastica.

Le ricerche più recenti hanno in qualche modo modificato la visione di un monachesimo largamente analfabeta accreditata da Socrate nella sua *Historia Ecclesiastica* e dagli agiografi[3]. Socrate mostra la più parte dei monaci come sempliciotti e rozzi, o del tutto ignoranti, o addirittura analfabeti[4], e quanto agli agiografi, questi si mostrano "intéressés à mettre en avant des figures d'ascètes illettrés, afin de mieux montrer la vanité de la culture du monde dans lequel vivent leurs lecteurs, et de rejeter l'échelle des valeurs admise par les profanes, échelle où le fait de savoir lire et écrire occupait une place tellement importante"[5]. E' significativo comunque che un gustoso quadretto disegnato da Evagrio Pontico mostri presenti libro e lettura nell'esperienza monastica fin dalle origini : "Il [monaco] accidioso, quando legge, sbadiglia continuamente, e svogliato indulge al sonno, si stropiccia gli occhi, e stiracchia le mani, e distraendo lo sguardo dal libro, fissa la parete, e ritornando a leggere continua per un po', e si dà da fare vanamente sfogliando il volume per vedere quanto manca alla fine dello scritto, conta le pagine, calcola i fascicoli, biasima la scrittura e l'ornato, e infine, dopo averlo chiuso, si mette il libro sotto la testa, e si assopisce..." [6].

A quest'epoca, in verità, libri vengono scritti nelle comunità monastiche o anche da solitari anacoreti, sia come ἐργόχειρον, lavoro manuale eseguito a prezzo o per venderne il prodotto sì da guadagnarsi da vivere e distribuire elemosine con il superfluo, sia perché, nel caso delle Sacre Scritture, la lettura della parola del Signore accompagnata dalla trascrizione ne faceva comprendere meglio il significato e agevolava il mandarla a memoria. La mente, inoltre, si manteneva più vigile e lucida di fronte ad un libro che si doveva non solo leggere ma anche ricopiare, in modo da evitare meglio accidiose cadute di attenzione come quella descritta da Evagrio. Non diversamente dai padri del monachesimo, anche Eusebio esaltava la memoria giacchè permetteva di possedere le Scritture "non su lastre di pietra..., e neanche su pelli di animali o fogli di papiro, che vengono distrutti dalle tarme e dal tempo, ma su tavole veramente di carne del proprio cuore..."[7]. A questo proposito nei

2. *Pachomiana Latina*, 139-140, ed. A. Boon, Louvain 1932, p. 49-50.

3. Equilibrate osservazioni sulla problematica si devono a E. Wipszycka, "Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine", *Revue des Études Augustiniennes* 30, 1984, p. 291-295 (= *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma 1996, p. 121-125).

4. Sokrates, *Kirchengeschichte*, hrsg. v. G. Ch. Hansen, Berlin 1995, p. 324^{4-6}.

5. E. Wipszycka, "Le degré", p. 292 = *Études*, p. 122.

6. PG 79, 1160B.

7. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica e I martiri della Palestina*, Testo greco con traduzione e note di G. del Ton, Roma-Parigi-Tournai-NewYork 1964, p. 873.

testi cristiani il termine più adoperato per indicare il memorizzare non è né ἐκμανθάνειν, né ἀπομνημονεύειν, quali nell'uso classico, ma ἀποστηθίζειν, ad indicare lo στῆθος come sede del cuore e dell'anima. Ancora una volta, tuttavia, non sempre il ritenere a memoria implicava un processo di lettura/trascrizione del testo, giacchè lo stesso risultato poteva essere raggiunto mediante il ripetuto ascolto, "thus reducing the need for literacy", a quanto a ragione è stato scritto[8]. Secondo Antonio, uno dei padri del monachesimo, che aveva fatto della sua memoria un libro, chi ascolta leggere da quanti ne sono capaci le Sacre Scritture con la massima attenzione, senza lasciar cadere nulla di quanto vi è contenuto, e lo conserva saldamente nella memoria, questi non ha alcun bisogno di imparare o di discernere con la lettura le lettere dell'alfabeto[9].

Libri risultano posseduti nelle celle dagli stessi anacoreti, che magari possono ad essi accedere reciprocamente; e all'interno delle comunità s'incontrano libri conservati in nicchie delle pareti o ceste e quindi distribuiti per la pratica della *lectio divina*, la lettura sempre delle Sacre Scritture. Più in generale numerosi sono nella letteratura monastica delle origini i riferimenti a libri, possesso e raccolte di libri, lettura[10]. Ed anche più tardi – intorno al secolo VII – l'opera agiografica di Leonzio di Neapoli e il *Pratum* di Giovanni Mosco testimoniano sia una certa diffusione dell'alfabetismo, che si rivela nella capacità di eremiti di scrivere lettere o la data futura della loro morte, sia una pratica di libri letti nella cella o portati con sé negli spostamenti da un luogo all'altro, pur se trattandosi talora di *topoi*, si impone cautela nel valutarne la portata[11].

In ultima analisi, nei primi secoli di diffusione del monachesimo greco-orientale, anche se l'analfabetismo nelle comunità non era dilagante, e comunque si cercasse di limitarlo, vi erano monaci che restavano analfabeti e che recepivano la parola del Signore solo attraverso l'ascolto, né va dimenticato che nel VI secolo tra gli stessi egumeni alcuni non sapevano scrivere[12]. Libri e raccolte di libri certamente circolavano negli insediamenti monastici e tra singoli monaci o anacoreti, ma – quando non venivano scritti per la vendita e per procurarsi da vivere al pari di altri prodotti dell'economia monastica quali reti o stuoie – erano destinati a letture che di rado andavano oltre le Scritture, quasi soltanto il Nuovo Testamento e il Salterio, i Detti dei Padri del deserto, e qualche altro semplice scritto di edificazione ad uso monastico. Opere patristiche o di più alta valenza teologica ed esegetica risultano variamente attestate, ma dovevano essere scarsamente disponibili e scarsamente lette, giacchè richiedevano un'istruzione più avvertita. Monaci di cultura più elevata, certo, non

8. C. MANGO, *Byzantium. The Empire of New Rome*, London 1980, p. 148.

9. *BHG*, *BHG Auct.* e *BHG Nov. Auct.* 140. PG 26, 845 A; *Vita di Antonio*. Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, Milano 1974, p. 12^{30-33}.

10. Sul rapporto tra primo monachesimo e uso dei libri mi limito a rimandare a C. RAPP, "Christians and their Manuscripts in the Greek East in the Fourth Century", in *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, a cura di G. Cavallo, G. De Gregorio, M. Maniaci, I, Spoleto 1991, p. 127-148.

11. Si veda O. KRESTEN, "Leontios von Neapolis als Tachygraph? Hagiographische Texte als Quellen zu Schriftlichkeit und Buchkultur im 6. und 7. Jahrhundert", *Scrittura e civiltà* 1, 1977, p. 155-175.

12. R. MERKELBACH, "Analphabetische Klostervorsteher in Konstantinopel und Chalkedon", *ZPE* 39, 1980, p. 291-294.

mancavano: si trattava, in casi del genere, di individui che provenivano da ceti aristocratici o comunque istruiti. Palladio riferisce che Melania la Vecchia conosceva Origene, Gregorio Nazianzeno, Basilio e altri autori[13], ma Melania usciva dai ranghi dell'aristocrazia tardoromana e aveva ricevuto un'educazione superiore; Cirillo di Scitopoli scrive in un greco corretto, ma non a caso è figlio di uno σχολαστικός, di un uomo istruito[14].

E' questo a Bisanzio lo sfondo dei secoli successivi, vale a dire di età medio- e tardobizantina, nel corso della quale – a parte eccezioni di individui colti che presero l'abito monastico – livello modesto di istruzione, pratiche di scrittura spesso venali, letture semplici e limitate a libri di chiesa, e talora ignoranza e analfabetismo veri e propri caratterizzarono, più ancora che nell'età precedente, il monachesimo.

Livelli di alfabetismo

A quanto risulta dal precedente discorso, dunque, regole antiche e precetti, soprattutto di tradizione pacomiana, esortano all'alfabetismo e ne insistono sulla necessità, pur se l'esortazione restò più volte disattesa. Ma più tardi, a partire dal secolo VIII e per il resto dei secoli di Bisanzio, i documenti che regolano la vita monastica mostrano molto minor interesse nel promuovere l'istruzione o anche solo un alfabetismo che consentisse di leggere e scrivere ad un qualche livello. La più parte di quei documenti risultano privi di qualsiasi cenno al riguardo; ed anche le fonti d'altro genere solo assai di rado contengono informazioni circa una qualche forma di insegnamento all'interno delle comunità monastiche. D'altro canto negli stessi *typika* o regole o testamenti di fondazione non mancano prescrizioni e pratiche monastiche che richiedono un certo grado di alfabetismo, sicchè si deve ritenere che i monaci alfabetizzati ad un qualche livello di regola avessero ricevuto un insegnamento in tal senso, e talora anche un'istruzione più elevata, prima di entrare in un monastero. Al riguardo le vite dei santi monaci – quando non si tratti di *topoi* agiografici mirati ad esaltare l'educazione del santo ma privi di fondamento reale – non lasciano credere diversamente[15]. E' per altro assai probabile che i più di questi santi monaci avessero ricevuto soltanto un' istruzione elementare, senza andare oltre l'apprendimento di quegli ἱερὰ γράμματα tante volte ricordati dagli agiografi: le "lettere" imparate sui testi sacri e funzionali alla lettura di questi, spesso del solo Salterio al fine, in ultima analisi, di mandarlo a memoria. Un modesto alfabetismo, quando se ne fosse in possesso, era più che sufficiente alla vita monastica, e la cultura mondana era ritenuta del tutto inutile e, anzi, dannosa: ἡ τοῦ κόσμου σοφία è esplicitamente ricusata da Atanasio dell'Athos, e questi, pur istruito e abile nello scrivere, si finge analfabeta e chiede insistentemente a un γέρων di insegnargli gli ἱερὰ γράμματα per quanto basta a leggere il Salterio[16].

13. Palladio, *La storia lausiaca*. Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, Milano 1974, p. 253[21-27].

14. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, I, *Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris 1961, p. 83-84.

15. Si veda quanto scrive R. Browning, "Literacy in the Byzantine World", *BMGS* 4, 1978, p. 46-49 (= *History, Language and Literacy in the Byzantine World*, Northampton 1989, n. VII).

I casi in cui è lo stesso monastero a preoccuparsi di assicurare un certo grado di alfabetismo o istruzione sono assai rari, talora di interpretazione dubbia, comunque di carattere particolare. Nel secolo VIII Teodoro e Teofane Grapti studiano al monastero di S. Saba, in Palestina, sotto la guida di Michele Sincello[17]: è da credere, all'interno della comunità sabaita, ad un insegnamento del tutto individuale, non organico né legato ad un qualsiasi curriculum. Circa due secoli più tardi, s. Lazzaro del Monte Galesio, dopo aver imparato gli ἱερὰ γράμματα e aver ricevuto una certa istruzione, viene mandato nel monastero τοῦ Στροβηλίου per acquisire una più approfondita esperienza della "scienza" dei νοτάριοι sotto la guida di un Nicola, νοτάριος a sua volta[18]. Quest'ultimo, verisimilmente, doveva essere uno dei tanti che nel mondo bizantino si ritiravano in un monastero per la salvezza dell'anima e per finirvi i loro giorni; ma certo il monastero stesso τοῦ Στροβηλίου non disponeva di alcuna scuola vera e propria. Del resto, nelle comunità monastiche fondate da s. Lazzaro sul Monte Galesio, in quanto doveva mancarvi qualsiasi insegnamento, vi erano monaci analfabeti, come risulta dal testamento del santo quale si può ricostruire dalla sua *Vita*[19].

Il *typikon* di Gregorio Pacuriano – il grande dignitario bizantino di origine georgiana – per la sua fondazione monastica del 1083 dedicata alla Vergine di Petritzos (tema di Filippopoli) prevede che i μεικάρια, gli "adolescenti", siano alloggiati, nutriti, e istruiti negli ἱερὰ γράμματα – né si fa cenno ad altro grado di istruzione – in un vicino monastero di S. Nicola, una dipendenza dove un anziano ἱερεύς, un "prete", impartirà loro un insegnamento ricevendo una ῥόγα, una "paga" [20]. La possibilità di avere un minimo di istruzione in un monastero dipendeva dalla presenza di qualcuno che avesse pratica di insegnamento, avendo magari già esercitato una qualche funzione didattica prima di entrare nella vita monastica, o che comunque fosse in grado di introdurre altri alla lettura almeno del Salterio. Ove mancasse questa figura, nessuna istruzione veniva impartita al monaco. Questi, se ignorante, cercava di mettere in pratica la parola del Signore ascoltata, ma non letta. All'Athos nel X secolo Atanasio, constatato che vi erano monaci analfabeti, istituisce διδάσκαλοι con il compito di leggere e commentare loro libri contenenti τὰ λόγια ψυχωφελέστερα sì da stimolarli al timor di Dio e all'esercizio della virtù[21].

16. *BHG*, *BHG Auct.* e *BHG Nov. Auct.* 187 e 188. *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae*, ed. a J. Noret, Turnhout-Leuven 1982, p. 13^{14-18}, p. 21^{18-22}, e p. 140-141^{9-34}.

17. A. Moffatt, "Schooling in the Iconoclast Centuries", in *Iconoclasm*, Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham, March 1975, ed. by A. Bryer and J. Herrin, Birmingham 1977, p. 90-91.

18. *BHG* 979. *Vita s. Lazari auctore Gregorio monacho*, ed. H. Delehaye, in AASS nov., III, p. 510 C.

19. *Ibid.*, p. 563 D e 566 A ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, ed. by J. Thomas and A. Constantinidis Hero, I, Washington 2000, p. 159 e 161.

20. P. Gautier, "Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos", *REB* 42, 1984, p. 115-$117^{1612-1616}$; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, II, p. 550-551. Si veda anche P. Lemerle, "Le typikon de Grégoire Pakourianos (décembre 1083)", in *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977, p. 152.

21. *Vitae duae antiquae*, ed. a J. Noret, p. 78-79^{1-25}, e p. 179-180^{1-11}.

Significativamente i *typika* di fondazione – compreso quello di Gregorio Pacuriano che tuttavia prevede un qualche insegnamento delegandolo ad un “prete” a prezzo che risiedeva in altro monastero – non contengono norme circa una organizzazione scolastica interna. Una situazione particolare, a quanto risulterà anche altrimenti, sembra doversi ammettere per il monastero di Studio a Costantinopoli. S. Nicola studita (793-868), narra il suo agiografo, impara dai genitori a Creta i rudimenti delle lettere, ma è poi nel monastero di Studio che riceve una “istruzione” – τὴν τῶν γραμμάτων…μάθησιν – che gli permette di leggere e scrivere senza impaccio[22]. Studio disponeva di una dipendenza, verisimilmente un edificio di non ampie dimensioni qualificato come καταγώγιον τῶν παίδων, “residenza dei giovinetti”, dove gli adolescenti destinati alla vita monastica venivano ospitati per tenerli lontani dai monaci adulti (a che questi non cadessero in tentazione...), e in questa dipendenza-edificio si impartiva un insegnamento, tenuto – come recita il penitenziale studita[23] – da un διδάσκαλος τῶν παίδων: sembra trattarsi di una scuola che serviva il monastero, pur se sostenuta da un solo maestro, certamente non rivolta ad una fruizione dall’esterno, e modesta nelle proporzioni. Questo διδάσκαλος, il “maestro”, sembra figura affatto diversa da quella di un qualche νοτάριος o ἱερεύς che si trovava ad insegnare le lettere in un monastero (come quello τοῦ Στροβηλίου, o l’altro di S. Nicola). Ed ancora, la circostanza che il penitenziale parli del διδάσκαλος inserendone implicitamente la funzione nell’organico del monastero, dimostra che in quest’ultimo era stato istituito un vero e proprio insegnamento al suo interno, almeno al livello di una buona pratica del leggere e dello scrivere, e forse di un’istruzione media (ma sembra eccessivo parlare di una scuola secondaria)[24]. Si deve riflettere su questa specificità del monastero costantinopolitano di Studio documentata anche su altri versanti.

Nel secolo XII risulta che Giovanni Tzetze, per guadagnarsi da vivere, insegnava nel monastero del Pantokrator a Costantinopoli[25], ma se, quanto e quale vantaggio ne traessero i monaci resta del tutto dubbio. Più tardi, nel secolo XV, il *typikon* e il testamento di Nilo Damila per il monastero femminile della *Pantanassa* a Creta lasciano intravedere un insegnamento non più che a livello elementare all’interno del monastero: vi si trova prescritto, infatti, che le fanciulle al di sotto dei dieci anni possano essere ammesse in quest’ultimo solo se desiderano acquisire un certo grado di alfabetismo e quindi diventare monache; ed ancora, si ritiene più in generale meritorio insegnare alle monache le lettere[26]

22. *BHG* 1365. *PG*, 105, 869C e 872A-B. Si vedano P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au xe siècle*, Paris 1971, p. 103-104, e A. Moffatt, “Schooling”, p. 87-88. La *Vita* in lingua slava di s. Taddeo martire sembra confermare che a Studio si ricevesse un buon grado di istruzione: si veda D. Afinogenov, “The Church Slavonic Life of st. Thaddaios the Martyr of the Second Iconoclasm”, *An. Boll.* 119, 2001, p. 324 e 333.

23. PG 98, 1745 B-C.

24. E’ quanto pare sostenere G. da Costa-Louillet, “Saints de Constantinople aux VIIIe, IXe et Xe siècles”, *Byz.* 25-27, 1955-1957, p. 796.

25. Ioannes Tzetzes, *Epistulae*, rec. P. A. M. Leone, Leipzig 1972, p. 117-118.

26. S. Pétridès, “Le typikon de Nil Damilas pour le monastère de femmes de Baeonia en Crète (1400)”, *IRAIK* 15, 1911, p. 100^{7-9} ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, IV, p. 1470. Più in

A parte i rari casi qui considerati, e per altro di portata assai modesta, altrove non solo non traspare alcuna prova riguardo all'istruzione monastica, ma vari indizi, anzi, fanno ritenere che questa fosse limitata a non molti individui. Più o meno saldamente alfabetizzati o anche talora istruiti si dimostrano gli egumeni, gli ecclesiarchi, i monaci e gli eunuchi che fungevano da assistenti spirituali e cui era richiesto di saper leggere almeno le Sacre Scritture, ed ancora quanti erano addetti alle letture di chiesa nel coro e di refettorio, e naturalmente chi, svolgendo funzioni di σκευοφύλαξ, χαρτοφύλαξ, οἰκονόμος, o altre funzioni che intorno a queste gravitavano, maneggiava inventari, carte, registri di entrate e di uscite. E' da credere che per incarichi del genere fossero scelti quanti erano forniti di una buona capacità di leggere e scrivere già altrimenti acquisita. Vi erano inoltre all'interno dei monasteri καλλιγράφοι, νοτάριοι, o più modesti scribi di mestiere, tutti comunque alfabetizzati.

Tra quanti rivestivano l'abito monastico, ci si aspettava che avessero un qualche grado di istruzione τίνες... περιφανεῖς ἢ τῶν ἀνέκαθεν γνωρίμων, vale a dire individui più o meno in vista e di rango, a quanto recita la regola del monastero di S. Giovanni Prodromo di *Phoberos* sul Bosforo[27]; gli altri, monaci o monache, erano talora in possesso di un alfabetismo funzionale alla lettura del Salterio e dei Vangeli, di testi liturgici, di modesti scritti di edificazione monastica, ma più volte – soprattutto quando provenivano da zone eccentriche e da villaggi o si trattava di donne[28] – entravano in monastero da analfabeti o semialfabeti, e tali di solito rimanevano. E' per questo che in alcuni *typika* e regole, in cui si prescrive la lettura in cella o in determinate occasioni o situazioni, si aggiunge che la prescrizione vale per quanti conoscono le lettere, e nel contempo si prevedono per gli analfabeti forme alternative di praticare la parola del Signore quali l'ascolto di letture altrui o la recitazione di preghiere sia pure smozzicate ed evidentemente imparate a memoria proprio attraverso il ripetuto ascolto; e anche a quanti sanno leggere si richiede di farlo, come è scritto nel *typikon* del monastero di S. Mamas a Costantinopoli, "ponendovi la più grande attenzione"[29], forse pure perché la lettura imponeva talora uno sforzo dovuto alla mancanza di una salda alfabetizzazione. La gran parte di monaci e monache, insomma, pare essere rimasta, se non in un totale analfabetismo, in una sostanziale ignoranza.

---

generale sui livelli di istruzione nei monasteri femminili in epoca tardobizantina si veda A.-M. Talbot, "Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium", in *Okeanos. Essays Presented to I. Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, ed. by C. Mango and O. Pritsak, Cambridge (Mass.) 1983 (= *Harvard Ukrainian Studies* 7), p. 604-618.

27. A. I. Papadopoulos-Kerameus, *Noctes Petropolitanae*, San Pietroburgo 1913, p. 64^{13-14} ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, III, p. 929.

28. A quanto risulta da uno studio di N. Oikonomides, "Literacy in the Thirteenth-Century Byzantium. An Example from Western Asia Minor", in *Τὸ Ἑλληνικόν. Studies in Honour of S. Vryonis, Jr.*, I, *Hellenic Antiquity and Byzantium*, ed. by J. S. Langdon, S. W. Reinert, J. Stanojevich Allen, Ch. P. Ioannides, New Rochelle, N. Y. 1993, p. 253-265, la percentuale di analfabeti, almeno nell'Asia minore occidentale bizantina e nel secolo xiii, era assai alta tra la società di villaggio.

29. S. Eustratiades, "Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ ἁγίου μαγαλομάρτυρος Μάμαντος", *Ἑλληνικά* 1, 1928, p. 286^{37}; *Byzantine Monastic Foundation Documents,* III, p. 1016.

Se si considera la questione da altro angolo visuale, si ottiene un'ulteriore conferma. Una ricerca condotta da Nicolas Oikonomides sulle sottoscrizioni dei documenti negli archivi dell'Athos[30], rivela – oltre i limiti della regione cui si riferisce, giacché all'Athos confluiva una moltitudine di individui geograficamente dislocata e socialmente differenziata – un numero massimo di monaci analfabeti o semialfabeti, o che comunque sottoscrivono con frequenti errori di ortografia, negli ultimi decenni del secolo XI. Questa situazione sembra essersi protratta anche nel XII, pur se la forte mancanza di documentazione per quest'epoca non consente conclusioni definitive. E' soltanto a partire da circa la metà del secolo XIII che si assiste ad un progressivo accrescersi dell'alfabetismo e più in generale dei livelli di istruzione nei *milieux* monastici. La ragione va cercata probabilmente, da una parte, nella circostanza che la quarta crociata e la caduta di Costantinopoli in mani latine nel 1204 avevano sospinto verso una vita ascetica all'Athos individui "of a higher calibre from the social as well as from the cultural point of view"[31], e da un'altra parte, nella rinascita culturale dell'età dei Paleologi tra i secoli XIII-XIV, non limitata alla sola, riconquistata, Costantinopoli ma largamente dislocata. Ed invero nel mondo bizantino, dove non esisteva una società laica separata da una società ecclesiastica o monastica, l'uno e l'altro fatto non potevano non coinvolgere anche monaci e monasteri. Si trattò, tuttavia, di un'effimera fiammata, giacché con il tardo secolo XIV il monachesimo ripiombava rapidamente nella sua ignoranza.

SULL'IGNORANZA DEI MONACI

Risposte sull'istruzione che si richiedeva ai monaci possono venire dalle fonti, soprattutto da un testo sempre citato ma non considerato finora in tutti i suoi dettagli e in tutte le sue implicazioni: si tratta di alcune sequenze dal *De emendanda vita monachica* di Eustazio. Il dotto metropolita di Tessalonica – ritenendo che causa non secondaria del rilassamento dei costumi negli ambienti monastici della sua epoca fosse anche l' ignoranza – rimprovera i monaci perché tante volte sono e restano analfabeti; perché "invece del salterio e di ogni altro libro sacro sono loro familiari le bilance dell'ingiustizia e i sofismi dei ragionamenti tendenziosi", e così essi "traggono in inganno i semplici"; perché respingono irosamente dai loro monasteri chi, istruito nelle lettere, incline al sapere, e carico delle virtù che da queste conoscenze derivano, si presenta loro; perché dichiarano inutili per la comunità monastica i γραμματικοὶ ἄνδρες, e quindi, invece che agli "uomini istruiti", "spalancano porte ampie all'ignoranza" consentendo che questa abiti nelle loro sante dimore; perché preferiscono chi è analfabeta o "indotto" avendo sempre in mente come alibi il salmo che recita, 'poiché non conosco le lettere, entrerò nella casa del Signore'. Così continua Eustazio: "Tu, monaco ignorante, soltanto queste cose contrarie a quelle di cui tu stesso hai promesso e accettato l'osservanza sarai capace di insegnare..., gettando via i libri dove capita, in modo che, al tuo posto, se ne restino

30. N. OIKONOMIDES, "Mount Athos: Levels of Literacy", *DOP* 42, 1988, p. 167-178.
31. *Ibid.*, p. 174.

nella solitudine e nel silenzio, e non diano fastidio a quanti vi si imbattono. Rivolgendo i tuoi sentimenti là dove le sante parole risultano vane, tu queste parole rinserri ed escludi... Ma che dico, le escludi? Tu le vendi, trafficando con questo bene e quasi prestando orecchio al maligno che ti sussurra: 'vendi tutti i libri che hai, e dopo aver sperperato quanto vuoi, seguimi.'... Perché mai, ignorante, rendi simile la biblioteca del monastero alla tua anima? Forse solo perché ignori le lettere, svuoti anche quella, privandola del corredo che le lettere reca? ... Ed essendo ignorante, perché non curi di impegnarti nella lettura?"[32].

Ma Eustazio – le cui preoccupazioni sono sostanzialmente di ordine pastorale, intese a ristabilire o rinsaldare il rigore morale della vita monastica – non chiede al monaco di accostarsi alla cultura alta, di leggere o commentare i classici, di scrivere in uno stile retorico; non chiede, insomma, al monaco di attingere quel livello di cultura ch'egli stesso possiede. Si legga questo passo: "Avevo saputo che da qualche parte [in un monastero] si trovava un libro sacro, un'opera di Gregorio, il Gregorio detto anche Teologo, che ispirava fuoco e brillava per eleganza di stile. Il libro era veramente insigne, e la sua fama era giunta a molti, tanto attirava i lettori che lo contemplavano pieni di ammirazione... Essendomi dato dunque anch'io da fare per poter leggere questo bel Gregorio, non riuscii nell'intento... Sinceramente addolorato, chiesi al καθηγούμενος, uomo virtuoso e istruito, 'dove si trova questo bel libro?' Egli, facendo girare l'indice della mano destra, non mi rispose. Ma poiché io insistevo e lo interrogavo con foga, disse che il libro era stato venduto. Essendomi io perciò acceso di una rabbia interiore, e manifestandola con una certa calma, quel venerabile monaco diede una candida spiegazione: 'e perché mai dovremmo aver bisogno di libri del genere?'. Mutata la mia rabbia in una grossa risata, lo redarguii dicendo: 'e di cosa dunque avrete bisogno, degni monaci, se non tenete in alcun conto simili libri?'. Voltatosi l'uomo mi lasciò, e non si presentò più al mio cospetto, mal sopportando, penso, il così grande amore per i libri che era in me".

Eustazio riconosce, insomma, la distanza incolmabile tra la sua cultura, fondata sulla passione per i libri e su letture intense e profonde, e quella dei monaci, che di tanti libri non sentono il bisogno. La πόλις γραμμάτων aperta all'istruzione monastica è, per Eustazio, la città della quale il monaco deve diventare cittadino per acquisirvi la θεία σοφία mediante una più o meno salda alfabetizzazione mirata alla lettura delle Sacre Scritture, dei Padri e dei testi di edificazione; i libri che il monaco non deve scansare o vendere ma custodire nella biblioteca del monastero e leggere sono quelli utili ad istruirsi nella parola del Signore; il monaco deve essere γραμματεὺς Θεοῦ, "letterato di Dio", istruito εὐαγγελικῶς, "secondo il Vangelo", allo scopo di lodare colui stesso che dona saggezza e intelletto, e di difendere la Chiesa, giacché le controversie che la riguardano sono risolte in favore dell' ortodossia con la lingua e con le labbra, le quali possono esprimersi soltanto se sostenute dalla lettura di quei libri che mettono in contatto con Dio.

32. Eustathius Metropolita Thessalonicensis, *Opuscula*, ed. Th. L. F. Tafel, Frankfurt/M. 1832, p. 244-245.

Eustazio porta ad esempio Epifanio di Cipro, Efrem, Teodoro Studita, i quali diventarono dotti παντοίαις συγγινόμενοι ἀναγνώσεσι, "immergendosi in letture di ogni genere"; ma quando auspica per il monaco un'istruzione superiore, ne circoscrive anche i confini: "Avrei voluto che costoro [i monaci] dai testi profani trascegliessero e storie, e detti, e massime, da cui anche i santissimi padri di un tempo, dopo averne fatto raccolte, fabbricavano il miele, facendo alveari di quei dolci libri, nei quali riponevano parole più dolci del miele e del favo, e così rendevano servizio gradito a Dio. E avrei desiderato che tali i nostri monaci si dimostrassero"[33]. Ove non limitata alla lettura dei testi sacri, e magari solo dei più semplici, l'istruzione del monaco può progredire dunque mediante la conoscenza di florilegi, detti, sentenze, aneddoti profani opportunamente trascelti: l'immagine è quella – tutt'altro che nuova – dell'alveare in cui si raccoglie il miele depositato dalle api che si nutrono di fiore in fiore. Ma l'alveare di sapere profano auspicato da Eustazio non rappresenta comunque uno strumento di cultura alta.

Circa un secolo prima Michele Psello aveva rivolto i suoi strali contro un monaco Sabaita[34], e nel XII, quasi alla stessa epoca di Eustazio, Teodoro Prodromo scaglia una sua invettiva contro Barys, forse un monaco, che egli taccia di ignoranza perché lo accusava di leggere Platone o Aristotele[35]. Ed un altro intellettuale, Michele Glica, contemporaneo di Eustazio, esorta anch'egli i monaci ad istruirsi, a non limitare, anzi, le loro conoscenze al solo Salterio, ma a leggere i libri dei Padri, ad attingere, sulle orme dell'insegnamento di questi, τὴν ἔξω σοφίαν, "la sapienza profana", perché anche questa è utile a quanti se ne servono con senno[36].

Questo infiammarsi dei toni polemici contro l'ignoranza dei monaci nei secoli XI-XII – alla quale si accompagnava uno scadimento morale anche come conseguenza di scarsa dottrina – si attaglia assai bene a quanto documenta su altro versante l'inchiesta di Oikonomides sui livelli di alfabetismo testimoniati dai documenti degli archivi dell'Athos: qui il punto più basso si tocca sullo scorcio del secolo XI; e se il vuoto di documentazione nel XII impedisce risultanze certe al riguardo, va comunque notato che quello stesso vuoto sembra indicare una carenza di cultura scritta dovuta alla dilagante ignoranza che intorno a quell'epoca affliggeva i monasteri. Insomma, nonostante l'intellighenzia bizantina richiedesse al monaco solo conoscenze estese al più ad un sapere sacro coniugato con un sapere profano minimo e desultorio come quello offerto dai florilegi, il monachesimo greco-orientale rimase – non solo all'Athos – ancorato in larga parte ad un sostanziale rifiuto di istruzione e libri, superando di rado la soglia di un alfabetismo funzionale, e spesso non curandosi neanche di questo.

In uno dei *carmi ptocoprodromici* il protagonista è un monaco che si rappresenta come ἀγράμματος, un "ignorante", capace tuttavia di scrivere senza artifici retorici e in maniera assai semplice, accessibile agli altri monaci come lui; e quanto alla

33. *Ibid.*, p. 249.
34. L. Sternbach, "Ein Schmähgedicht des Michael Psellos", *Wiener Studien* 25, 1903, p. 10-39.
35. Theodoros Prodromos, *Historische Gedichte*, ed. W. Hörandner, Wien 1974, p. 480, vv. 200-203.
36. Michele Glica, *In quaestiones dubias Scripturae Sacrae*, ed. S. Eustratiades, II, Alexandria 1912, p. 185^{14}-187^{20}.

scrittura, gli si rimproverava una grafia a lettere minute, quasi si trattasse di κονιδᾶτα, "pidocchi"[37]. Pur modesto, era questo il livello massimo cui potesse giungere mediamente la cultura del monaco.

Libri e pratiche di lettura

Nonostante l'*outillage* intellettuale del monaco, almeno in linea generale, non andasse nei casi migliori e peraltro piuttosto rari oltre un alfabetismo ad un qualche grado, notevolissimo risulta il numero di libri conservati in collezioni monastiche o trascritti da monaci.

Questa circostanza richiede, innanzi tutto, una riflessione su formazione e funzione delle biblioteche monastiche nel mondo bizantino. Il primo nucleo di libri di una certa consistenza risaliva ad una donazione o ad un lascito, a quanto risulta dall'esame di un certo numero di documenti di fondazione e di inventari di libri. Intorno alla metà del secolo XI Timoteo, il cosiddetto δεύτερος κτήτωρ del monastero dell'*Evergetis* presso Costantinopoli, provvede quest'ultimo, oltre che di arredi sacri, anche di libri[38]. A quanto recita la *diataxis* di Michele Attaleiata del 1077, questi fornisce di un certo numero di manoscritti la sua fondazione monastica di Cristo *Panoiktirmon* sempre a Costantinopoli. Diversi inventari di libri mostrano altresì in che modo il nucleo librario donato dal fondatore Michele potesse venire incrementato anche dopo la sua morte: alcuni libri risultano donati dal preposito Giovanni, altri da Michele egumeno del monastero, altri dagli esecutori testamentari di Michele Attaleiata e di suo figlio Teodoro (evidentemente il fondatore aveva offerto al monastero solo una parte dei suoi libri al momento della fondazione), altri dal padre spirituale del fondatore, altri ancora da singoli monaci, mentre un certo numero di libri era stato acquistato in momenti diversi[39]. Nel testamento e relativo codicillo – datati marzo 1093 – di Cristodulo, il fondatore di San Giovanni a Patmo, si fa riferimento ad una ἀπογραφή di libri di proprietà dello stesso Cristodulo, tra i quali una collezione che proveniva dal monastero del Latros, destinati alla biblioteca patmiaca[40]; e da un inventario del 1200 risulta che il patrimonio librario di Patmos ammontava a più di trecento manoscritti[41]: un patrimonio accresciuto con graduali accessioni di libri che quanti entravano nella vita monastica portavano con sé e offrivano al monastero. Nel *typikon* della *Kosmosoteira* in Tracia vi è notizia dei libri donati dal *sebastokrator* Isacco Comneno che ne fu il fondatore nel 1152: uno tra questi libri, composto dallo stesso Isacco, conteneva versi di carattere epico,

37. *La satira bizantina dei secoli XI-XV*, a cura di R. Romano, Torino, 1999, p. 362, vv. 18-27, e p. 366, vv. 75-76.

38. P. Gautier, "Le typikon de la Théotokos Évergétis", *REB* 40, 1982, p. 17^{54-56} ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, II, p. 473.

39. P. Gautier, "La diataxis de Michel Attaliate", *REB* 39, 1981, p. 93^{1228}-97^{1289}, e 123^{1723}-129^{1776} ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, I, p. 358-359. Si veda anche P. Lemerle, "La diataxis de Michel Attaliate (mars 1077)", in *Cinq études*, p. 89 e p. 91-92, note 48 e 49.

40. MM VI, p. 83 e 87 ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, II, p. 596 e 599.

41. Ch. Astruc, "L'inventaire dressé en septembre 1200 du trésor et de la bibliothèque de Patmos. Édition diplomatique", *TM* 8, 1981, p. 15-30.

satirico e politico, varie lettere e altri scritti che il fondatore desiderava fossero letti in sua memoria[42]. Anche nella Sicilia normanna di cultura greca nel secolo XII la prefazione del *typikon* di Luca archimandrita per il monastero del S. Salvatore *de lingua phari* di Messina del 1131 fa esplicito riferimento a libri sacri e profani che egli ha riunito per la biblioteca della nuova fondazione[43]. Secoli più tardi, infine, il testamento di Nilo Damila per il monastero della *Pantanassa* a Creta non solo contiene un inventario di libri che egli evidentemente lega a quest'ultimo, ma prescrive all'egumeno di lasciare in eredità i libri, che questi possiede, all'interno e non al di fuori dello stesso monastero[44].

Questa esemplificazione è sufficiente a dimostrare che collezioni librarie anche assai consistenti si formavano soprattutto per successive accessioni di lasciti e doni, magari partendo da un primo nucleo fornito dallo stesso κτήτωρ. Resta da chiedersi tuttavia quale sia stato il contributo della produzione libraria specificamente dovuta a mani monastiche nella formazione e nell'incremento delle collezioni stesse. Da una ricerca di Antony Cutler condotta sulle sottoscrizioni testimoniate nei manoscritti – pur con i limiti imposti da errori e lacune della documentazione e dall'incerto stato sociale di alcune mani – risulta non solo in assoluto, ma anche per secoli fino al XIII, un numero di monaci-scribi più alto di quello di ecclesiastici, laici e di incerta collocazione presi singolarmente; nel secolo XIV i monaci mostrano una consistenza numerica maggiore di quella dei laici e degli incerti, e la medesima degli ecclesiastici; solo nel secolo XV – per tutta una serie di motivi inerenti a profonde trasformazioni socioculturali – il numero dei monaci amanuensi scende all'ultimo posto. Anche in percentuale le mani monastiche si rivelano di rilevante consistenza, fino a toccare, nei secoli X e XI, poco più della metà del totale[45].

Come interpretare questi dati? Di certo, la larga trascrizione monastica di libri non può esser presa a referente di un monachesimo bizantino colto o, tanto meno, di monasteri colti. A Bisanzio, peraltro, la stessa attività scrittoria monastica è di norma fortemente disorganizzata, spesso individuale. Una delle poche eccezioni (o l'unica?) è costituita dal monastero costantinopolitano di Studio che anche altrimenti mostra sotto vari aspetti della cultura scritta pratiche sue proprie: a Studio vigono norme che regolano la giusta distribuzione del lavoro fra i monaci amanuensi, il maneggio di membrane e quaternioni, l'uso appropriato degli strumenti scrittori, l'ortografia corretta, l'aderenza testuale tra modello e copia, la cura di arnesi e strumenti per la rilegatura[46]. E sempre a Studio sono testimoniati μεμβρανοποιοί o

42. L. PETIT, "Typikon du monastère de la Kosmosotira près d'Aenos (1152)", *IRAIK* 13, 1908, p. 69[5-13] ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, II, p. 844.

43. G. COZZA LUZI, "De typico sacro Messanensis Monasterii Archimandritalis", in A. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, X, 2, Romae 1905, p. 125 ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, II, p. 645. Si veda anche M. RE, "Il typikon del S. Salvatore *de lingua phari* come fonte per la storia della biblioteca del monastero", in *Miscellanea di scritti in memoria di Bruno Lavagnini* (= Byzantino-Sicula III), Palermo 2000, p. 249-278.

44. SP. LAMPROS, "Das Testament des Neilos Damilas", *BZ* 4, 1895, p. 585-587 ; S. PÉTRIDÈS, "Le typikon de Nil Damilas", p. 109[17-19] ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, IV, p. 1477-1479.

45. A. CUTLER, "The Social Status of Byzantine Scribes, 800-1500. A Statistical Analysis Based on Vogel-Gardthausen", *BZ* 74, 1981, p. 328-334.

46. PG 99, 1740 B-D.

μεμβρανοποιοῦντες, e più in generale una specifica mansione per la lavorazione delle membrane[47]. Altrove, nei monasteri del vasto mondo bizantino, non è documentato un lavoro coordinato di manifattura e di copia del libro; e questo lavoro invece si dimostra più volte, come già nel monachesimo primitivo, mestiere individuale come altri. A Bisanzio la trasformazione del γραφικὸς πόνος in γραφικὴ ἄσκησις non era mai giunta al punto tale da affrancare del tutto il monaco da un lavoro di trascrizione eseguito per ricavarne sostentamento, in pratica un guadagno. Quanti entrano nella vita monastica già abili nello scrivere – καλλιγράφοι, νοτάριοι – o vi si esercitano per diventarlo, trascrivono libri *sempre* per offrire la fatica al Signore ed ottenere una ricompensa nei cieli, ma *tante volte* anche per ricevere una ricompensa già su questa terra, in denaro o in doni, grazie a committenti – laici, ecclesiastici, confratelli – che fanno scrivere libri per sé o per donarli ad una chiesa, ad un monastero, per la salvazione dell'anima. E perciò tra gli stessi libri posseduti da monaci, donati o lasciati in eredità ad un monastero, molti si dimostrano o si devono credere scritti da mani monastiche. Anche *leader* del monachesimo, quali Atanasio dell'Athos e Nilo da Rossano non disdegnarono lo scriver libri per ricavar guadagno[48] o usarli come mezzo di pagamento[49]; ed essi, anzi, dimostrano competenze grafiche di qualità elevata, segno di un qualche tirocinio nella scrittura di mestiere.

Si prenda qualche esempio tra i molti documentati dalle sottoscrizioni: Teodosio monaco che, a quanto si ricava dal codice Iviron 258, scrive nel 1042/1043 una raccolta di omelie crisostomiche per uno σπαθαροκανδιδᾶτος e ταξιάρχης, o un altro monaco, Teodulo, che nel 1059 trascrive la *Scala Paradisi* di s. Giovanni Climaco Paris. Coislin. 263 per il noto magnate Eustazio Boila, πρωτοσπαθάριος e ὕπατος, o ancora Simeone monaco che nel 1062 allestisce il codice patristico Vat. gr. 463 ἐξ οἰκείων di Teodoro, suo maestro, e tanti altri sono tutti monaci-scribi che hanno ricevuto una committenza, quella che Robert Devreesse ha felicemente chiamato "avis d'exécution" e che dal loro lavoro traggono un guadagno[50]. Ad indicare questa committenza del manoscritto sono formule di κέλευσις o di πρόσταξις, "ordine", o di προτροπή, "esortazione", e simili, le quali – come tutto lascia credere – significano che l'allestimento del libro ha comportato una spesa per il committente, il κτήτωρ, una retribuzione per l'umile monaco.

Il largo impegno di mani monastiche nella produzione libraria si spiega, pure, con l'esigenza, assai sentita ed estesa a Bisanzio, di libri di contenuto ecclesiastico, a sua volta legata ad un alfabetismo piuttosto diffuso in tutte le categorie sociali, pur se a vari gradi di capacità, e perciò a pratiche di lettura anche nel privato: una lettura che, data la mentalità stessa dell'uomo bizantino, non poteva che indirizzarsi prevalentemente o soltanto verso libri ritenuti utili perché recanti l'ammaestramento del

47. *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίου Μεγάλη Κατήχησις*, ἐν Πετρουπόλει 1904, p. 195, 269, 336, 675-676, 827.

48. *Vitae duae antiquae*, ed. a J. Noret, p. 26^{1}-27^{13}, e p. 145^{15-29}.

49. *BHG* e *BHG Nov. Auct.* 1370. *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νεοῦ.* Testo originale greco e studio introduttivo a cura di G. Giovanelli, Badia di Grottaferrata 1972, p. 63, 65, 68.

50. R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris 1954, p. 47-48.

Signore. La conferma viene quando si passi a considerare la qualità, il contenuto, dei libri dovuti a mani monastiche. Si tratta di norma delle Sacre Scritture, di scritti destinati alle ufficiature liturgiche, di letteratura patristica, agiografica, ascetica: libri che servivano all'interno come all'esterno del monastero, al monaco come all' ecclesiastico e al laico, purchè avesse una qualche istruzione per leggerli. Quando si incontrano codici di autori classici, o comunque di testi della cultura alta, scritti da mani monastiche, si tratta di individui che – magari più istruiti di altri – trascrivono testi del genere su committenza. Nel 1358, ad esempio, uno ieromonaco, Longino, scrive insieme ad altri il Platone Laur. Conv. soppr. 103 per il διδάσκαλος Giovanni Contostefano; ma casi come questo di testi classici, dovuti sia pure a committenza altrui, restano comunque piuttosto rari.

I libri delle collezioni monastiche comunque formatesi – a quanto mostra la circostanza che essi sovente compaiono nei *typika* e negli inventari insieme a icone e ad altri arredi sacri e beni del monastero[51] – non sempre servivano per un'attiva pratica di lettura, rimanendo tante volte solo allo stato di possesso patrimoniale. Il dono o lascito che se ne faceva era funzionale non tanto ad incrementare la cultura del monastero, ma piuttosto alla salvezza dell'anima di chi compiva l'atto o alla crescita del patrimonio, a parte rari casi. Se pure vi fu sottesa l'intenzione di promuovere o incrementare le opportunità di lettura monastica, essa rimase sovente disattesa. Per altro molte opere composte da monaci si leggevano all'esterno piuttosto che all'interno dei monasteri.

Fin dalle origini, come si è detto, nelle comunità monastiche a Bisanzio risulta diffusa una 'cultura dell'ascolto', vale a dire che vi sono messe in atto strategie di comunicazione e di partecipazione orale, e perciò di lettura rivolta dai non molti capaci di praticarla più o meno saldamente ai molti che invece non ne erano in grado perché analfabeti o semialfabeti. Fondamentale era la conoscenza del *typikon*, la somma delle norme che regolavano la vita monastica, sicchè assai spesso ne risulta prevista una lettura secondo determinate scansioni: all'inizio di ogni mese, o più volte all'anno, o in determinate festività, o nel giorno della commemorazione del fondatore; ma questa lettura, rivolta εἰς ἐπήκοον πάντων o πασῶν, secondo che si trattasse di monaci o monache, si faceva di regola in refettorio, durante il pasto, ed era affidata o ad un lettore addetto a svolgere quel compito, o a qualcuno scelto a turno tra quanti sapevano leggere. Molte altresì erano le letture che si facevano durante le quotidiane pratiche liturgiche: una o più letture, in relazione al santo o a ricorrenze da commemorare secondo il calendario liturgico, o fatte dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, si trovano prescritte in tutti i *typika*. La più parte di monaci e monache si limitava ad ascoltare, o a recitare le orazioni a memoria, o a cantare. Altre letture in comune di scritti adatti alla formazione e alla spiritualità monastica, fatte da chi ne fosse stato incaricato – ὁ ἀναγνῶναι ταχθείς – o comunque ne avesse capacità, sono più volte previste nello stesso refettorio o in altri momenti della giornata, talora anche durante le ore di lavoro, come nel monastero femminile della *Kecharitomene* a Costantinopoli, dove è prescritto dal *typikon* che una monaca legga

51. Si veda J. Bompaire, "Les catalogues des livres-manuscrits d'époque byzantine (XIe-XVe s.)", in *Byzance et les Slaves. Études de civilisation* (= *Mélanges I. Dujčev*), Paris 1979, p. 59-81.

un passo della Scrittura per altre mentre lavorano al fine di suscitare in esse piacere spirituale e alleviarne la fatica[52]. Non manca testimonianza che a chi entrava nella vita monastica venisse letto il *typikon*, e che al novizio fosse letto un certo numero di capitoli delle *Constitutiones asceticae* attribuite a s. Basilio. Nel *typikon* di Costantino IX per le comunità atonite si prescrive pure che i crisobolli imperiali a queste dirette vengano letti a tutti ad alta voce[53]. Talora, come nel *typikon* di Teodora Paleologina per il monastero femminile di Lips, l'ascolto viene esplicitamente indicato come alternativo alla lettura[54]. O ancora, come nel *typikon* di un altro monastero femminile, quello della *Bebaia Elpis* a Costantinopoli, fondato da Teodora Sinadena, le monache sono tenute ad ascoltare le letture loro rivolte nel più assoluto silenzio, ἑστώσαις ἀκοαῖς, giacchè "quello che per il corpo è il nutrimento, è per l'anima l'ascolto intenso dei discorsi sacri e divini"[55].

Una vera e propria lettura individuale non pare essere stata largamente praticata. Le indicazioni che vengono in tal senso dai *typika* – quando non sono del tutto assenti come pur spesso avviene – restano per lo più vaghe e, nel complesso, scarse. Nella regola di Atanasio per il monastero di Lavra sono previste letture quaresimali, e si prescrive di spendere nella preghiera e nella lettura i giorni liberi dai lavori manuali[56]. In più casi è raccomandata la lettura in cella, almeno per quanti ne sono capaci. Nel *typikon*, già ricordato, di Nilo Damila si prescrive di leggere ogni notte almeno per due volte e ad alta voce, e nello stesso *typikon* si trova la raccomandazione ἀναγινώσκετε συνεχῶς καὶ ἀκορέστως[57]. Un monaco istruito, quale Neofito il Recluso, nella sua regola insiste perchè i monaci non si mostrino indolenti nel leggere i libri loro adatti e gli insegnamenti del Signore[58]. Non mancano infine letture esplicitamente consigliate ai monaci per indirizzarne la formazione. Ma queste letture erano concentrate sempre sugli stessi testi di edificazione spirituale, letti ripetutamente e perciò intensivamente.

Le biblioteche monastiche erano colme di libri teologici e soprattutto biblici, liturgici, innografici, ascetici, agiografici e più in generale di edificazione, a quanto risulta dalle collezioni che si possono ricostruire per più monasteri da fondi bibliotecari direttamente conservati, da tracce rimaste in più manoscritti e/o da inventari e notizie indirette di varia indole[59]. Assai scarsi si dimostrano invece – di fronte alla

52. P. Gautier, "Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè", *REB* 43, 1985, p. 41^{387}-43^{392} ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, II, p. 671.

53. D. Papachryssanthou, *Actes du Prôtaton*, Paris 1975, p. 226^{43-44} ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, I, p. 285.

54. H. Delehaye, *Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues*, Bruxelles 1921, p. 122^{2-4} ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, III, p. 1274.

55. H. Delehaye, *Deux typica*, p. $67^{17, 23-25}$; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, IV, p. 1548.

56. *BHG* 190. Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, p. 138^{25-28}, e 139^{30-34} ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, I, p. 227-228.

57. S. Pétridès, "Le typikon de Nil Damilas", p. 107^{11-12}, e p. 96^{20} ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, IV, p. 1475 e 1468.

58. *BHG*, *BHG Auct.* e *BHG Nov. Auct.* 1325 m. P. Tsiknopoullos, *Κυπριακὰ τυπικά*, Leucosia 1969, p. 82^{24-27} ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, IV, p. 1354.

59. Si può ricordare qualche biblioteca monastica meglio indagata e ricostruita. Studio: N. X. Eleopoulos, *Ἡ βιβλιοθήκη καὶ τὸ βιβλιογραφικὸν ἐργαστήριον τῆς μονῆς τῶν Στουδίου*,

massiccia presenza di scritti di chiesa – i libri di cultura profana[60]; e i non molti che vi sono testimoniati si devono credere introdotti in un monastero e a questo donati o lasciati in eredità da individui colti come pia offerta. Per altro, le biblioteche monastiche non risultano aver svolto un qualche ruolo come biblioteche di lettura. L'unica eccezione è costituita, ancora una volta, da Studio, dove è testimoniato un τόπος τῶν βιβλίων, nel quale, nei giorni in cui ci si asteneva dai lavori manuali, i monaci al suono del *symandron*, si riunivano e, dopo aver preso ciascuno un libro, leggevano fino a quando, prima del vespro, ad un nuovo suono del *symandron*, restituivano ordinatamente il libro preso in lettura sotto la sorveglianza di un βιβλιοφύλαξ[61]. Ma si tratta di una testimonianza isolata. E nello stesso monastero di Studio, pur se la lettura o meditazione individuale veniva raccomandata anche nella pausa pomeridiana, ad essa si prevedeva come alternativa il sonno… .

In ultima analisi le vaghe e scarse pratiche di lettura nelle comunità monastiche, ne confermano l'estraneità a qualsiasi pratica intellettuale fino ad una sostanziale ignoranza.

Monaci istruiti o altamente colti

Una riflessione richiede, piuttosto, la circostanza che in ogni epoca non sono mancate figure di monaci 'letterati' e magari "of a higher calibre…from the cultural point of view", i quali si sono cimentati nella composizione di opere in prosa o in versi, o nell'edizione e nel commento di testi. Ma queste figure vanno valutate caso per caso, e comunque non possono essere poste in relazione ad una cultura monastica intesa nel suo complesso. Si prenda il caso di Neofito il Recluso, nato in un villaggio cipriota da una famiglia di contadini, il quale intorno alla metà del secolo XII entra analfabeta nel monastero di San Crisostomo vicino a Nicosia, dove apprende i rudimenti delle lettere e ovviamente impara a memoria il Salterio. La sua vocazione eremitica lo porta ad un isolamento nel quale egli non solo pratica l'ascesi ma si dedica anche, in qualche modo, alla letteratura, giacchè legge un certo numero di scritti confacenti al suo stato monacale – certo la Bibbia, qualche opera patristica, vite di santi – mettendo insieme una biblioteca di una quarantina di volumi e componendo egli stesso opere ascetiche, omelie, commentari biblici e liturgici, scritti

'Αθῆναι 1967 ; Prodromos-Petra: E. D. KAKOULIDES, "'Η βιβλιοθήκη τῆς μονῆς Προδρόμου-Πέτρας στὴν Κωνσταντινούπολη", *'Ελληνικά* 21, 1968, p. 3-39 ; Prodromos presso Serre: L. POLITIS, "Das Scriptorium und die Bibliothek des Prodromos-Kloster bei Serres", in *Wandlungen. Studien zur antiken und neueren Kunst. Festschrift E. Homann-Wedeking*, Waldsassen-Bayern 1975, p. 278-295 ; Athos, Vatopedi: E. LAMBERZ, *'Η βιβλιοθήκη καὶ τὰ χειρόγραφα της*, in *'Ιερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου. Παράδοση-'Ιστορία-Τέχνη*, "Αγιον "Ορος 1996, p. 562-574; Athos, Philotheou: R. W. ALLISON, "The Libraries of Mt Athos: the Case of Philotheou", in *Mount Athos and Byzantine Monasticism*. Papers from the Twenty-eight Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994, ed. by A. Bryer and M. Cunningham, Aldershot 1996, p. 135-154; Patmo: Ch. ASTRUC, "L'inventaire", p. 15-30.

60. Si veda, per esempio, S. Y. RUDBERG, "Les manuscrits à contenu profane du Mont-Athos", *Eranos* 54, 1956, p. 174-185.

61. PG 99, 1713 A-B ; *Byzantine Monastic Foundations Documents*, I, p. 108.

penitenziali e catechetici, piccole cronache[62]: ci troviamo indubbiamente di fronte perciò ad un monaco che, pur se non al massimo livello, si dimostra comunque saldamente istruito. Né mancarono altre figure che si cimentarono con la composizione di scritti, soprattutto vite di santi, inni, florilegi, altre opere di edificazione spirituale e cronache, pur se per lo più di livello linguistico medio o medio-basso. Ma casi come quello di Neofito, vale a dire di monaci che si acculturano nel corso stesso della vita monastica, sono da ritenere rari.

Si deve credere invece che normalmente, come l'alfabetismo, anche una più salda istruzione fosse acquisita da quanti ne fossero in possesso prima di entrare nella vita monastica e comunque al di fuori di quest'ultima. Tra i monaci più o meno istruiti, dei quali è rimasta variamente traccia, si possono ricordare il Michele-Massimo μαίστωρ, che offre, nel giugno del 1013, un manoscritto del Vecchio Testamento al monastero di Lavra[63]; o il Gabriele monaco che lascia in eredità a San Giorgio dei Mangani a Costantinopoli una raccolta di libri, tra i quali spiccano commentari patristici, un Dionigi l'Areopagita con scolii, le opere di Giovanni di Eucaita, scritti di Eutimio Zigabeno e di Zonara: tutti testi d'indole elevata[64]; o il Michele γραμματικός e ieromonaco, autore di versi di vario contenuto[65]; o ancora Ignazio Kalothetos, ancora uno ieromonaco, che dona al monastero di Lavra un codice della *Ciropedia* di Senofonte[66]. Si tratta, in questi casi, di μαίστορες, insegnanti preposti ad una scuola, di γραμματικοί, o più latamente di individui istruiti che avevano rivestito l'abito monastico uscendo dalla società laica, ma che in quest'ultima avevano ricevuto la loro formazione e svolto un ruolo professionale.

In questa categoria forse rientra pure il monaco Efrem[67]. Questi, nel cuore del secolo X, scrive, oltre a libri di chiesa, trattati di Aristotele, Euclide, Polibio, una raccolta di testi retorici, forse Platone[68], e li scrive avendo cura dell'ortografia, ponendo mente ai segni diacritici, indicando le lacune del modello nel Polibio. Un

62. Su Neofito mi limito a rimandare a C. MANGO – E. J. HAWKINS, "The Ermitage of St. Neophytus and its Wall Paintings", *DOP* 20, 1966, p. 119-206, e a C. GALATARIOTOU, *The Making of a Saint: the Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991.

63. E. LAMBERZ, "Die Handschriftenproduktion in den Athosklöstern bis 1453", in *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, I, p. 36.

64. S. G. MERCATI, "Un testament inédit en faveur de Saint-Georges des Manganes", *REB* 6, 1948, p. 36-47 (= *Collectanea Byzantina*, II, Bari 1970, p. 54-65)

65. S. G. MERCATI, "Intorno a Μιχαὴλ γραμματικὸς ὁ ἱερομόναχος", *Bessarione* 21, 1917, p. 199-207, e "Ancora intorno a Μιχαὴλ γραμματικὸς ὁ ἱερομόναχος", *ibid.*, p. 348-363 (= *Collectanea Byzantina*, I, p. 114-135).

66. L. PERRIA, "Arethea. Il codice Vallicelliano di Areta e la *Ciropedia* dell'Escorial", *RSBN*, n. s. 25, 1988, p. 51, n. 31.

67. Su Efrem si vedano almeno J. IRIGOIN, "Pour une étude des centres de copie byzantins. II, 2, Le scriptorium d'Ephrem", *Scriptorium* 13, 1959, p. 177-209 ; L. PERRIA, "Un nuovo codice di Efrem: l'Urb. gr. 130", *RSBN*, n. s. 14-16, 1977-1979, p. 33-114 ; G. PRATO, "Il monaco Efrem e la sua scrittura. A proposito di un nuovo codice sottoscritto (Athen. 1)", *Scrittura e Civiltà* 6, 1982, p. 99-115 (= *Studi di paleografia greca*, Spoleto 1994, p. 13-29); e ultimamente P. ANDRIST, "Genovensis gr. 30: un manuscrit d'Ephrem dans la bibliothèque de Théodose IV Princeps?", *Scriptorium* 52, 1998, p. 12-36; e ancora L. PERRIA, "Un aspetto inedito dell'attività del copista Efrem: l'uso delle abbreviazioni nel Laur. 28. 3", *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n. s. 53, 1999, p. 97-101.

68. Sono, rispettivamente, i codici Marc. gr. 201, Laur. 28. 3, Vat. gr. 124, Vat. Urb. gr. 130, Marc. gr. IV, 1.

monaco istruito e non un semplice copista, dunque? E' possibile. Certo, un Efrem monaco compare nell'epistolario del cosiddetto 'Anonimo di Londra', l'insegnante filologo dai numerosi scolari[69], e vi compare in posizione di rilievo giacchè destinatario di quattro epistole[70]. In queste l'Anonimo, che l'ha avuto come scolaro, insiste sulla sua predisposizione agli studi, definendolo φιλοδιδάσκαλον e τῆς παιδείας ἐράστην. Un'identificazione tra l'Efrem copista e l'Efrem destinatario delle epistole è dunque possibile, tanto più ove si consideri che ci si trova entro lo stesso arco di tempo[71]. Si trattava forse di un individuo che aveva abbracciato la vita monastica dopo un tirocinio di studi, che lo portavano a coltivare interessi per la cultura classica. Ma non si può escludere che l'Efrem copista trascrivesse testi profani soltanto per una qualche committenza.

Non mancarono, infine, figure di monaci di più alto profilo le quali sono da considerare del tutto avulse dal contesto di pratiche intellettuali come quelle monastiche, limitate sia nella qualità che nell'estensione. A Bisanzio vi fu sempre una categoria di uomini di cultura elevata, letterati ed eruditi: una categoria fortemente cementata dalla comune appartenenza ad una *élite* sociale e intellettuale formata da uomini di Stato, alto clero, funzionari civili ed ecclesiastici, militari di rango, dame dell'aristocrazia. Ed è da questa *élite* che uscivano anche monaci colti ai livelli più alti, giacchè essi altri non erano che membri di quella *élite*, i quali avevano preso l'abito monastico per vocazione, o per scelta di servire meglio Dio nel corso della vita, o perché costretti dalle circostanze, o per altri e vari motivi, talvolta, magari, fondando essi stessi un monastero in cui ritirarsi per la salvezza dell'anima; ma questi individui, ancora una volta, avevano acquisito la loro cultura – fatta non solo di libri sacri ma anche di un lungo tirocinio di lettura dei classici – fuori delle mura monastiche, frequentando μείζονα μαθήματα e perciò maestri capaci di impartire un'istruzione superiore grammaticale, retorica, filosofica. E tuttavia, questi monaci di cultura elevata, lo restavano individualmente, senza incidere sul livello culturale del monastero nel quale vivevano la loro esperienza. Essi, certo, ne potevano accrescere la biblioteca con i loro libri di letteratura profana oltre che sacra, con le loro stesse opere se letterati e scrittori, con gli autori classici che possedevano o trascrivevano o facevano trascrivere mossi dai loro interessi, ma tutto questo non coinvolgeva l'ambiente squisitamente monastico. Teodoro Studita consigliava di studiare la grammatica in modo che si potesse scrivere più correttamente in favore dell' ortodossia[72]. Ma quanti tra i monaci lo ascoltavano? Che aristocratici, funzionari e figli di funzionari, uomini di governo, letterati ed eruditi entrassero nella vita monastica e ne assumessero obblighi e pratiche spirituali, le cerchie di riferimento di questi

69. Sull' 'Anonimo di Londra' e la sua cerchia resta fondamentale il lavoro di R. Browning, "The Correspondence of a Tenth-Century Byzantine Scholar", *Byz.* 24, 1954, p. 397-452 (= *Studies in Byzantine History, Literature and Education*, London 1977, n. IX).

70. *Anonymi Professoris Epistulae*, rec. A. Markopoulos, Berolini et Novi Eboraci 2000, p. 9, 57, 58-59, 65.

71. R. Browning, "The Correspondence", p. 428.

72. Theodorus Studita, *Epistulae*, rec. G. Fatouros, I, Berolini et Novi Eboraci, 1992, p. 139^{4-8}. Si veda P. Karlin-Hayter, "Où l'abeille butine. La culture littéraire monastique à Byzance au VIIIe et IXe siècles", *Revue Bénédictine* 103, 1993, p. 100.

monaci erano sempre quelle della loro estrazione sociale: le sfere dell'alta cultura a Bisanzio, di cui sentivano di far parte e alla quale restavano legati grazie a una rete di relazioni, di patronati, di clientele, che conservavano intatta. Erano, insomma, monaci *borderline*, al confine tra pratiche ascetiche e lusinghe mondane[73]. Tali furono gli stessi Teodoro Studita e Niceta Paflagone già ricordati, Niceforo patriarca, Ignazio Diacono, Giovanni Tzetze, Michele Glica, Giovanni Zonara, Niceforo Blemmide, Giuseppe Briennio, e sono soltanto alcuni nomi. E tali si devono ritenere quei monaci altrimenti sconosciuti che si dimostrano in dotte relazioni con individui che appartenevano alle sfere più alte della cultura di Bisanzio: si pensi all'anonimo monaco i cui λόγια, in quanto intrisi di arte retorica, Michele Psello ritiene gradevoli alla lettura più di miele al palato[74]; o a monaci quali i non identificati Massimo e Caritone, cui Michele Gabra invia all'uno una monodia, all'altro un'orazione funebre scritte per membri della famiglia imperiale[75]; o ancora, forse, al già menzionato Ignazio Kalothetos, il monaco che era in possesso di un manoscritto senofonteo, e che risulta tra i corrispondenti dello stesso Michele Gabra[76]. In questa categoria di monaci – è superfluo ricordarlo – è anche Massimo Planude, erudito, copista, editore, che intorno allo scorcio del secolo XIII è al centro di relazioni sociali e intellettuali.

Ma a parte queste eccezioni, talune anche assai luminose, il monastero greco-orientale fu una πόλις γραμμάτων soltanto nella misura di un'istruzione media o medio-bassa[77], peraltro limitata solo ad alcuni individui, e gli stessi γράμματα non andarono oltre quelli delle Sacre Scritture, soprattutto del Salterio, dei libri liturgici, dei *typika*, delle vite dei santi, dei florilegi, e di qualche scritto ascetico o cronachistico*.

73. Si leggano le giuste considerazioni di P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993, p. 391-392 e 404-406.

74. MICHAEL PSELLOS, *Scripta minora*, edd. E. Kurtz – F. Drexl, II, *Epistulae*, Milano 1941, p. 311[19-20].

75. A. KARPOZILOS, "Books and Bookmen in the 14th C. The Epistolographical Evidence", *JÖB* 41, 1991, p. 264-265.

76. *PLP* V, n. 10610, p. 58.

77. E' quanto traspare, ad esempio, da vite di santi e scritti di edificazione prodotti in Grecia: a questo proposito si leggano P. SCHREINER, "Klosterkultur und Handschriften in mittelalterlichen Griechenland", in *Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit*, Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission. 28-31 Oktober 1992, hrsg. von R. Lauer und P. Schreiner, Göttingen 1996, p. 50-53, e C. SCHOLZ, *Graecia Sacra. Studien zur Kultur des mittelalterlichen Griechenland im Spiegel hagiographischer Quellen*, Frankfurt a. Main 1997, p. 163-185.

*Ringrazio Lucio Del Corso dell'aiuto prestatomi.

PAR SAINT GEORGES, PAR SAINT MICHEL

par Jean-Claude CHEYNET

Summary : The middle of the eleventh century saw an intensification of struggles for the throne. In an attempt to observe various factions at work, the examination of tutelary saints on seals struck by the principal actors affords a better understanding of the alignment of rival groups. Thus, the Monomachi had a preference for St George, the Cerularii and their allies for St Michael. The choice of Romanus Skleros and several others to abandon St George in favour of St Michael illustrates the growing influence of the patriarch and his friends on political life in the Empire.

L'iconographie des sceaux reste un domaine peu exploré tant les obstacles sont importants. Bien que plus de 60.000 sceaux subsistent, ils ne représentent qu'une infime partie de ceux qui ont été frappés. Il est assez rare que nous ayons conservé toute une série de plombs se rapportant à un même personnage. Le plus souvent, il est difficile de comprendre ce qui a conduit tel ou tel à choisir la protection d'un saint ou de la Vierge. Bien sûr, les évêques choisissaient assez volontiers le patron de la ville où ils avaient été élus, les laïcs marquaient une légère préférence pour le saint dont ils avaient reçu le nom en baptême, les militaires se confiaient plus spécifiquement à des saints guerriers[1].

Dans la majeure partie des cas, les raisons du choix échappent, non que l'adoption d'un protecteur ait été laissée au hasard, mais les circonstances qui y ont présidé ne nous ont pas été rapportées par les sources écrites. Cependant, le XIe siècle se révèle particulièrement favorable pour une telle recherche, car les bulles frappées à cette époque comportent plus d'informations qu'en nul autre siècle, puisque, dans les cas les plus favorables, au droit est gravé un motif iconographique et, au revers, la légende donne outre le nom de baptême, le nom de famille — ce qui est rare auparavant — les dignités portées et les fonctions exercées, renseignements qui tendent à disparaître au siècle suivant. C'est aussi le moment où, grâce aux sources narratives et documentaires, il est plus aisé de connaître les liens de parenté entre les différentes lignées aristocratiques et leur province d'origine.

1. J.-Cl. CHEYNET (en coll. avec C. MORRISSON), « Texte et image sur les sceaux byzantins », *Studies in Byzantine Sigillography* (désormais *SBS*) 4, Washington 1995, p. 26.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 115-134.



Fig. 1 : Sceau de Romain Sklèros, proèdre et duc d'Antioche, à l'effigie de saint Georges tenant une épée au lieu du bouclier (DO 58.106.5699).

En principe, le serviteur de l'État conservait, sa vie durant, le protecteur qu'il s'était choisi à l'orée de sa carrière, mais on constate quelques exceptions à cette règle, et ce sont elles qui permettent parfois de comprendre quels enjeux recèle l'iconographie des sceaux. La démonstration peut être faite que, chez les officiers, l'accomplissement de longs commandements, exercés parfois de père en fils, dans une partie de l'Empire, les Balkans ou bien l'Anatolie, influençait le choix du saint militaire qui ornait les sceaux de ces soldats : Dèmètrios en Occident, Théodore dans la partie la plus orientale de l'Asie Mineure[2].

D'autres cas d'abandon d'un saint protecteur pour un autre ne se justifient pas par l'explication précédente ; or ils se situent durant les années agitées qui vont de l'avènement de Constantin Monomaque à celui d'Isaac Comnène. Cette coïncidence invite à rechercher si ces changements ne refléteraient pas une évolution des allégeances politiques.

Les sceaux de Romain, l'arrière-petit-fils de Bardas Sklèros, le général qui fit longtemps trembler Basile II, sont à l'origine de cette enquête. La carrière de ce personnage nous est connue depuis le moment où Constantin Monomaque, l'amant de sa sœur Marie, est parvenu au trône en 1042[3]. En cette année, Romain Sklèros fut promu magistre et *prôtostratôr* par le nouvel empereur puis, toujours sous Constantin IX, stratège des Thracésiens[4], avant d'être élevé à la haute charge de duc d'Antioche, fonction qu'il occupait encore en 1054. Romain, à ce poste, était passé de la dignité de magistre à celle de proèdre, à une date qu'on ne peut déterminer, mais qui est antérieure à 1054. Il fut sans doute démis de sa charge par Théodora, puis il participa à la rébellion d'Isaac Comnène durant l'été 1057. Après la victoire des insurgés, sous le règne d'Isaac Comnène et, sans doute, celui de son successeur Constantin X, Romain, toujours proèdre, obtint deux nouveaux commandements en Orient, dont il est impossible de définir dans quel ordre chronologique ils ont été

2. J.-Cl. CHEYNET, « Le culte de saint Théodore chez les officiers de l'armée d'Orient », dans *Mélanges Oikonomidès* (à paraître).

3. W. SEIBT, *Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie* (désormais SEIBT, *Skleroi*), Byzantina Vindobonensia 9, Vienne 1976, p. 76-85.

4. *Vie de saint Lazare le Galésiote*, AASS, nov. III, Bruxelles 1910, § 87. Pour la traduction et l'interprétation du texte, cf. R. P. H. GREENFIELD, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint*, Saints' Lives in Translation 3, Washington D.C. 1999, p. 177 et n. 394.



Fig. 2 : Sceau de Romain Sklèros, proèdre, stratopédarque d'Orient et duc d'Antioche, à l'effigie de saint Michel (Zacos BnF 547)[6].

exercés. Enfin, depuis l'étude de W. Seibt, un plomb nous est parvenu, attestant que Sklèros avait encore progressé dans la hiérarchie des dignités, obtenant celle de curopalate (fig. 1 et 2)[5].

Sur ses sceaux, ce puissant personnage fait figurer saint Georges, dans un premier temps, puis lui préfère saint Michel. Le changement iconographique s'est effectué entre les deux commandements de Romain à Antioche, à une date que nous essaierons de déterminer plus loin. Or, il ne fut pas le seul officier contemporain à avoir substitué Michel à Georges. Un autre stratège, Léon Drimys, frappa ses premiers sceaux à l'effigie de Georges, avant de passer à saint Michel. Drimys fut d'abord spatharocandidat et stratège, puis protospathaire et stratège, avant de devenir, d'après un sceau bilatéral, vestès et catépan de Bulgarie, sans doute entre 1055 et 1065[7].

Certains militaires ont aussi choisi Michel après avoir abandonné un autre protecteur. Trois types de sceaux, appartenant à l'acoluthe Étienne, nous sont parvenus. Ils portent respectivement saint Nicolas en pied, saint Nicolas en buste[8] et saint Michel debout, alors que la légende gravée au revers reste identique : Γραφὰς σφραγίζω ἀκολούθου Στεφάνου[9] (fig. 3 et 4). Le personnage n'est pas connu des sources

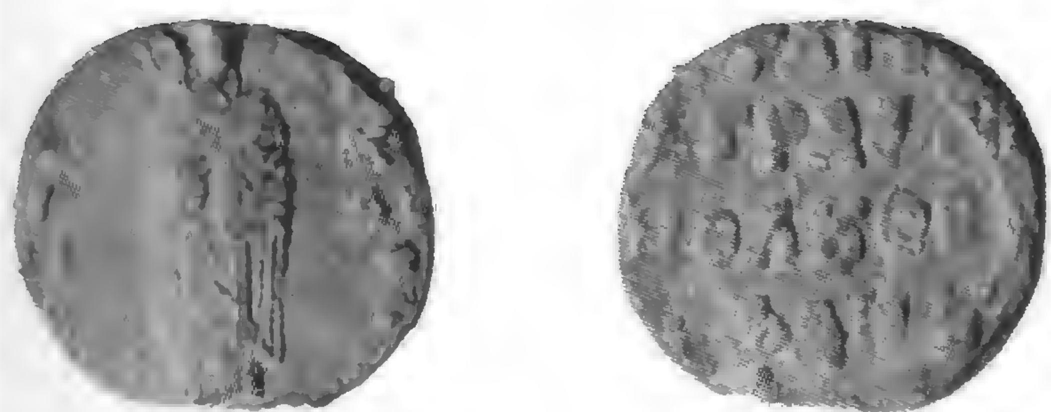


Fig. 3 : Sceau de l'acoluthe Étienne, à l'effigie de saint Nicolas (Zacos BnF 3265).

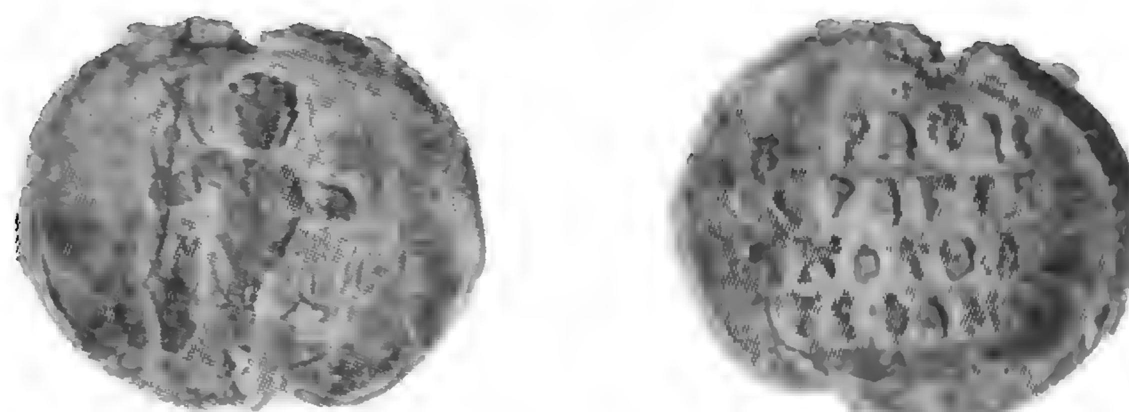


Fig. 4 : Sceau de l'acoluthe Étienne, à l'effigie de saint Michel (Fogg 1567).

5. Vente Spink n° 127, oct. 1998, n° 86.

6. Les sceaux portant les cotes Zacos BnF, Fogg, DO 58.106 sont en principe inédits.

7. W. SEIBT, « Sigillographische Beiträge zur bulgarischen Geschichte », dans *Numismatic and Sphragistic Contributions to Ancient and Medieval History of Dobroudja, Dobrich 1993*, Dobroudja 12, 1995, p. 227.

8. G. SCHLUMBERGER, *Sigillographie de l'Empire byzantin* (désormais SCHLUMBERGER, *Sigillographie)*, Paris 1884, p. 323.

9. Cf. A.-K. WASSILIOU, *Metrische Legenden auf byzantinischen Siegeln österreichischer Sammlungen* (thèse dactylographiée), Vienne 1998, n° 1.3.25.

narratives, mais, grâce à l'épigraphie de ses plombs, on peut estimer qu'il vivait au milieu du XIe siècle et il est même possible de déterminer l'ordre chronologique des sceaux qu'il a frappés. En effet, on sait qu'à cette époque la ligature O et V, gravée traditionnellement sous la forme ȣ, est désormais formée en ⊎ et que le passage se fait dans les années 1030-1040[10]. Le sceau à l'effigie de saint Nicolas en pied, comprend un ȣ, tandis que celui à l'effigie de saint Nicolas en buste et celui à l'image de saint Michel portent un ⊎. Il est donc tentant de penser que Étienne fut, sur ses plombs à l'image de Michel, l'un des acoluthes de Constantin Monomaque et que, sous son règne ou peu auparavant, il avait changé de saint tutélaire.

Un autre stratège, Dèmètrios Apokaukos, faisait figurer sur ses plombs saint Dèmètrios debout[11]. L'effigie rend hommage, certes, au saint dont il avait reçu le nom en baptême ; elle s'explique aussi par des liens avec l'armée d'Occident[12]. En effet, d'après une autre bulle, Dèmètrios Apokaukos[13] servit après une promotion comme patrice et *archégètès* d'Occident ; or ce plomb porte au droit le buste de saint Michel[14]. Les deux sceaux sont datés du milieu du XIe siècle (fig. 5 et 6).

Il faut donc comprendre cette attraction de Michel au milieu du XIe siècle, et en particulier le choix de Romain Sklèros, alors l'un des plus hauts personnages de l'État.

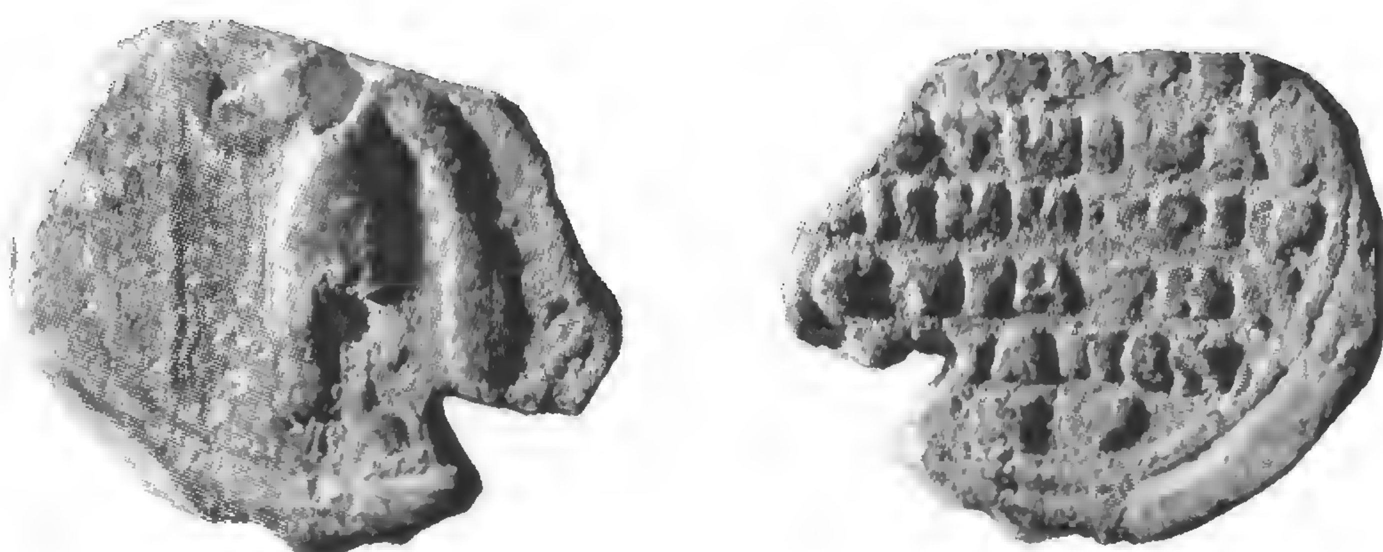


Fig. 5 : Sceau de Dèmètrios Apokaukos, stratège, à l'effigie de saint Dèmètrios (Zacos BnF 4).



Fig. 6 : Sceau de Dèmètrios Apokaukos, patrice et *archégètès* d'Occident, à l'effigie de saint Michel (Zacos BnF 833).

10. Voir le commentaire au sceau de Georges, stratège de Samosate dans le *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art* (désormais *DOSeals*), IV, éd. par E. McGEER, J. NESBITT et N. OIKONOMIDES, Washington D.C. 2001, n° 69.1.

11. W. SEIBT - M. L. ZARNITZ, *Das byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk. Katalog zur Ausstellung* (désormais SEIBT-ZARNITZ), Vienne 1997, n° 2.3.4.

12. Un Basile Apokaukos servait comme stratège du Péloponnèse à la fin du Xe siècle (*The Life of Saint Nikon*, éd. trad. anglaise D. F. Sullivan, Brookline, Mass. 1987, § 43).

13. W. Seibt et M.-L. Zarnitz conservent des doutes sur cette identification. Il est vrai que deux parents homonymes peuvent servir en même temps à des postes élevés, mais c'est finalement plutôt rare, sauf chez les familles prolifiques de la très haute aristocratie.

14. *DOSeals* 1.1.3.

SAINT GEORGES ET LES MONOMAQUES

Tout commence avec Constantin Monomaque. Ce haut fonctionnaire civil, issu d'une des plus illustres familles de l'Empire[15], parvint au trône en juin 1042, lorsque l'impératrice Zôè la Porphyrogénète, qui régnait avec sa sœur Théodora, depuis l'aveuglement de son fils adoptif Michel V, décida de se remarier une troisième fois. Au moment où il fut appelé à l'Empire, Constantin se trouvait alors juge de l'Hellade[16]. Il avait été titré patrice au début du règne de Romain III, dont il avait épousé la nièce en secondes noces, devenant ainsi le gendre de Basile Sklèros[17]. On comprend que Romain Sklèros, neveu de Basile et "beau-frère" de Constantin, ait choisi pour protecteur le saint des Monomaques.

Le poste de juge de l'Hellade n'était évidemment pas le premier qu'ait occupé ce rejeton d'une grande lignée, mais les fonctions qu'il avait précédemment exercées, avant 1035[18], ne sont connues que par les hasards de la conservation des bulles frappées au cours de sa carrière. D'après elles, il fut successivement :

- notaire[19],
- protospathaire et protonotaire des Bucellaires (fig. 7),



Fig. 7 : (*DOSeals* 4.1.21).

- protospathaire et logothète des troupeaux (fig. 8),



Fig. 8 : (SEIBT-ZARNITZ 1.2.9).

15. Les Monomaques étaient habitués des plus hautes charges civiles de l'Empire : ainsi, Paul Monomaque, en qualité d'ambassadeur, secondait Constantin VII dans ses négociations avec Sayf ad-Dawla, voir IOANNES SKYLITZÈS, *Synopsis Historiarum*, éd. I. Thurn, CFHB 5, Berlin - New York 1973, p. 241.
16. SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 423.
17. MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, éd. É. Renauld, Paris 1967², I, p. 124-125.
18. Il fut banni par Michel IV vers 1035, jusqu'à son rappel par Zôè au printemps 1042. Aucune date ne nous est donnée. Selon Michel Attaleiatès (Bonn, p. 18), Monomaque, θρέμμα τῆς πόλεως, avait été accusé d'aspirer au pouvoir.
19. Sceau du musée de l'Ermitage mentionné dans *SBS* 6, p. 103. La lecture du prénom et l'attribution au futur empereur ne sont pas complètement sûres.

- grand chartulaire et juge de l'Opsikion (fig. 9).

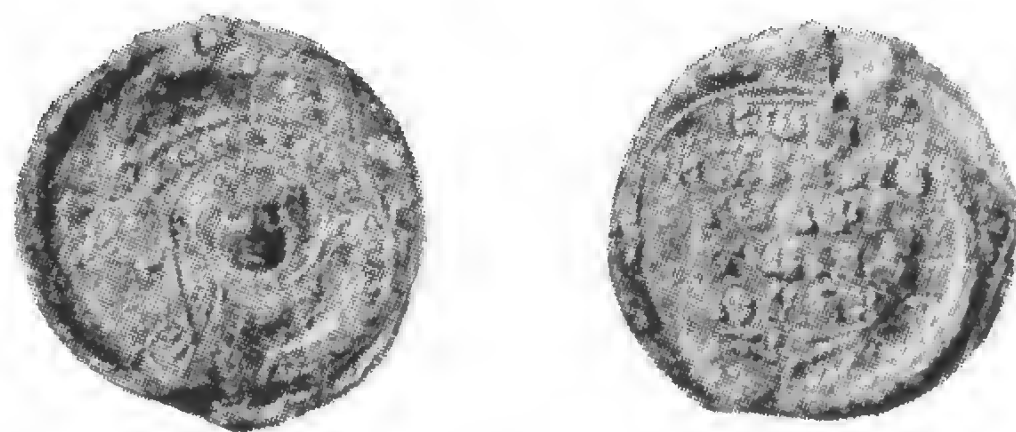


Fig. 9 : (*DOSeals* 3.39.10).

Tous ces plombs ont été gravés au buste de saint Georges. La présence d'un saint militaire, qui n'est pas celui du nom de baptême de l'intéressé, peut surprendre sur les sceaux d'un fonctionnaire civil mais, en fait, tous les Monomaques vouaient, au XI[e] siècle, un culte à ce saint et nous en connaissons la raison. Un poème[20] nous enseigne en effet qu'un fragment de l'épée de saint Georges était conservé au palais des Monomaques.

Trois autres Monomaques ont laissé des sceaux à l'effigie de saint Georges, Pothos, Théodore et Manuel. Au cours de la première moitié du XI[e] siècle, Pothos, nommé peut-être par l'empereur, son parent, fut protospathaire et juge de l'Hippodrome[21], puis orphanotrophe et juge des Arméniaques (fig. 10)[22]. Quant à Théodore, il fut magistre et, si l'on en croit la légende de sa bulle métrique, juge (fig. 11)[23]. Manuel enfin est seulement attesté comme *anthypatos* et patrice[24]. Or, sur un autre sceau, sans mention de nom de famille, c'est justement l'image de saint Georges, combinée au prénom rare de Théodose[25], qui permet de l'attribuer presque à coup sûr à un Monomaque. En effet, le père et le cousin du futur empereur se prénommaient Théodose. Ledit cousin vivait dans la première moitié du XI[e] siècle ;



Fig. 10 : (Zacos BnF 343).

20. Sp. LAMBROS, « Ὁ Μαρκιανὸς κῶδιξ 524 », *Néos Hell.* 8, 1911, p. 128.

21. V. LAURENT, *Le Corpus des sceaux de l'Empire byzantin,* t. II. *L'Administration centrale*, Paris 1981, n° 863 (désormais LAURENT, *Corpus,* II).

22. *DOSeals* 4.22.18 (le sceau Zacos BnF 343 est une pièce parallèle). Sur ce plomb, saint Georges est représenté tenant la croisette des martyrs.

23. Ch. STAVRAKOS, *Die byzantinischen Bleisiegel mit Familiennamen aus der Sammlung des Numismatischen Museums Athen* (désormais STAVRAKOS, *Bleisiegel*), Wiesbaden 2000, n° 180. L'éditeur date ce plomb du troisième quart du XI[e] siècle. Théodore fait figurer, au côté de saint Georges en pied, saint Théodore, qui rappelle son nom de baptême.

24. SCHLUMBERGER, *Sigillographie*, p. 681, n° 2.

25. Le nom de Théodose, devenu rare chez les laïcs, se rencontre plutôt sur des sceaux d'ecclésiastiques.



Fig. 11 : Sceau de Théodore Monomaque, magistre et juge (Athènes, n° 410).

il avait reçu la dignité de protospathaire et celle d'*épi tou koitônos*[26], et exerçait la charge de *parathalassitès* qui faisait de lui un adjoint de l'éparque[27]. Il fut ultérieurement promu magistre et vestès et devint préposé à la sacelle (fig. 12, 13)[28]. Les Monomaques constituent le seul exemple d'une famille dont tous les membres connus ont voué un culte exclusif à un saint unique durant une ou deux générations.

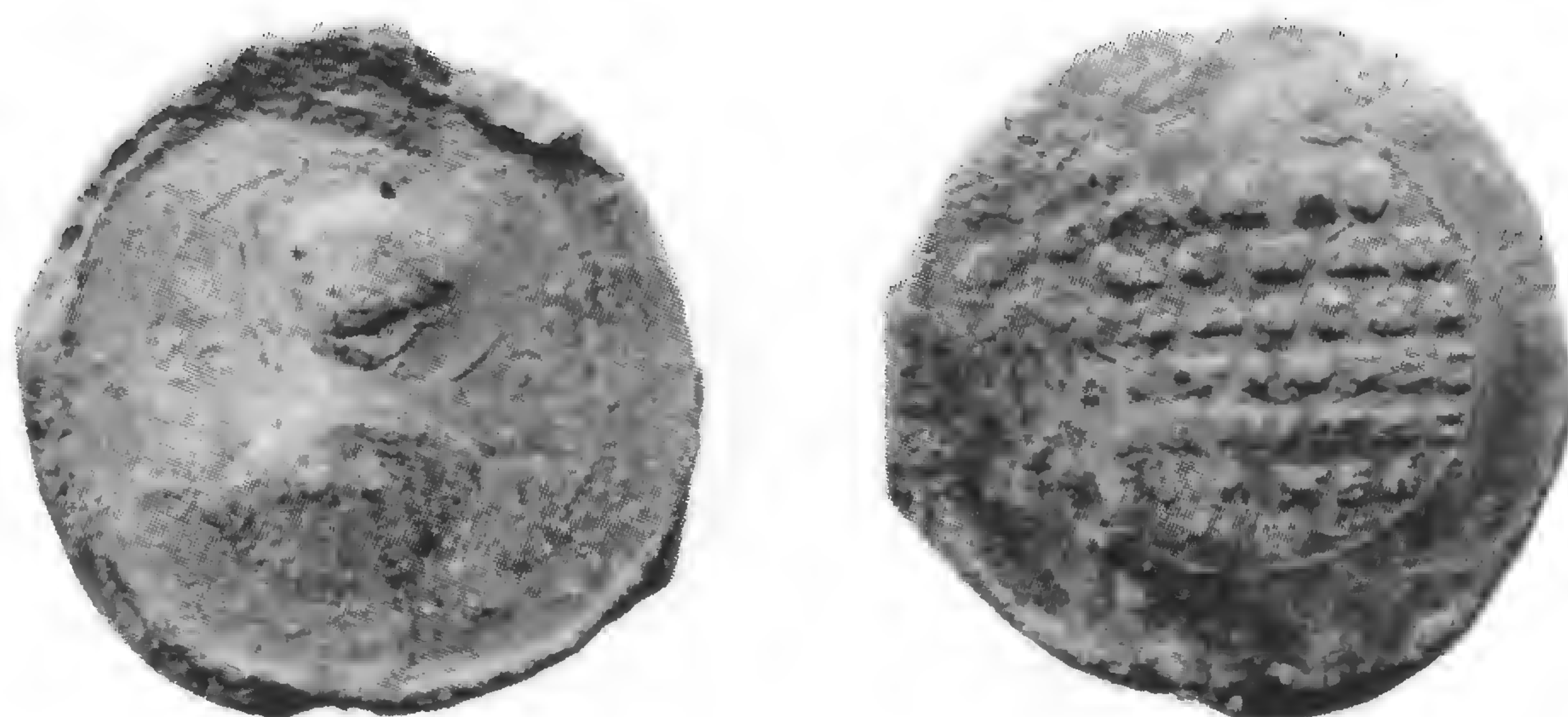


Fig. 12 : Sceau de Théodose [Monomaque], magistre, vestès et préposé à la sacelle.



Fig. 13 : Sceau de Théodose [Monomaque], magistre et éphore (?).

26. L'appartenance au *koitôn* n'impliquait plus la condition d'eunuque, puisque l'ancien roi d'Ani, par exemple, qui à coup sûr n'était pas eunuque, fut *épi tou koitônos*. Nous ignorons à quelle date la règle devint moins stricte, en tout cas après le xe siècle.

27. LAURENT, *Corpus*, II, n° 1126. Un croquis du sceau fourni par le premier éditeur, G. Schlumberger, montre que le graveur avait formé les lettres O et V en ȣ, forme qui se rencontre seulement après 1030.

28. Sceau conservé au musée d'Istanbul (n° 779-59), qui sera publié dans le catalogue des sceaux du Musée archéologique d'Istanbul (à paraître). Un autre sceau inédit (Fogg, n° 3689) lui a sans doute appartenu. Au droit, on retrouve le buste de saint Georges et la légende du revers mentionne un Théodose, magistre et titulaire d'une charge que l'état du sceau ne permet pas de préciser avec certitude, mais qui pourrait être celle d'éphore.

L'attachement de Constantin Monomaque envers Georges s'est maintenu durant son règne. Peu après son accession au pouvoir, l'empereur construisit une église dédiée au saint, au cœur d'un des plus magnifiques *oikoi* de la capitale, celui du Tropaiophore. Le bâtiment fut inauguré le 21 avril 1047, deux jours avant la fête de saint Georges, alors qu'on glorifiait un récent succès sur les Petchénègues. C'est à nouveau dans l'église Saint-Georges que fut exalté le triomphe de Monomaque sur Léon Tornikios, car il était juste, nous dit Jean Mauropous, auteur du panégyrique, que le Tropaiophore fût associé à la célébration de la victoire sur l'usurpateur[29]. Chaque année, le 23 avril, l'église recevait un talent d'or[30].

Cette popularité de Georges dans la famille impériale peut expliquer l'attraction exercée par ce saint parmi des proches, au premier rang desquels nous remarquons, en dehors de Romain Sklèros, le "beau-frère", deux protégés de l'empereur Basile II, Isaac Comnène[31], le futur empereur, et son frère Jean[32]. Nous ignorons quels furent les premiers postes de ces généraux appréciés de Constantin Monomaque et nous ne savons pas non plus s'ils avaient d'emblée choisi saint Georges pour illustrer leurs bulles (fig. 14 et 15).



Fig. 14 : Sceau d'Isaac Comnène, magistre, vestès et stratopédarque d'Orient (Zacos BnF 5054).



Fig. 15 : Sceau de Jean Comnène, curopalate et domestique des scholes d'Occident (Zacos BnF 700).

29. J. Lefort, « Rhétorique et politique. Trois discours de Jean Mauropous en 1047 », *TM* 6, 1976, p. 277-282.

30. Michel Attaleiatès, *Historia*, Bonn, p. 72.

31. Isaac - patrice et catépan d'Ibérie (V. Šandrovskaja, « Die Bedeutung der Bleisiegel für das Studium einiger Aspekte der byzantinischen Geschichte », *JÖB* 32/2, 1982, n° 5).
- magistre, vestès et stratopédarque d'Orient (1055-1056) ; G. Zacos - A. Veglery, *Byzantine Lead Seals* (désormais Zacos-Veglery), I, Bâle 1972, n° 2680.

32. Jean - curopalate (après 1057) ; (Zacos-Veglery, n° 2681 bis) ; V. Šandrovskaja, « Izobraženija svjatyh voinov v vizantijskoj sfragistike i numizmatike », dans *Vizantija i Bližnij Vostok. Pamjati A. V. Bank*, V. S. Šandrovskaja éd., Saint-Pétersbourg 1994, n° 4 ; Stavrakos, *Bleisiegel*, n° 129.

33. R. Morris, *Monks and laymen in Byzantium 843-1118*, Cambridge 1995, p. 105.

La *Vie* de saint Lazare met en scène un milieu favorable à Constantin Monomaque. Le saint décourage Constantin Barys de comploter contre l'empereur, fréquente Marie Sklèraina, son frère Romain, un Makrembolitès dont le prénom n'est pas donné, mais qui se confond sans doute avec l'un des conjurés de 1040 hostiles à Michel IV ; Lazare révèle à Nicéphore Kampanarios les troubles à venir qui conduisirent à l'aveuglement de Michel V, il connaît Nicéphore Prôteuôn, que Monomaque destinait à lui succéder[33]. Parmi les noms cités, celui d'un certain Himérios retient l'attention. Il était apparenté à une famille de fonctionnaires, les Mitas, et il semble avoir été intéressé au sort du Makrembolitès qui avait rendu visite à Lazare. Le prénom d'Himérios se rencontre assez rarement, mais se trouve précisément à cette époque relevé chez les Solomôn. Himérios est cité dans la *Peira* en raison d'un procès qui l'oppose à son cousin Grégoire[34]. À ce même Himérios on peut attribuer des sceaux qui témoignent d'une brillante carrière de juge, frappés selon W. Seibt entre les années 1045 et 1060[35], sur lesquels est gravé le buste de saint Georges (fig. 16). Curieusement, saint Georges figure aussi sur les bulles de Basile (fig.17),



Fig. 16 : Sceau d'Himérios Solomôn, protospathaire, juge de l'Hippodrome et mystolecte (Zacos BnF 541).



Fig. 17 : Sceau de Basile Solomôn, protospathaire et *ek prosopou* d'Andrinople (*DOSeals* 1.44.2.).

34. *Πεῖρα ἤγουν διδασκαλία ἐκ τῶν πράξεων τοῦ μεγάλου κυροῦ Εὐσταθίου Ῥωμαίου*, dans Zepos, IV, p. 197-200.

35. W. Seibt, *Die Bleisiegel in Österreich* I. *Kaiserhof*, Vienne 1978, p. 299.

Grègoras (fig. 18) et Nicétas Solomôn (fig. 19) et de Théodoulos Solomôn (fig. 20)[36] ; tous ces plombs ont été émis vers le milieu du XI[e] siècle. Manifestement, les Sôlomôn, fonctionnaires civils du même niveau que les Makrembolitai, chérissaient la protection de saint Georges, à une époque où ce saint était l'objet de la dévotion impériale. Ce ne peut être le fait du seul hasard.



Fig. 18 : Sceau de Grègoras Solomôn (Zacos BnF 542).



Fig. 19 : Sceau de Nicétas Solomôn (DO 47.2.935).



Fig 20 : Sceau de Théodoulos Solomôn (Zacos BnF 3270).

Saint Michel, les Makrembolitai et les Cérulaires

Sous le règne de Monomaque, certains généraux s'étaient placés sous la protection de saint Michel. Il n'y a rien qui doive surprendre dans la mesure où Michel, chef des armées célestes, se recommande naturellement à des soldats. Certains officiers l'ont choisi tout simplement parce que tel était leur nom de baptême, tel Michel Bourtzès ou Michel, fils d'Anastase, et leur choix ne nous apprend rien de plus, encore que leur nom de baptême suggère une dévotion à l'archange au sein de la famille. En revanche, quand on ne s'appelle pas Michel, le choix de l'archange constitue un signe qu'il faut interpréter ; c'est le cas, par exemple, de Pankratios Diogénès, qui fut stratège de Cappadoce (fig. 21a-b)[37], et surtout de Katakalôn Kékauménos qui, justement, dut son ascension dans le corps des généraux à la faveur de Monomaque (fig. 22, 23)[38].

36. G. Zacos, *Byzantine Lead Seals* (désormais Zacos, II), compiled by J. W. Nesbitt, Berne 1985, n° 703, aujourd'hui Zacos BnF 3270.

37. Seibt-Zarnitz, 2.3.5. Les éditeurs rapprochent le *lôros* de saint Michel représenté au droit du sceau du *lôros* que porte Constantin Monomaque sur ses monnaies.

38. La victoire de Kékauménos devant Messine face aux Arabes, en 1041 ou 1042, marque le vrai début de sa carrière (cf. J. Shepard, « A suspected source of Scylitzes' Synopsis Historion : the great Catacalon Cecaumenus », *BMGS* 16, 1992, p. 171-181).

Le règne de Michel IV avait été troublé par de nombreux complots, dont le plus redoutable avait réuni des familles de l'aristocratie constantinopolitaine autour des frères Cérulaires. Notre principale source, Skylitzès, fournit peu de détails, citant comme complices des deux frères Jean Makrembolitès et un "grand nombre de Constantinopolitains"[39]. Quoique Skylitzès ne le précise pas, les Doukai, notamment Constantin, le futur empereur et époux d'Eudocie Makrembolitissa, ont sans doute participé au complot ainsi que les amis de Constantin Monomaque, mais pas lui-même, puisqu'il était déjà exilé.

Lorsque, en 1043, le patriarcat devint vacant après la mort d'Alexis Stoudite, Constantin Monomaque fit le choix, qui peut paraître étrange, d'imposer comme patriarche un "néophyte", Michel Cérulaire, prétendant malheureux au trône impérial trois ans auparavant, qui avait embrassé la carrière monastique sous la contrainte[40]. Cette nomination ne se justifie que si l'on y voit la volonté de l'empereur, encore incertain de son pouvoir après moins d'un an de règne, de conforter son emprise sur Constantinople en s'alliant à l'une des plus formidables factions de la ville à laquelle, nous l'avons dit, il était peut-être lié, si ses parents ou des proches avaient pris part au complot de 1040. Il n'est pas impossible que l'impératrice Zôè ait été guidée dans le choix d'un nouvel époux par des Constantinopolitains, proches des anciens



Fig. 21 a-b : Sceau de Pankratios Diogénès, protospathaire et stratège de Cappadoce (Zacos BnF 206 et 207).



Fig. 22 : Sceau de Katakalôn Kékauménos, magistre et duc d'Antioche (Spink 127, n° 41).

Fig. 23 : Sceau de Kallinikos Kékauménos, moine et curopalate (DO 58.106.3273).

39. Skylitzès, éd. Thurn, p. 412.

40. Sur Cérulaire, cf. en dernier lieu, F. Tinnefeld, « Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043-1058) », *JÖB* 39, 1989, p. 96-124 ; G. Dagron, « Le christianisme byzantin du VIIe au milieu du XIe siècle », dans *Histoire du christianisme*, IV. *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, sous la direction de G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez, Paris 1993, p. 338-347.



Fig. 24 a : Sceau de Michel Cérulaire, patriarche de Constantinople (Zacos II, n° 15b).

comploteurs[41]. Retenons que Constantin Monomaque, lorsqu'il fut rappelé du Péloponnèse, débarqua à proximité de Constantinople et vint se recueillir dans un sanctuaire de Damokraneia, dédié à saint Michel[42].

La dévotion à saint Michel, chez les Cérulaires et les Makrembolitai, est tout à fait remarquable. Michel Cérulaire, dont le prénom témoigne de cet attachement, choisit, lorsqu'il fut nommé patriarche, de revenir à l'iconographie traditionnelle de la Vierge, commune aux sceaux de tous les patriarches, à peu d'exceptions[43], depuis la fin de l'iconoclasme ; mais il évinça ensuite l'image de la protectrice de Constantinople, au profit de saint Michel, sans doute après les événements de 1054 (fig. 24 a-b)[44]. L'image de Michel en costume impérial, au droit du sceau du patriarche, rappelait les ambitions de ce dernier qui, osant se prévaloir du fait que la *Donation de Constantin* octroyait au pape le droit de porter les insignes impériaux, réclamait pour lui-même, qui se voulait en tout point l'égal du pape, le privilège de les porter également. Les contemporains témoignent qu'il chaussa les sandales pourpres, au grand scandale de l'empereur Isaac[45].

Chez les Makrembolitai, le même saint protégeait Jean, l'un des protagonistes du complot de 1040 et figure de proue de la famille, qui, sur tous ses sceaux de juge,

41. Lorsque le patriarche Alexis mourut en février 1043, Michel Cérulaire était déjà syncelle et donc le successeur présumé, ce qui signifie qu'un des premiers soucis du nouvel empereur Monomaque fut d'assurer cette charge à Cérulaire. On pourrait se demander si Monomaque ne devait pas son trône à un compromis négocié avec la faction de Cérulaire.

42. SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 423.

43. Le patriarche Ignace choisit le Christ et innova également en inscrivant sur son sceau que Constantinople était la Nouvelle Rome (ZACOS, II, n° 6). Eustathe revint à l'ancienne formule du monogramme invocatif (*ibid.*, n° 13). Enfin Alexis fit figurer sur ses plombs saint Jean Prodrome, car il avait été higoumène du monastère du Stoudios avant d'être appelé par Basile II au trône patriarcal ; il revint ensuite au motif traditionnel de la Vierge (*ibid.*, n° 14).

44. V. Laurent a clairement établi que Cérulaire a frappé son nouveau type de sceau, où il fait officiellement figurer le titre de patriarche œcuménique, après juillet 1054 (V. LAURENT, « Le titre de patriarche œcuménique et Michel Cérulaire », dans *Miscellanea G. Mercati,* III, Cité du Vatican 1946, p. 373-396).

45. J.-Cl. CHEYNET, « Le patriarche "tyrannos" : le cas Cérulaire », dans *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter*, Francfort 1995, p. 1-16.



Fig. 24 b : Sceau de Michel Cérulaire, patriarche œcuménique de Constantinople (Zacos II, n° 15d).

fait figurer l'archange[46]. Autre signe fort de cette dévotion, le fils aîné d'Eudocie Makrembolitissa et de Constantin Doukas, né vers 1050, fut appelé Michel (il s'agit du futur empereur Michel VII). Or ce prénom n'était pas celui du grand-père paternel, Andronic Doukas[47], ni celui du grand-père maternel, Jean Makrembolitès, et résultait donc d'un choix délibéré, peut-être en l'honneur du patriarche.

Michel Psellos fut un temps proche du patriarche et appartint durablement au cercle des Doukai. Or, parmi ses écrits, on relève le récit de quelques miracles dus à l'intercession de saint Michel[48]. Sans doute un polygraphe comme Psellos a-t-il touché de nombreux sujets, mais ses écrits hagiographiques sont limités et, de ce fait, l'intérêt qu'il prête à saint Michel est significatif. Il faut aussi rappeler que le nom de baptême de Psellos était Constantin et qu'il n'adopta le nom de Michel qu'au moment où il se fit moine, rompant avec la tradition largement respectée selon laquelle le nom monastique et le nom de baptême partagaient la même initiale[49]. Psellos se décida à changer de condition, à l'extrême fin du règne de Monomaque, alors qu'il était en semi-disgrâce, sans doute pour avoir été trop proche du patriarche[50].

Les raisons du choix de l'archange Michel comme saint privilégié chez les Makrembolitai et les Cérulaires nous échappent. Souvent le rayonnement local du saint jouait un rôle. Plus d'une vingtaine d'églises consacrées à Michel dans la capitale

46. Sur les Makrembolitai, cf. H. HUNGER, « Die Makremboliten auf byzantinischen Bleisiegeln und in sonstigen Belegen », *SBS* 5, p. 1-28 et pour les sceaux de Jean, p. 9-14. Sans doute faut-il supprimer de la liste des Makrembolitai Georges, dont le sceau de juge de Chaldée porte aussi l'effigie de saint Michel (*DOSeals* 4.32.6) et lire, comme le propose H. Hunger, Jean.

47. Le frère de Constantin, Jean le futur césar, donna, selon la coutume, le prénom d'Andronic à l'aîné de ses fils mais, à la génération suivante, celle des petits-fils, le prénom de Michel fut donné à l'aîné, sans que ce choix s'explique par le nom des ascendants.

48. MICHAEL PSELLUS, *Scripta minora*, éd. E. Kurtz-F. Drexl, I, Milan 1936, p. 120-141. D'après les miracles décrits qui concernent des habitants de la région de Nicomédie, il semblerait que la ville ou sa banlieue comprenait un important sanctuaire dédié à l'archange.

49. À titre d'exemple, Constantin devenait souvent Kosmas, Grégoire, Gérasimos, et Katakalôn Kékauménos choisit le prénom rare de Kallinikos.

50. P. GAUTIER, « Éloge funèbre de Nicolas de la Belle Source par Michel Psellos moine à l'Olympe », *Byzantina* 6, 1974, p. 15-21.

ou à proximité ont été relevées par R. Janin, mais l'archange ne disposait guère que d'un sanctuaire vraiment prestigieux, celui de Sosthénion[51]. Le culte de saint Michel était plus développé dans quelques villes de province, tout particulièrement à Chônes et à Germia. De façon générale, saint Michel était révéré dans l'ouest de l'Asie Mineure, à la lisière du plateau anatolien, principalement en Phrygie, où se trouvait son principal sanctuaire, à Chônes, et celui de Nacolée[52]. Un peu plus avancée sur le plateau, la cité de Germia était aussi un centre majeur de pèlerinage à l'archange[53]. C'était aussi l'une des régions, correspondant globalement à l'ouest du thème des Anatoliques, placée depuis longtemps à l'abri des invasions, avec le thème des Thracésiens, la Bithynie et la Thrace, où les élites constantinopolitaines étaient possessionnées.

À partir de 1043, l'Empire était gouverné par deux factions alliées, celle conduite par les Monomaques, s'appuyant sur les Comnènes et les Sklèroi, et l'autre menée par Michel Cérulaire, jointe aux Makrembolitai et aux Doukai. L'un des premiers signes de l'ascendant croissant de Michel Cérulaire durant le règne de Monomaque transparaît dans la façon dont les chefs petchénègues Kégénès et Tyrach furent baptisés, à quelques années de distance. Kégénès, le premier à se rallier à l'Empire, fut baptisé et honoré de la dignité de patrice, avant l'hiver 1046/1047. Il reçut pour nom de baptême Jean, et plaça à l'avers de son sceau l'effigie de saint Jean Prodrome, qui convenait bien à un baptisé de fraîche date, et la légende du revers nous informe que Kégénès, désormais promu magistre, était archonte de Patzinakie[54]. Nous ignorons le nom de son parrain, peut-être l'empereur ou le *mésazôn* de l'époque, Jean Mauropous. Tyrach fut baptisé plus tard, et son sceau inédit nous est également conservé, sur lequel est gravée l'effigie de saint Michel (fig. 25). Il ne fait guère de doute que Tyrach, chef de tous les Petchénègues, eut pour parrain Michel Cérulaire. La date du baptême n'est pas assurée ; il aura pu être célébré immédiatement après la défaite des Petchénègues au printemps 1047[55].



Fig. 25 : Sceau de Jean Tyrach, patrice et stratège (DO 58.106. 5725).

51. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin.* Ière partie. *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique.* III. *Les églises et les monastères*, Paris 1969², p. 337-350.
52. Kl. Belke - N. Mersich, *Phrygien und Pisidien,* TIB 7, Vienne 1990, p. 222-225 et 344-346.
53. C. Mango, « The Pilgrimage Centre of St. Michael at Germia », *JÖB* 36, 1986, p. 117-132.
54. Seibt- Zarnitz 3.2.9.
55. Jean Mauropous, dans son discours à Monomaque d'avril 1047, fait allusion, sans les nommer, à des chefs petchénègues récemment baptisés : Lefort, « Rhétorique et politique » (cité n. 30), p. 278.

LES RAISONS D'UN CHANGEMENT

Les forces qui soutenaient Monomaque depuis son avènement commençaient à se diviser vers 1054 et Michel Cérulaire ainsi que sa faction menaient leur propre jeu, dont témoignent clairement les troubles suscités à Constantinople par le patriarche, dans les semaines qui conduisirent à la rupture des Églises en 1054. Sans doute la succession de l'empereur, vieillissant et dépourvu d'héritier direct, qui devait décéder quelques mois plus tard, en janvier 1055, éveillait-elle les ambitions. Il n'est pas impossible que Cérulaire ait conduit la manœuvre qui visait à faire de Nicéphore Prôteuôn le nouvel empereur. Ce personnage, issu d'une famille de hauts fonctionnaires qui avaient peut-être participé au complot malheureux contre Michel IV, est assez peu connu, mais il est intéressant de noter que le seul sceau que nous lui connaissions porte l'effigie de saint Michel[56]. En tout cas, tous les projets furent devancés par l'entourage de la vieille impératrice Théodora.

Le petit groupe d'eunuques qui la conseillait réussit à transmettre le pouvoir à Michel VI, mais toujours en rencontrant l'hostilité de Cérulaire. Ce dernier avait de moins en moins facilement accepté la présence d'une femme, ou plutôt d'un ennemi politique sur le trône, mais la brièveté du règne ne lui permit pas de monter une coalition solide entre les opposants[57]. Michel VI, confronté aux mêmes adversaires, ne sut pas mesurer l'ampleur de la contestation et fut contraint à se retirer par des militaires, les Comnènes et les Doukai, ligués à des civils, les Cérulaires. Selon Skylitzès, le trône avait été offert à Katakalôn Kékauménos, qui préféra laisser la place à Isaac Comnène[58]. La dévotion de Kékauménos envers saint Michel le placerait plutôt dans le camp Cérulaire et ce général pourrait être considéré comme le premier choix du patriarche pour conduire la rébellion militaire. Michel Psellos présente une version différente : c'était Constantin Doukas que l'armée aurait préféré, mais lui aussi s'était effacé et avait activement soutenu la candidature de Comnène[59]. On a souvent interprété cette présentation des faits par Psellos comme la preuve de son amitié envers les Doukai, bien attestée ensuite, surtout au moment où il rédige sa *Chronographie*, sous Michel VII. Il n'est pas certain qu'en fait, le choix du futur empereur n'ait pas été réellement disputé au sein des alliés. Isaac l'aura certes emporté pour ses qualités personnelles, mais il est possible aussi que son âge assez avancé et l'absence d'héritier direct, puisque son fils Manuel était décédé, aient laissé un espoir aux prétendants ambitieux.

Lors de la bataille décisive qui se déroula près de Nicée le 20 août 1057 et donna la victoire aux partisans de Comnène, plusieurs généraux étaient sous la protection de l'archange Michel, Katakalôn Kékauménos, Michel Bourtzès et sans doute, à cette date, Romain Sklèros. Parmi les insurgés figuraient les fils de Basile Argyros, qui sans doute étaient ou avaient été stratèges des thèmes d'Orient[60]. Il est probable

56. V. ŠANDROVSKAJA, « Čto izvestno o Protevonah ? », dans *Vizantijskie Očerki. Trudy rossijskih učenyh k XIX Meždunarodnomu kongressu vizantinistov*, n° 1.
57. PSELLOS, *Chronographie,* éd. Renauld, II, p. 80.
58. SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 487. C'est Kékauménos qui décide d'admettre Bryennios dans le complot.
59. PSELLOS, *Chronographie,* éd. Renauld, II, p. 136.
60. SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 488.

que le père de Basile se nommait Pothos[61], nom en vogue chez les Argyroi, et que l'un de ses fils, en principe l'aîné, aura hérité du nom. Or on connaît le sceau inédit d'un Pothos, magistre, datable du milieu du XIe siècle, et orné au droit d'un magnifique saint Michel, en pied, doté des attributs impériaux habituels (fig. 26)[62]. Il est tentant de l'identifier à l'un des enfants de Basile Argyros qui aura participé à la rébellion de 1057.



Fig. 26 : Sceau de Pothos Argyros, magistre (DO 58.106.904).

Il ne faut pas déduire que tout stratège dévôt de saint Michel aurait été partisan des Cérulaires et des Doukai puisque, à la bataille de Nicée, Basile Tarchaneiôtès, dont tous les sceaux sont à l'effigie de saint Michel, commandait, en tant que *stratèlatès* d'Occident, les bataillons macédoniens pour défendre Michel VI[63]. Toutefois, il faut se rappeler que Bryennios, l'un des conjurés, avait l'intention d'apporter le soutien des Macédoniens à Isaac Comnène, mais que, trop tôt découvert, il avait été aveuglé. De plus les Tarchaneiôtai, que Basile II avait déjà distingués, ne semblent pas avoir souffert d'être dans le camp des vaincus, puisque Joseph Tarchaniôtès devint duc d'Antioche au début du règne de Michel VII Doukas, sans doute en récompense de son attitude pour le moins ambiguë à l'égard de Romain Diogénès[64].

Si l'on en revient à la carrière de Romain Sklèros, sur les derniers sceaux que nous lui connaissons, frappés à l'effigie de saint Georges, il fut duc d'Antioche, d'abord, comme il a été dit plus haut, avec la dignité de magistre, puis avec le titre de proèdre ; il faut donc supposer soit qu'il aura occupé le poste à deux reprises, sous Constantin IX, soit, plus vraisemblablement, qu'il sera resté un certain temps dans la métropole orientale. Il est attesté à cette fonction, avec la dignité de proèdre, en juin ou juillet 1054, dans une lettre de Michel Cérulaire à son collègue le patriarche Pierre d'Antioche. Romain s'était rendu à Constantinople en apportant une lettre du patriarche d'Antioche[65]. Ensuite, par ses plombs, tous à l'effigie de saint Michel, nous apprenons que Romain a obtenu des postes très élevés : duc d'Antioche de nouveau, mais en même temps stratopédarque d'Anatolie, puis domestique des scholes d'Occident, fonction cumulée avec celle de duc des Anatoliques. Un dernier sceau

61. J.-Cl. Cheynet - J.-F. Vannier, article à paraître sur les Argyroi dans *ZRVI*.
62. Le sceau est publié dans l'article cité à la note précédente.
63. Skylitzès, éd. Thurn, p. 494.
64. Sur les Tarchaneiôtai, cf. I. Léontiadès, *Die Tarchaneiotai. Eine prosopographisch-sigillographische Studie*, Thessalonique 1998.
65. PG 120, 789B.

fait de Romain un curopalate, sans qu'aucune fonction soit précisée[66]. Quand placer ces commandements dans la carrière de Romain ? Cérulaire l'a-t-il salué dans sa lettre avec tous ses titres et dans ce cas, Romain n'était pas encore stratopédarque d'Anatolie ; il aura donc été nommé à cette charge par Isaac Comnène, Théodora l'ayant démis de sa charge de duc. Romain aurait été ensuite nommé domestique des scholes d'Occident sous Constantin X, Isaac ayant placé durant son règne son propre frère, Jean, à ce poste[67]. Si ces hypothèses sont vérifiées, Romain aurait adopté le motif de saint Michel seulement après la mort de Constantin Monomaque, marquant ainsi son ralliement au clan Cérulaire. Il n'aurait tiré aucun profit de sa participation, assez peu glorieuse, au combat victorieux de Nicée, puisqu'il ne serait devenu curopalate qu'après le règne d'Isaac, sous Constantin Doukas, le candidat des Cérulaires.

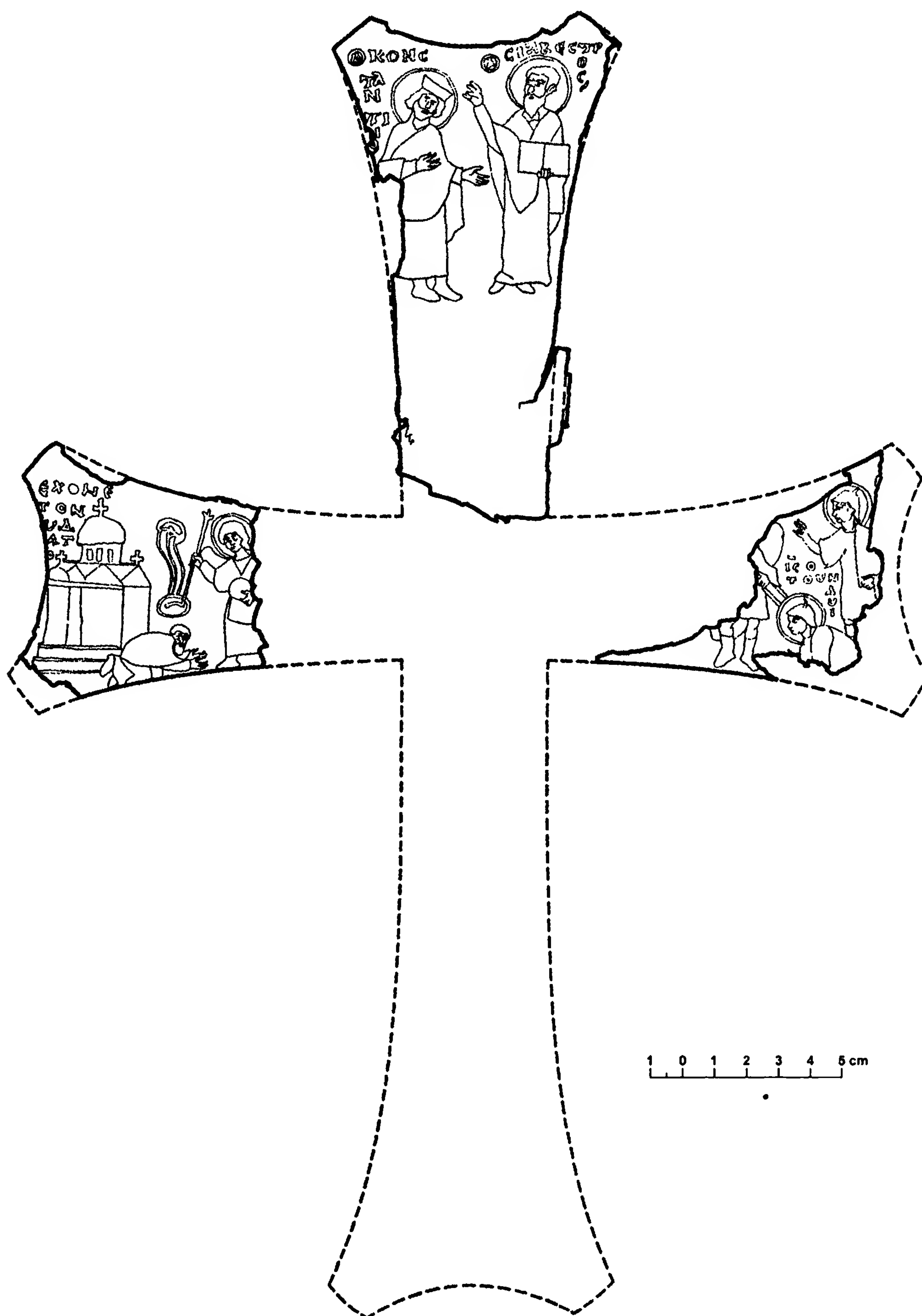


Fig. 27 : La croix dite « de Cérulaire ».

66. Vente Spink n° 127 (oct. 1998), n° 86.
67. Telle est l'opinion de SEIBT, *Skleroi*, p. 84.

On peut aussi supposer que Romain a exercé ses hautes fonctions dès le règne de Constantin Monomaque, sous lequel nous ne savons pas qui a exercé la charge de domestique des scholes d'Occident. Dans ce cas, Romain se serait rapproché des Cérulaires-Doukai, dès le règne de Monomaque. Il est possible que la mort de sa sœur l'ait un peu éloigné de l'empereur. Ce qui reste certain, dans les deux hypothèses, c'est que les Sklèroi ont été bien vus des empereurs de la dynastie Doukas.

Comme l'ont déjà noté R. H. J. Jenkins et M. Angold[68], Isaac Comnène fut couronné le premier septembre 1057, jour de la fête commémorant la mort de Josué. Or, le parallèle est frappant, Josué s'était emparé de Jéricho avec le secours de l'archange Michel, comme Isaac avait fait tomber Constantinople avec l'aide du patriarche Michel. Jenkins attribuait à Michel Cérulaire les fragments d'une croix acquise par le musée de Dumbarton Oaks, sur laquelle étaient représentées deux scènes, l'une illustrant la victoire de Jéricho, l'autre le miracle des eaux à Chônes (fig. 27)[69]. En dépit du scepticisme de C. Mango sur cette proposition[70], il faut reconnaître que l'iconographie s'accorde plutôt bien avec les circonstances de l'avènement d'Isaac Comnène, d'autant plus que la troisième scène représente l'empereur Constantin et le pape Sylvestre. On admettra volontiers que la croix est d'une facture bien modeste pour avoir été commanditée par le patriarche, mais les thèmes développés étaient sûrement populaires dans son entourage et l'objet pourrait avoir été produit vers le milieu du XIe siècle.

Sous Isaac Comnène furent émises deux séries de *nomismata*, selon une chronologie qui n'est pas définitivement établie (fig. 28, 29)[71]. L'empereur s'y fit représenter, sur l'une l'épée au fourreau, sur l'autre, l'épée tirée. Il ne fait pas de doute que ce choix vaut programme politique et avertit l'opinion que l'Empire sera défendu. Il s'agissait de renouer avec le programme de Monomaque, qui avait déjà frappé des monnaies où il apparaissait en costume militaire l'épée au fourreau, mais c'étaient




Fig. 28 : *Miliarèsion* de Constantin Monomaque.

Fig. 29 : *Nômisma* d'Isaac Comnène.

68. M. Angold, *The Byzantine Empire. A Political History (1025-1204)*, Londres - New York 1997, p. 3.

69. R. J. H. Jenkins, « A Cross of the Patriarch Michael Cerularius » (with an Art-Historical Comment by E. Kitzinger), *DOP* 21, 1967, p. 233-249.

70. C. Mango, « St. Michael and Attis », *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* 12, 1986, p. 44, n. 7 ; Id., *Cahiers archéologiques* 36, 1988, p. 41-49.

71. P. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, III-2, Washington D.C. 1973, p. 759-760, pl. LXIII.

des *miliarèsia*. Le modèle d'Isaac à l'épée nue est nouveau, mais on notera que l'attitude de l'empereur se rapproche singulièrement d'un type de saint Michel, celui de Chônes, saint Michel Chôniatès (fig. 30)[72]. Cette observation ne permet pas de savoir quel type de *nomisma* Isaac a d'abord émis, car l'une ou l'autre des successions



Fig. 30 : Sceau de Jean, nobélissime et domestique des scholes d'Orient, au type de saint Michel Chôniatès (DO 58.106.3248).

possibles peut trouver explication. Si le type à l'épée nue a été frappé en premier, on y verra un hommage au rôle du patriarche et au soutien de certains généraux établis dans la région d'influence du saint Michel de Chônes, comme Nicéphore Botaneiatès, et, après la démission de Cérulaire, le retour au type en vigueur sous Monomaque. Si l'ordre des émissions s'est déroulé en sens contraire, on interprètera l'abandon du type traditionnel après la chute de Cérulaire, en faveur d'une affirmation plus marquée du pouvoir impérial et peut-être la prétention à prendre la tête du parti du patriarche, privé de son chef, après son arrestation par les Varanges.

Dans les années troublées de la décennie 1050, le choix iconographique de Michel sur un plomb marquait souvent une préférence politique. Elle se repère plus aisément chez les grands chefs militaires, mais on pourrait aussi la suivre chez les civils. Un certain Nicolas, protospathaire, *épi tôn déèséôn*, avait placé saint Michel au droit de sa bulle, option qui ne s'explique ni par son nom, ni par sa fonction, mais qui s'éclaire si l'on identifie Nicolas à Nicolas Cheilas. Ce dernier, *épi tôn déèséôn* au début du règne de Constantin X, complota contre l'empereur. Cheilas, avant de se dresser contre l'empereur, avait été de son parti pour mériter un tel poste de confiance[73]. D'une façon plus générale, le nom de Michel semble avoir été assez populaire parmi les grandes familles de l'aristocratie civile de la capitale, et l'image de saint Michel assez répandue parmi les sceaux des fonctionnaires issus de ces lignages, bien sûr après celles de la Vierge et de saint Nicolas. Il n'est pas indifférent qu'en dehors de la protectrice attitrée de Constantinople, ce furent deux saints bien implantés dans l'Asie Mineure occidentale qui aient été recherchés. Cette observation confirme ce que nous savons par ailleurs des liens économiques qui unissaient l'aristocratie de la capitale à cette partie de l'Empire.

72. Ce type est présent sur quelques sceaux, dont ceux d'un domestique des scholes du temps de Nicéphore Botaneiatès (LAURENT, *Corpus*, II, n[os] 937 et 938).

73. P. GAUTIER, « Un chrysobulle de confirmation rédigé par Michel Psellos », *REB* 34, 1976, p. 84-85, 90, 91.

L'avènement d'Isaac Comnène ne marquait pas encore le triomphe d'une famille, celle des Comnènes, mais le succès d'une alliance, forgée dans l'opposition à Michel IV, puis confortée sous Constantin Monomaque, entre la plus puissante faction constantinopolitaine du moment, placée sous le patronage de saint Michel, et un petit groupe de généraux, dont la fortune des familles remontait à Basile II et qui avaient dû leur promotion à Constantin Monomaque et qui, pour plusieurs d'entre eux, portaient les couleurs de saint Georges. La frontière entre les deux partis n'était pas infranchissable et certains changèrent de camp. Isaac Comnène avait bien été proclamé empereur, mais plutôt par défaut, la coalition qui l'avait porté au pouvoir s'était rapidement rompue, et la fragilité de son pouvoir fut soulignée, en dépit de sa victoire sur Cérulaire, par la résistance aux mesures prises par lui, qui conduisit à son abdication en faveur de Constantin Doukas, candidat des Cérulaires. De manière éclairante, l'iconographie des sceaux aide à déchiffrer le jeu complexe des ambitions déchaînées par la perspective de fonder une nouvelle dynastie.

GRÉGOIRE DE NYSSE EN ACCUSATION : UN DOSSIER DU XVe SIÈCLE SUR L'ORIGINE DE L'ÂME

par Marie-Hélène CONGOURDEAU

Summary : Examination of a fifteenth-century collection on the origin of the soul (the reply of Symeon of Salonica to Gabriel of Pentapolis, three treatises by Gennadios Scholarios and a treatise by Theophanes of Media) reveals an astounding doubt in the reliability of Gregory of Nyssa already undertoned in the Patristic period and now revived by the debates over Purgatory at the Council of Florence. Beginning with opposition to Gregory's doctrine of universal salvation, for which he had been accused of Origenism, this re-evaluation was extended by Theophanes and Scholarios to his affirmation that the embryo had a soul from its very conception. This in turn raised the related question of what was to be done when one of the Church Fathers differed from the others on a precise point, whereas they were all supposed to be in constant agreement.

Des alentours de la chute de Constantinople nous est parvenu un dossier de textes qui nous montrent, s'il en était besoin, que les malheurs des temps, loin de stériliser chez les Byzantins la passion de la controverse, l'avaient en quelque sorte aiguisée. Contrairement à ce que laisse entendre un cliché d'origine occidentale, ce n'est pas le sexe des anges qui les préoccupait alors, mais bien l'animation de l'embryon humain.

UN PETIT DOSSIER SUR L'ORIGINE DE L'ÂME

La première pièce de ce dossier remonte aux premières décennies du XVe siècle. Le métropolite de Pentapolis, Gabriel, interroge le métropolite de Thessalonique, Syméon, sur divers sujets. La seconde de ses questions étonne sous la plume d'un métropolite dont la circonscription (Pentapolis de Libye[1]) se trouve depuis des

1. Gabriel de Pentapolis n'est pas autrement connu (cf. *PLP* 3414, fasc. 2, p. 134). Bien qu'il ait existé un évêché de Pentapolis en Grèce (cf. E. HONIGMAN, « L'évêché de Carphia ou Pentapolis en Grèce », *An. Boll.* 67, 1949, p. 287-299), notre Gabriel devait plus probablement être le métropolite de la Pentapole en Libye, beaucoup plus célèbre ; un acte de 1390 mentionne le passage à Constantinople de Nathanael de Pentapolis, « étranger au patriarcat de Constantinople » (J. DARROUZÈS, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I/VI, Paris 1979, n° 2879).

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 135-146.

siècles sous domination musulmane, s'adressant à un autre métropolite, alors assiégé quant à lui par les Turcs : « La respiration, comment se fait-elle en nous ? Comment le bébé respire-t-il dans la matrice ? Et comment se fait-il que, quand l'haleine est empêchée, l'âme s'en va ? »[2]

La seconde pièce est un traité de Gennadios Scholarios, répondant lui aussi « à un ami qui l'avait interrogé », « sur le moment et le mode d'existence des âmes intellectives et immortelles, à savoir les âmes humaines »[3]. Le traité, conservé dans deux copies autographes[4], porte la mention suivante : Ἐκ τῶν Γενναδίου συγγραμμάτων ταῦτα τῶν ἐν τῷ ὄρει συντεθέντων τοῦ Μενοικέος[5], ce qui nous permet de le situer lors de la retraite de Scholarios, patriarche Gennadios, au mont Menoikeon, soit entre 1457 et 1472 (date de sa mort).

La troisième pièce est une annexe rédigée par Scholarios pour compléter la précédente, en revenant sur ce qu'il considère comme une dissidence de Grégoire de Nysse par rapport aux autres didascales[6].

La quatrième pièce est un traité de Théophane, évêque de Mèdeia (autrement dit Théodore Agallianos), « montrant que lorsque la semence humaine inanimée a été projetée et a coagulé l'embryon dans la matrice par sa puissance spermatique, Dieu alors lui infuse l'âme »[7].

Théophane de Mèdeia ayant envoyé son ouvrage à Scholarios « pour avis », nous disposons d'une dernière pièce, à savoir la réaction de Scholarios à cette lecture : son second traité sur l'origine de l'âme[8]. Les quatre dernières pièces de ce dossier (les trois traités de Scholarios et celui de Théophane) forment donc un *corpus* auquel nous avons ajouté la première (la réponse de Syméon à Gabriel) pour des raisons que nous expliciterons par la suite. Analysons brièvement les pièces du dossier.

2. PG 155, col. 837-840.

3. GEORGES SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, éd. L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie, I, Paris 1928, p. 461-480.

4. *Paris. gr.* 1294, f. 145r-154v et *Paris. gr.* 1292, f. 111r-124r.

5. *Œuvres complètes*, I, p. 461, *in apparatu.*

6. *Œuvres complètes*, I, p. 481-486. Les éditeurs, qui attribuent au premier traité le numéro 1 des *Questions sur l'âme* et le sous-titre « Origine de l'âme humaine », donnent à cette annexe le numéro 1 bis, sous-titré « Origine de l'âme humaine d'après Grégoire de Nysse ». Il se trouve en version séparée dans le *Pantocrator* 127, f. 111v-114v, également de la main de Scholarios, de même que dans le *Paris. gr.* 1292, f. 242-245v, et se présente comme « l'édition refondue » du dernier paragraphe du premier traité (cf. *Œuvres complètes*, I, p. 477 et 481) .

7. Τοῦ Μηδείας Θεοφάνους λόγος ἀποδεικνύων ὅτι τοῦ ἀνθρωπείου σπέρματος ἀψύχου διαβληθέντος, τῇ δὲ σπερματικῇ αὐτοῦ δυνάμει συμπήξαντος ἐν τῇ μήτρᾳ τὸ ἔμβρυον, ἐνίησι αὐτῷ τὴν ψυχὴν ὁ Θεός. Ce texte a été édité par E. Boulgaris, en appendice à Νικηφόρου μοναστοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμύδου *Ἐπιτόμη λογική*, Leipzig 1784, III, p. 49-96. Il se trouve dans le *Paris. gr.* 1292, f. 205-225 : c'est là que nous l'avons consulté.

8. Περὶ τῆς λογικῆς καὶ ἀνθρωπίνης ψυχῆς, δεύτερον. Ὁ ταπεινὸς Γεννάδιος τῷ πανιερωτάτῳ καὶ πάντα ἀρίστῳ μητροπολίτῃ Μηδείας Θεοφάνει. Cf. *Œuvres complètes*, I, p. 486-504. Ce texte se trouve dans le *Paris. gr.* 1292, f. 227v-241v, et dans le *Pantocrator* 127, f. 100v-111r, tous deux autographes de Scholarios.

Syméon de Thessalonique

Dans sa réponse à Gabriel, Syméon commence par un exposé anthropologico-physiologique, genre littéraire fréquent dans la littérature byzantine. Il pose la dualité de l'homme (« nous disons que l'homme est double et qu'il possède en propre ce qui est de l'âme et en propre ce qui est du corps ») et l'unité du composé humain (« un seul homme en même temps — ἅμα — par son âme et par son corps »). Il rappelle ensuite que, si l'âme est l'une des deux parties du composé humain, elle n'en a pas moins une existence propre, du fait de son immortalité qui la fait survivre à la destruction du corps.

Il explique ensuite que dans la matrice, « l'enfant respire par l'intermédiaire de sa mère »[9]. Ce qui le conduit à exposer la proposition contraire : « Certains disent que l'homme en sa mère ne vit pas par la respiration, mais comme disent les philosophes païens, à la manière d'une plante. En effet, comme les plantes ne vivent pas par la respiration mais parce que leurs racines sont fichées en terre, ainsi (disent-ils que) l'enfant en sa mère reçoit la vie par quelque partie enracinée dans les parties de la mère, mais qu'une fois né, il vit par lui-même grâce à la nourriture et à la respiration, comme les animaux sans raison. » Cet exposé résume assez bien la thèse défendue par le néoplatonicien Porphyre, dans son traité *À Gauros sur la façon dont l'embryon est animé*[10]. Pour ce philosophe, l'embryon a le statut de végétal, jouissant de l'âme végétative ; il se nourrit et respire par le cordon comme par une tige[11].

Syméon se met en devoir de réfuter cette position : « Au contraire, c'est par l'âme raisonnable qui est en lui que (l'embryon) est conduit, et qu'il est achevé de construire une fois caillé[12]. Il va vers la pensée (ἔννοια) peu à peu plus tard ; mais l'âme raisonnable ne commence pas plus tard, et elle ne préexistait pas non plus, comme le pensaient les Grecs insensés, mais elle est naturellement dans le sperme lui-même, dès l'origine (οὔσης μὲν ἐν αὐτῷ φυσικῶς ἀρχῆθεν τῷ σπέρματι), grâce à une faculté créatrice divine, comme le dit saint Grégoire de Nysse ; car le vivant est projeté animé dès le commencement, la puissance de l'âme devenant manifeste quand l'instrument est achevé (ἔμψυχον γὰρ τὸ ζῶον ἐξ ἀρχῆς καταβάλλεται, τῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς ἐμφανομένης δὲ τῇ τελειότητι τοῦ ὀργάνου) ». Le métropolite de Thessalonique réfute ici à la fois la préexistence des âmes et l'affirmation porphyrienne que l'âme raisonnable n'arrive qu'à la naissance ; il adopte, en se fondant sur Grégoire de Nysse, une position qui considère que l'âme humaine est présente dès la semence.

9. L'idée qu'à partir du moment où les organes supérieurs sont formés, l'embryon ne respire plus par l'intermédiaire du cordon ombilical mais « par le nez et la bouche » remonte à HIPPOCRATE, Περὶ φύσεως παιδίου, XVII, 3.

10. PORPHYRE, *À Gauros sur la façon dont l'embryon est animé*, éd. K. KALBFLEISH, *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift* Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα, Berlin 1895 ; A.-J. FESTUGIÈRE en a publié une traduction dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III. *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953.

11. PORPHYRE, *À Gauros* III, 4.

12. τραφὲν ἐξοικοδομεῖται (et non ἐξοικονομεῖται comme dans PG : correction imposée par le sens).

Gennadios Scholarios, premier discours sur l'origine de l'âme

Un demi-siècle plus tard, peu de temps après le naufrage de l'Empire byzantin, un ami resté anonyme interroge l'ex-patriarche Gennadios Scholarios sur « le moment et le mode d'existence des âmes (...) humaines ». Scholarios commence par énumérer les différentes réponses à la question de l'origine de l'âme, tout d'abord la présence de l'âme dès la semence : « Certains pensent, les ignorants, que l'âme humaine et raisonnable est présente dans le sperme dès qu'il est excrété et semé, et que le sperme est origine et semence en même temps du corps et de l'âme raisonnable (τὸ σπέρμα σώματός τε ἅμα καὶ ψυχῆς λογικῆς ἀρχὴν εἶναι καὶ σπέρμα). Ils mettent en avant, pour confirmer une telle opinion, Grégoire de Nysse » — nous reconnaissons la position de Syméon, certainement connue de Scholarios, et c'est ce qui nous a conduite à inclure la réponse de l'évêque de Thessalonique dans ce dossier[13] — ; ensuite, la préexistence, opinion « d'Origène qui pense comme Platon » ; enfin, la création directe de chaque âme par Dieu au moment de son infusion dans le corps.

Il énumère ensuite les arguments de ceux qui pensent que l'âme, de même que le corps, est transmise à l'embryon par ses parents, par l'intermédiaire de la semence. Cette théorie est connue par les historiens sous le nom de « traducianisme », du latin *traducere* qui signifie « transmettre » : elle fut en effet développée surtout en Occident. Ce sont les tenants de cette opinion que Scholarios désigne comme les « ignorants » qui pensent que l'âme humaine, présente dans le sperme, est semée en même temps que le corps. Contrairement aux traducianistes latins, qui dépendent des stoïciens, les traducianistes grecs auxquels s'oppose Scholarios s'appuient essentiellement sur l'Écriture : la création en six jours, si bien que Dieu a aussi, en ces six jours, créé les âmes, qui se transmettent ensuite par la semence humaine ; la faute originelle dont la souillure ne peut se transmettre que par la semence[14] ; la création d'Ève à partir de la côte d'Adam, âme et corps ensemble (l'âme est dans la semence à la façon dont elle se trouve dans la côte d'Adam). S'y ajoute un argument moral : si Dieu créait directement chaque âme, on devrait considérer qu'il donne son assentiment aux unions illégitimes.

Ne jugeant pas utile de réfuter la préexistence (que personne ne soutient plus à son époque, assure-t-il), il s'attaque au traducianisme, auquel certains sont encore attachés[15]. Il développe pour cela des arguments philosophiques (si l'âme vient de la semence, elle est mortelle ; étant la forme d'un corps organisé — définition d'Aristote—, elle ne peut être présente dans la semence qui n'est pas encore orga-

13. Il est à peu près certain que Scholarios connaissait le texte analysé ci-dessus. En effet, nous possédons de lui un traité sur le sort des âmes après la mort, en réponse à Sabbatios, moine du Sinaï, qui l'avait interrogé « à propos de la quatrième réponse de Syméon à Gabriel de Pentapolis » : *Œuvres complètes*, I, p. 505-519. Scholarios y dit avoir connu et apprécié Syméon à Constantinople dans sa jeunesse, avant que celui-ci ne devînt métropolite de Thessalonique (p. 506).

14. Sur les apories d'Augustin, qui répugnait au traducianisme mais était prêt à s'y rallier car il ne voyait pas d'autres moyens de transmission du péché originel, cf. sa *Lettre* 190, PL 33, col. 857-866. Voir une traduction, annotée par nos soins, de cette lettre dans *L'enfant à naître*, Pères dans la foi 78, Paris 2000.

15. Allusion probable à la réponse de Syméon à Gabriel.

nisée) et scripturaires (Gn 2: 7 : modelage puis insufflation). Il expose alors sa propre pensée, qui correspond à celle d'Aristote dans l'interprétation de Thomas d'Aquin : l'embryon possède tout d'abord l'âme végétative qu'il tient de la semence, puis l'âme sensitive, et enfin, après la formation complète du corps, il reçoit du dehors (à savoir de Dieu) une âme raisonnable et humaine. C'est à ce propos qu'il en vient à mettre en doute l'autorité de Grégoire de Nysse, telle qu'invoquée par Syméon. Il évoque même l'hypothèse, avancée par « certains », que les textes en question ne seraient pas de Grégoire ; ces soupçons d'interpolation le font glisser au problème de la fin des châtiments, à propos duquel il souligne la bienveillance excessive avec laquelle Maxime le Confesseur a donné à des paroles de Grégoire une interprétation orthodoxe qu'elles ne méritaient pas. De même, sur le traducianisme, il ne faut pas suivre Grégoire, qui s'est trompé aussi sur ce point. Ce qui pose un problème épineux : que faire lorsqu'un didascale reconnu ne s'accorde pas avec l'opinion de l'Église ? Il reviendra sur ce point, et nous aussi.

Puis il réfute point par point les arguments des traducianistes et termine par une réfutation d'Apollinaire à propos de l'âme du Christ : comme Thomas, il estime que le Christ a été animé dès le premier instant, à la différence des autres embryons[16].

Gennadios Scholarios, annexe sur Grégoire de Nysse

Ce premier traité sur l'origine de l'âme est suivi d'une annexe reprenant la dissidence de Grégoire de Nysse. Il s'articule en trois paragraphes.

Scholarios commence par expliquer que lorsqu'un didascale reconnu s'écarte de l'opinion de la majorité des didascales, c'est dû soit à une faiblesse de sa part (« il a un sentiment purement humain »), soit au fait qu'il s'exprime alors que la question n'a pas encore été tranchée. Il analyse les chapitres 28 et 29 de *La création de l'homme*, et prend la défense des exégètes que Grégoire y attaque, et qui se fondent sur le récit de la création d'Adam pour faire apparaître l'âme après le corps. Il utilise pour ce faire un argument aristotélicien : l'âme est la forme d'un corps organisé et donc ne peut être présente dans le sperme qui est hautement inorganisé.

Il défend ensuite la thèse d'une progression de la connaissance théologique, ce qui lui permet d'atténuer la responsabilité de Grégoire qui, eût-il été postérieur, eût reconnu l'inanité de sa position. Ce qui lui fournit l'occasion d'une attaque en règle contre Apollinaire, jugé incapable d'une telle conversion.

La réfutation du traducianisme d'Apollinaire, qui méconnaît l'image divine en l'homme lorsqu'il fait découler l'âme du sperme, l'amène tout naturellement à la christologie. Grégoire de Nysse est ici oublié, seul Apollinaire est en cause, dont la christologie s'accorde à son anthropologie : si l'âme vient du sperme, le Christ conçu sans semence est dépourvu d'âme. Le Verbe incarné n'est donc pas vraiment homme, ce qui ruine toute l'économie du salut.

16. Rappelons que pour Maxime le Confesseur, au contraire, l'animation immédiate du Christ est un argument en faveur de l'animation immédiate de l'embryon humain, car la conception du Christ n'a pas d'autre différence avec la nôtre que d'être sans semence. Cf. *l'Ambiguum ad Johannem* 42, PG 91, col. 1315-1349 ; traduction dans *L'enfant à naître* (cité n. 14).

Théophane de Mèdeia, Discours sur l'âme

Le traité que Théophane de Mèdeia envoie à Scholarios s'intitule : *Discours montrant que c'est lorsque la semence humaine inanimée (ἀψύχου) a été projetée et a coagulé l'embryon dans la matrice par sa puissance spermatique, que Dieu alors lui infuse l'âme*. Explicitement créatianiste et anti-traducianiste, ce texte présente avec celui de Scholarios quelques divergences.

Tout d'abord, l'auteur s'attaque aux exégètes qui s'appuient sur Gn 2: 7 (modelage puis insufflation) pour conclure que l'âme est postérieure au corps ; il reprend donc l'argumentation de Grégoire que contestait Scholarios. Pour lui, l'animation ne souffre pas de délai ou d'étapes : elle s'accomplit « d'un seul coup » (ἅμα - ἀκαρεῖ - ἀθρόον). Il s'appuie pour cela sur des autorités, tel Jean Damascène qui affirme que « le corps et l'âme ont été modelés en même temps (ἅμα), et non pas l'un avant, l'autre après, selon les errements d'Origène »[17].

Il expose ensuite, pour la réfuter, la théorie traducianiste, la résumant par une formule qu'il tire d'un autre traité de Grégoire, *L'âme et la résurrection* : l'être humain vient « d'un être animé, étant animé (ἀπὸ ἐμψύχου ἔμψυχον ὄν) ». Grégoire disait précisément : ἐξ ἐμψύχου ἔμψυχον[18].

Théophane examine ensuite les diverses opinions émises par les Pères. La préexistence et le traducianisme étant à rejeter d'emblée, reste le créatianisme. Ses partisans se divisent entre ceux pour qui l'âme et le corps apparaissent en même temps (ἅμα) et ceux pour qui l'âme rationnelle est infusée lorsque le corps est modelé et organisé. La première de ces opinions n'est pas à l'abri d'un glissement vers le traducianisme : « Certains pensent que l'âme raisonnable est projetée avec le sperme, le sperme venant de l'homme et l'âme venant de Dieu. Je le concède dans la mesure où ils sont d'accord avec ceux qui savent que le sperme est inanimé, même si dans d'autres de leurs écrits ils s'accordent avec ceux qui pensent qu'il est animé, se contredisant ainsi eux-mêmes. » Théophane expose ici l'opinon d'auteurs qui soutiennent la simultanéité de l'infusion du corps et de l'âme, tout en maintenant la différence de leur origine : le corps vient de la semence, et l'âme vient de Dieu. Mais ces mêmes auteurs sont critiquables dans la mesure où, dans d'autres écrits, ils soutiennent que le sperme est animé. C'est bien Grégoire de Nysse qui est ici visé, lui qui dans *La création de l'homme* soutient la simultanéité de l'âme et du corps, et dans *L'âme et la résurrection* semble affirmer que le sperme est animé.

Théophane affirme alors que cette opinion de Grégoire a été « rejetée par l'Église comme correspondant à la folie d'Origène ». En effet, précise-t-il, « cette opinion suppose la préexistence de l'âme car elle dit que le sperme est animé et qu'il tire l'âme des ancêtres de notre race. Elle a ses origines dans les dogmes platoniciens, et elle a été proclamée et vouée à l'anathème par le cinquième concile œcuménique. » Raisonnement pour le moins spécieux : Théophane assimile le traducianisme à la

17. JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, 26, éd. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, Patristische Texte und Studien 12, Berlin 1973. Notons que Théophane utilise, contre la postexistence des exégètes, un argument de Jean Damascène contre la préexistence.

18. GREGOIRE DE NYSSE, *De anima*, PG 46, 125.

préexistence, dont il donne une interprétation particulière (toute âme procède de celle d'Adam) conforme au traducianisme mais non à la théorie condamnée par le cinquième concile ; celui-ci a anathématisé une version platonicienne de la préexistence, attribuée à Origène, qui suppose une chute des âmes et la création des corps en guise de châtiment, doctrines étrangères au traducianisme.

Théophane introduit ensuite la question de l'orthodoxie de Grégoire de Nysse, qu'il vient de faire tomber sous le coup de la condamnation du cinquième concile (alors que Grégoire combat explicitement la préexistence, dans les mêmes traités où il défend sa conception de l'animation immédiate). Théophane ne juge pas absurde d'accuser Grégoire d'origénisme, puisque certains ont déjà porté contre lui cette accusation, au point que Maxime le Confesseur lui-même a cru devoir prendre sa défense, en abandonnant sa rigueur habituelle et en forçant les paroles du didascale dans un sens bienveillant.

Il conclut en disant que l'ensemble des didascales enseigne que l'animation a lieu « après l'achèvement des corps », sans préciser à quel moment il faut situer cet « achèvement ».

Gennadios Scholarios, second discours sur l'origine de l'âme

Théophane ayant envoyé son traité à Scholarios, ce dernier commence par résumer son propre premier traité, s'excusant de son caractère succinct, car il ne faisait que répondre à l'interrogation d'un ami ; il en a par la suite envoyé plusieurs exemplaires, complétés, à d'autres personnes, mais ne sait si l'un d'eux est parvenu jusqu'à Théophane. Quoi qu'il en soit, pour répondre à sa demande, il lui envoie ce nouveau traité où le métropolite trouvera son avis sur le fond.

Les didascales de l'Église repoussent quasi-unanimement aussi bien la préexistence que le traducianisme. Leur opinion est que l'âme est créée dans le corps dès qu'il a été formé et pourvu d'organes (τῷ δὲ σώματι ὀργανικῶς μορφωθέντι καὶ αὐτὴν εὐθὺς ἐνδημιουργεῖσθαι), processus qui dure quarante jours. Certains cependant, sans aller jusqu'à dire que l'âme est issue du sperme, pensent qu'elle est donnée par Dieu au moment où le sperme est émis dans la femme. Leur erreur ne porte pas sur l'origine de l'âme mais sur le moment de son infusion dans le corps et sur son mode d'infusion, qu'ils croient instantané : ἅμα. Or ἅμα ne signifie pas une instantanéité mais l'aboutissement d'un processus : dès que le corps est prêt à la recevoir, l'âme vient.

Après quelques variations sur ce thème à partir de l'Écriture et des Pères, visant à montrer l'unanimité de la tradition, Scholarios en vient à la dissidence de Grégoire de Nysse qui « dit le contraire ». Grégoire est en cela réfuté par de grands théologiens postérieurs, au premier rang desquels il évoque « le divin Maxime ». Et de citer ce passage de *l'Ambiguum à Jean* : « Donc, la genèse de l'âme ... ne se fait pas à partir d'une matière sous-jacente, comme les corps, mais par le vouloir de Dieu à travers l'insufflation vivifiante, de manière indicible et inconnue, de la façon que connaît seul celui qui l'a créée. L'âme, recevant l'être au moment (καιρός) de la conception en même temps que le corps, est conduite pour compléter un homme unique. » Dans ce passage Maxime, tout en réfutant le traducianisme, soutient la pré-

sence de l'âme dès la conception. Scholarios, jouant sur la définition de « corps »[19], en tire au contraire la conviction que Maxime défend l'animation après la formation du corps organisé. Pressentant qu'il peut y avoir équivoque, il précise qu'il définit la conception (σύλληψις) comme « le moment (...) dont le début est l'accord naturel et le mélange du sperme constructeur avec [la matière] (...) et dont le terme est l'achèvement du vivant après des milliers de transformations et de métamorphoses, comme le dit le grand Théodoret »[20]. Il poursuit : « Quand, à ce moment de la conception, le sperme devient un corps apte à recevoir une telle âme et apparenté à celui qui l'a semé, afin qu'il reçoive aussi de Dieu une âme propre comme celui qui l'a semé, alors, [une âme] vient en même temps à un tel corps, une âme qui vient d'être créée et qui a reçu le souffle vital, pour l'achèvement d'un seul homme. »

Ayant ainsi dressé Maxime contre Grégoire de Nysse, au prix d'une distorsion de sa pensée[21], il minimise la faute de Grégoire en disant qu'il ne s'agit de sa part que d'une simple divergence d'expression (διαφωνοῦσι). La fin du traité développe les mêmes arguments christologiques que le premier traité.

Grégoire de Nysse en accusation

Ces textes sont certes utiles pour qui s'intéresse à l'animation de l'embryon. Ils sont aussi instructifs sur les relations qu'entretenaient les théologiens byzantins avec la tradition patristique. Cette dissidence d'un Père unanimement reconnu apportait une dissonance dans l'harmonie du chœur unanime des Pères[22]. Or il s'agit en l'occurrence d'un des plus vénérés didascales du IVe siècle. Il n'est que de citer Justinien, peu suspect d'indulgence coupable, lors du cinquième concile (celui-là même que Théophane invoque contre Grégoire) : affirmant dans sa *Lettre à Mènas* que selon Basile les animaux ont été créés avant l'homme, Justinien ajoute sans réticence : « Saint Grégoire de Nysse (ὁ ἐν ἁγίοις Γρηγόριος ὁ Νύσσης) le dit aussi dans son traité sur la création de l'homme »[23]. Dans son discours d'ouverture du concile, il le cite également à plusieurs reprises parmi les « saints pères et docteurs de la sainte Église »[24].

19. Pour lui, il n'y a corps qu'à partir de la formation complète.

20. « Cette petite semence qui se métamorphose en une infinité de formes (σμικρὸν ἐκεῖνον θορὸν εἰς μυρίας ἰδέας μεταμορφούμενον) » : THÉODORET, *Thérapeutique des maladies helléniques* (SC 57), V, 54.

21. Scholarios reproche à Maxime d'avoir abusivement interprété les propos de Grégoire sur l'apocatastase, pour les rendre orthodoxes ; on ne peut s'empêcher de penser qu'il fait ici de même avec Maxime, déformant sa pensée pour la rendre conforme à la sienne propre.

22. Cf. P. GRAY, « Through the Tunnel with Leontius of Jerusalem : The Sixth Century Transformation of Theology », dans *The Sixth Century, End or Beginning,* P. Allen et E. Jeffreys éd., Brisbane 1996, p. 187-196 : « *one so monolithic (tradition) that every 'father' speaks with exactly the same voice, so monolithic that no 'father' ever changes his mind* ».

23. JUSTINIEN, *Lettre à Mènas* (*ACO* III, p. 199).

24. *sanctos patres et doctores sanctae dei ecclesiae, id est Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum et* Gregorium Nyssenum, *Ambrosium, Theophilum, Iohannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Augustinum, Proculum, Leonem* (*ACO* IV, 1, p. 13). Il récidive à plusieurs reprises lors de ce concile : cf. *Confessio fidei*, doc. 4 : *sanctos patres et doctores ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum et* Gregorium Nyssenum, *Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Iohannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proculum* (*ACO* IV, 1, p. 37). Cf. aussi sa lettre à Acace de

L'orthodoxie de Grégoire avait cependant été mise en doute à propos de ses passages sur la fin des châtiments, que des origénistes utilisaient à leur profit[25]. Anastase le Sinaïte et Germain de Constantinople avaient émis l'hypothèse que les passages incriminés ne seraient pas de Grégoire[26]. Mais avec le temps, ces suspicions s'étaient estompées. La question fut à nouveau soulevée au concile de Florence. À propos du purgatoire, les Latins avaient invoqué son autorité (sachant en quelle estime le tenaient les Grecs) en faveur de leur thèse d'une purification après la mort[27]. Marc d'Éphèse leur répondit en des termes si semblables à ceux de Scholarios que l'on peut estimer que ce dernier lui est redevable de l'essentiel de son argumentation. Dans sa réponse aux Latins, Marc commence par regretter que l'on ait mis cette douloureuse question sur le tapis, car, outre que sa pensée n'a rien de commun avec la doctrine latine du purgatoire, Grégoire semble sur ce point donner son assentiment aux dogmes origénistes. Or, ajoute-t-il, « nous avons reçu de nos pères ceci : ces textes sont apparemment une corruption et une interpolation de la part d'hérétiques origénistes (ὡς εἰκὸς διαφθορὰς εἶναι ταῦτα καὶ παρεμβολὰς αἱρετιζόντων τινῶν καὶ τὰ Ὠριγένους φρονούντων) »[28]. Voilà probablement la source de l'incise de Scholarios sur la pseudépigraphie supposée des textes de Grégoire. Mais, poursuit Marc, en admettant que Grégoire ait soutenu cela (à savoir : la fin des châtiments), il l'a fait à une époque où « il s'agissait alors d'une question encore disputée et le dogme n'était pas encore pleinement défini, et l'opinion qui s'y oppose n'avait pas encore été rejetée une fois pour toutes ». Là encore, Scholarios ne fera que reprendre l'argument de Marc.

Dans notre dossier, l'orthodoxie de Grégoire est mise en doute non plus à propos de la fin des châtiments, mais de l'animation de l'embryon. Il y a, affirme Scholarios, un accord des didascales pour placer l'animation après la formation du corps (donc quarante jours après la conception). Or, poursuit-il, « le divin Grégoire semble dire le contraire dans un discours ». Scholarios se souvient alors du premier argument de Marc d'Éphèse : on a mis en doute l'authenticité des écrits suspects de Grégoire. C'est pourquoi il avance : « Certains, dans leur révérence envers ce Père, disent que ce discours est pseudépigraphe. En effet il existait d'autres personnes qui défendaient cette fausse opinion, et en particulier avant tout Apollinaire, et il n'y a rien d'étonnant à cela : car ils ont fait des ajouts à beaucoup d'autres discours, [ajouts] qui ne convenaient en rien à ces discours. Mais c'est surtout la fin du châtiment, qui est disséminée dans de nombreux discours de Grégoire, que, dans leur révérence pour ce saint homme, ils disent être un ajout. »

Mélitène, lue au même concile : (Les évêques d'Orient réunis à Antioche ont écrit à Cyrille que si les écrits de Théodore de Mopsueste sont anathématisés, cela forme une tache sur) *sanctos nostros patres, Athanasium dico et Basilium et* Gregorios *et Theophilum et ceteros* (*Actio* V, doc. 18, *ACO* IV, 1, p. 87). D'autres exemples pourraient être évoqués.

25. Cf. Sévère d'Antioche, *ap.* PHOTIUS, cod. 232. Sur l'utilisation des textes de Grégoire par les origénistes, cf. BARSANUPHE, *ep.* 600-604 ; ANASTASE LE SINAÏTE, *Hodègos*, XXII, 3, CCSG 8.

26. ANASTASE LE SINAÏTE, *loc. cit.* ; GERMAIN DE CONSTANTINOPLE, *ap.* PHOTIUS, cod. 233.

27. Cf. L. PETIT, *Documents relatifs au concile de Florence I. La question du purgatoire à Ferrare*, PO XXXV, 1927, Paris 1923, p. 1-168, doc. 1 : *Mémoire des Latins sur le purgatoire.* Ce mémoire cite en particulier un passage du traité de Grégoire sur *L'âme et la résurrection.*

28. *Ibid.*, doc. II.

« Ce discours est pseudépigraphe. » Quel discours ? Un discours où l'on trouve des assertions traducianistes, et sur l'authenticité duquel pèsent des soupçons. Un traité de Grégoire répond à ces deux critères. L'expression litigieuse « ἐξ ἐμψύχου ἔμψυχον » se trouve dans *L'âme et la résurrection*. Or, ce traité figure dans le dossier des interpolations origénistes supposées des oeuvres de Grégoire. W. Lackner a édité une *Vita* de Grégoire dont l'auteur narre comment Grégoire lui-même lui apparut en rêve pour l'avertir que les origénistes avaient corrompu son texte. Or dans ce rêve, l'apparition a lieu alors que le narrateur est en train de lire précisément *L'âme et la résurrection*[29]. Scholarios évoque la possibilité d'étendre ces soupçons aux passages sur l'origine de l'âme, et d'attribuer ces interpolations aux apollinaristes. Deux éléments peuvent être invoqués en faveur de cette hypothèse : Apollinaire lui-même était un traducianiste convaincu[30], et les apollinaristes furent des faussaires avérés[31].

Mais Scholarios est conscient du manque de rigueur de la démarche qui glisse de la proposition « les passages du *De anima* sur l'apocatastase sont interpolés par les origénistes » à celle-ci « les passages traducianistes du *De anima* sont interpolés par les apollinaristes ». D'autant plus qu'il n'est pas convaincu par la première proposition : Grégoire a bel et bien soutenu l'apocatastase.

Si l'hypothèse des interpolations ne tient pas, on peut envisager une interprétation orthodoxe des passages incriminés. C'est ce qu'a fait Maxime le Confesseur qui, rappelait Théophane, a interprété dans un sens orthodoxe l'apocatastase grégorienne[32]. Ce faisant, il a abdiqué sa rigueur intellectuelle, car cette interprétation n'est pas défendable. Scholarios reprend ce jugement, en l'appliquant à son sujet[33]. De même que Maxime a interprété dans un sens orthodoxe les assertions de Grégoire sur l'apocatastase, de même il a donné une interprétation orthodoxe à la simultanéité d'apparition de l'âme et du corps. De fait, dans *La création de l'homme*, Grégoire combattait la προΰπαρξις et la μεθύπαρξις ; dans l'*Ambiguum* 42, Maxime invente le concept de συνύπαρξις, signe qu'il se situe bien dans la lignée de Grégoire[34].

Et Scholarios, insensible à la contradiction, entreprend de donner lui-même une interprétation « orthodoxe » (ou du moins conforme à ce qu'il considère comme

29. W. LACKNER, « Ein hagiographisches Zeugnis für den *Antapodotikos* des Patriarchen Germanos I. von Konstantinopel », *Byz.* 38, 1968, p 42-104. Selon W. Lackner, ce texte fut rédigé dans le contexte des doutes de Germain de Constantinople sur l'authenticité des passages de Grégoire sur l'apocatastase (cf. PHOTIUS, cod. 233).

30. Cf. NÉMÉSIOS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, c. 2 ; E. CATTANEO, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire*, Paris 1981.

31. Sur les interpolations apollinaristes, cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II/2 : *L'Église de Constantinople au VIe s.*, Paris 1993, p. 322. Cf. aussi, sur ce thème des interpolations, E. JUNOD, « Un traité méconnu sur les faux littéraires dans l'Antiquité chrétienne : *Sur la falsification des œuvres d'Origène* de Rufin d'Aquilée », *Études Théologiques et Religieuses* 72, 1997, p. 235-41.

32. Cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Quaestiones et dubia*, *quaestio* 19 (CCSG 10).

33. Il est vrai que Maxime le Confesseur s'est donné beaucoup de mal pour interpréter dans un sens orthodoxe les passages suspects de Pères reconnus. C'est ainsi que ses *Ambigua ad Johannem* sont entièrement dédiés à l'explication dans un sens orthodoxe de passages équivoques de Grégoire de Nazianze. Au VIIe siècle, l'idée qu'un didascale reconnu puisse se tromper était insupportable. Ces efforts de Maxime ont le même objectif que les soupçons d'interpolation : laver les didascales de tout soupçon d'hétérodoxie.

34. MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambiguum ad Johannem* 42.

l'orthodoxie) de la position de Maxime : pour Scholarios, Maxime a défendu l'animation tardive, car, dit-il, « l'animation dès la conception » que défend Maxime doit être comprise en considérant que la conception n'est pas un instant, mais un processus qui se termine lorsque l'embryon a forme humaine, et le terme ἅμα sur lequel insiste Maxime (l'âme et le corps apparaissent ἅμα) signifie qu'*aussitôt* qu'il y a corps (ce qui n'est vrai qu'après la formation, en bonne embryologie aristotélicienne), il y a âme. On nous permettra d'estimer que lorsque Maxime interprétait la conception de l'apocatastase par Grégoire de Nysse, il était beaucoup plus fidèle à la pensée de Grégoire que Scholarios ne l'est à celle de Maxime lui-même quand il expose ainsi sa conception de l'animation de l'embryon[35].

Quoi qu'il en soit, et pour en revenir à Grégoire de Nysse, si l'on ne peut invoquer ni interpolation ni interprétation orthodoxe, il reste à affronter l'aporie d'un Père qui se trompe. Scholarios, sur ce point, emprunte la solution à Marc Eugenikos, confronté à ce problème au concile de Florence : « Il s'agissait alors d'une question encore disputée (à savoir : la fin des châtiments), le dogme n'était pas encore pleinement défini, et l'opinion qui s'y oppose n'avait pas encore été rejetée une fois pour toutes »[36].

Si l'on examine d'autre part l'évolution de la pensée de Scholarios sur Grégoire de Nysse, on note qu'au début du concile de Florence, il l'intègre parmi les didascales, comme l'avait fait Justinien au cinquième concile : dans son *Discours sur les moyens d'obtenir la paix religieuse*[37], prononcé au début du concile de Florence, il l'appelle ὁ μακάριος νύσσης (p. 350[27]), ὁ διδάσκαλος (p. 351[6-7]). En revanche, dans ses discours postérieurs à Florence, Grégoire disparaît du « cercle des didascales »[38]. C'est donc bien à Florence que son opinion sur Grégoire a changé, et il y a de bonnes chances pour que ce soit à la suite de la controverse sur le purgatoire. Nous avons là un exemple supplémentaire de l'influence de Marc d'Éphèse sur l'évolution de la pensée de Scholarios.

La thèse de l'unanimité des Pères s'étant trouvée contredite sur plusieurs points, aux tentatives pour nier le problème (soupçons sur l'authenticité des passages incriminés, interprétation orthodoxe de phrases litigieuses) a succédé l'acceptation des dissonances. Il faut donc trouver un critère nouveau pour rendre compte de l'orthodoxie. Esquissé par Marc d'Éphèse à Florence, il est clairement formalisé par Scholarios : « La conviction commune et vraie des didascales de la foi, qu'ils nous ont prescrit de garder, est la suivante : là où nous trouvons que chacun d'eux

35. L'infaillibilité de Scholarios en ce domaine est d'autant plus problématique qu'il attribue le traducianisme à Jérôme, alors que ce dernier y a toujours été opposé (beaucoup plus qu'Augustin par exemple). Cf. JÉRÔME, *ep.* 126 ; AUGUSTIN, *ep.* 190.

36. MARC D'ÉPHÈSE, dans L. PETIT, *Documents,* doc. II.

37. *Œuvres complètes*, I, p. 346-372.

38. Cf. *Discours sur la providence et la prédestination*, dans *Œuvres complètes*, I, p. 390-412. Dans son *Discours sur la prédestination et la mort d'après saint Basile (ibid.*, p. 412-426), il énumère les luminaires de l'Église (Athanase, Grégoire de Nazianze, Augustin, Basile : p. 414) et à propos de Grégoire de Nysse il écrit : « Nous n'estimons pas le bienheureux Grégoire de Nysse digne de faire contrepoids à lui tout seul au chœur de tous les didascales sur deux questions, ni pour les sujets où il se trouve suivre une opinion personnelle. Tout en l'honorant pour les opinions où il s'accorde avec tous, nous le mettons de côté pour les opinions qui lui sont personnelles » (*3e Discours sur la prédestination*, I, p. 429).

s'accorde avec les Écritures canoniques et avec les autres didascales de l'Église, il faut le lui attribuer aussi à lui après les autres ; mais là où l'un d'eux s'écarte de l'opinion commune, soit qu'il ait une conviction (purement) humaine, soit qu'il soit antérieur à l'interrogation sur ce dogme et à sa solution, qui sont intervenues après cela, il ne faut pas lui être hostile, mais il faut préférer à son opinion particulière l'opinion commune. »

La règle de foi reste l'unanimité des didascales. Mais si l'un d'eux s'écarte de l'opinion commune, ce peut être parce qu'il s'exprimait à une époque où l'Église ne s'était pas encore prononcée sur la question : ainsi, le traducianisme n'est rejeté formellement par l'Église qu'en 498, par le pape Anastase II[39]. Grégoire de Nysse est antérieur à cette condamnation : on ne peut donc lui tenir rigueur de son erreur.

On mesure le chemin parcouru depuis la condamnation d'Origène, dont la mémoire et les œuvres furent vigoureusement condamnées alors qu'il avait exprimé ses hypothèses sur la préexistence à une époque où l'Église ne s'était pas prononcée sur l'origine des âmes. Le grand exégète alexandrin ne bénéficia ni de cette circonstance atténuante, ni de la règle qui voulait qu'on n'anathématisât pas un homme mort dans la communion de l'Église[40].

39. H. DENZINGER et A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum a conciliis œcumenicis et summis pontificibus emanantur*, § 360-361, Würzburg 1874.

40. La condamnation posthume de Théodore de Mopsueste par le cinquième concile avait envenimé la querelle des *Trois Chapitres* entre le pape Vigile et l'empereur Justinien.

INTERDITS ALIMENTAIRES ET TERRITORIALITÉ EN PALESTINE BYZANTINE

par Claudine DAUPHIN

Summary : The investigation of the links between the Biblical dietary laws (Lev. 11 and Deut. 14: 3-21) and the concepts of "Holy People" and "Promised Land" leads to an appraisal of the application of regulations pertaining to "Forbidden Foods" in daily life (travel, trade and Jewish-Gentile relations) within the borders of geo-historical Palestine which the rabbis of Late Antiquity renamed "Land of Israel". The ethnic-religious demographic dynamics of buffer-zones between the latter (which was subjected to the laws of tithing, setting aside a portion of dough and the Sabbatical year), and "Foreign Lands" devoid of such obligations, reveal a Rabbinic territorial ideology which sought legitimacy in a construct of successive foundation myths and developed along expansionist and colonizing lines under Byzantine rule.

Selon la Loi dictée par Dieu à Moïse, le peuple juif devait observer des règles alimentaires strictes énoncées dans le Lv 11 et le Dt 14: 3-20 : « Vous ne mangerez rien de ce qui est abominable. Voici les animaux que vous pourrez manger : le boeuf, le mouton, la chèvre, le cerf, la gazelle, le daim, le bouquetin, l'antilope, l'oryx, le mouflon. Vous pourrez manger de tout animal qui a le sabot fendu en deux ongles et qui rumine », hormis le chameau, le lièvre, l'hyrax et le porc. « Parmi tout ce qui vit dans l'eau, ... ce qui n'a pas nageoires et écailles » devait être tenu pour impur et non comestible. De même étaient jugés abominables et interdits à la consommation de nombreux oiseaux dont les rapaces. Yahvé interdisait également « les bestioles ailées qui marchent sur quatre pattes » sauf les sauterelles, « les bestioles qui rampent sur terre », taupes, rats et lézards, et tout « ce qui se traîne sur le ventre ». Enfin, il ajoutait : « Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère » (Dt 14: 21)[1].

1. Les citations bibliques sont tirées de *La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*, Paris 1956. Sur les interdits alimentaires juifs, voir notamment art. « Dietary Laws » dans *Encyclopaedia Judaica*, C. Roth et G. Wigoder éd., Jerusalem 1971-1972, VI, col. 26-45. Sur l'interdiction de cuire le chevreau dans le lait de sa mère : B. S. JACKSON, « Talion and Purity : Some Glosses on Mary Douglas », dans *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, J. F. A. Sawyer éd., Journal for the Study of the Old Testament Supplementary Series 227, Sheffield 1996, p. 123. W. HOUSTON (*Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law,* Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 140, Sheffield 1993, p. 29), souligne qu'identifier la plupart des oiseaux, les divers types de sauterelles et de bestioles ailées relève de « sheer guess-work ».

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 147-166.

Interdits et Sainteté

Interdits alimentaires et séparatisme ethnique : le choix de certains aliments permis ou interdits à la consommation

Les interprétations foisonnent : hygiénistes, esthétiques, cultuelles, morales, symboliques[2], historiques se référant aux « origines pastorales » du peuple juif[3], ou anthropologiques faisant appel aux « doctrines du sang » et de « l'imperfection », ou à l'opposition lévi-straussienne entre nature et culture[4]. Or, le texte biblique lui-même fournit les clés de ce système d'interdits : « Vous êtes devenus saints car je suis saint » (Lv 11: 46) et « Tu es en effet un peuple consacré à Yahvé ton Dieu » (Dt 14: 21). Au cœur du système se trouve la sainteté d'Israël par élection divine[5] et en contrepartie sa consécration à Yahvé, Dieu unique[6]. En faisant précéder l'explication du Dt 14: 21 par l'interdiction de « manger aucune bête crevée » et les suggestions de la donner « à l'étranger qui réside chez toi pour qu'il la mange » ou de la vendre « à un étranger du dehors », Yahvé faisait de ces interdits alimentaires le *moyen* de différencier entre le pur et l'impur (Lv 11: 46), de séparer « le peuple consacré à Yahvé » (Dt 14: 1) des autres peuples regroupés sous l'étiquette d'« étranger ».

L'abattage rituel (*sheḥitah*) au cours duquel le sang des vaisseaux et des tissus du cerveau était draîné, l'animal, oiseau ou poisson inspecté à la recherche de blessures ou de défectuosités d'organes, et la chair lavée et salée afin de la vider complètement de son sang, répondait à l'injonction fondamentale du Lv 17: 10-14 : « Tout homme de ma maison d'Israël ou tout étranger résidant parmi vous qui mangera du sang, n'importe quel sang, je me tournerai contre celui-là qui aura mangé ce sang, et je le retrancherai du milieu de son peuple »[7].

Si Israël est le seul peuple saint, il ne l'est que par la volonté de Dieu, seule source de sainteté. Ce don de Yahvé révocable par Lui à tout moment, implique un choix divin — l'élection d'Israël — et sa séparation des autres nations. Le système des

2. Houston, *Purity and Monotheism* (cité n. 1), p. 69-78.
3. *Ibid.*, p. 81-82, 111 et 129-134.
4. Pour un classement des animaux à la lumière des « Doctrines du sang et de l'imperfection », M. Douglas, « The Abominations of Leviticus » dans *Anthropological Approaches to the Old Testament*, B. Lang éd., London 1985, p. 112-113, et Id., « The Forbidden Animals in Leviticus », *Journal for the Study of the Old Testament* 59, 1993, p. 3-23, repris dans *The Pentateuch. A Sheffield Reader*, J. W. Rogerson éd., Sheffield 1996, p. 242-262. Pour une lecture à travers une grille lévi-straussienne, M. P. Carroll, « One More Time : Leviticus Revisited », dans *Anthropological Approaches*, p. 121-122.
5. E. Firmage, « The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness » dans *Studies in the Pentateuch*, J. A. Emerton éd., Supplements to Vetus Testamentum 41, Leiden-New York-Copenhague-Cologne 1990, p. 185 ; H. Maccoby, « Holiness and Purity : The Holy People in Leviticus and Ezra-Nehemiah » dans *Reading Leviticus* (cité n. 1), p. 153.
6. Houston, *Purity and Monotheism* (cité n. 1), p. 55 ; D. P. Wright, « Observations on the Ethical Foundations of the Biblical Dietary Laws: A Response to Jacob Milgrom » dans *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, E. B. Firmage, B. G. Weiss et J. W. Welch éd., Winona Lake 1990, p. 197.
7. Sur l'interdiction d'ingérer du sang, J. Milgrom, « Ethics and Ritual: The Foundations of the Biblical Dietary Laws » dans *Religion and Law* (cité n. 6), p. 160-169 ; M. Douglas, « Sacred Contagion » dans *Reading Leviticus* (cité n. 1), p. 102.

interdits alimentaires reflète et renforce cette élection[8], tandis que le maintien de ce statut sacré dépend de l'adhésion continue aux commandements divins[9], notamment grâce aux deux aspects de la *kashrut*, la consommation des seuls aliments permis et leur préparation rituelle[10].

De l'Exode à l'Exil : la « Terre promise »

De même, la réalisation territoriale de la promesse, le don de la terre de Canaan à la postérité d'Abraham (Gn 12: 1, Dt 28: 11), était conditionnelle, dans la mesure où Israël demeurerait fidèle aux lois et aux commandements accompagnant l'Alliance conclue entre Yahvé et son peuple. La violation des interdits divins, notamment alimentaires, entraînait la pollution de la « Terre promise », domaine de Dieu dont Israël n'avait que l'usufruit pour accomplir la mission messianique universelle que Dieu lui avait confiée[11].

Interdits alimentaires — peuple saint — Terre promise devenue, après que Yahvé fit monter Israël depuis le pays d'Égypte, Terre sainte[12] par la présence dans le Premier Temple du Dieu trois fois saint (Is 6: 3) : dès l'énumération des animaux purs et impurs, ces trois éléments se trouvèrent liés dans un système de pollution qui dessinait « a boundary round the people of Israel against outsiders »[13]. Cette chaîne de limites (interdits alimentaires, séparatisme, territorialité) répondait, dans un climat de contestation, à la nécessité de légitimer l'appropriation exclusive d'une terre et du pouvoir par une minorité[14].

Il est désormais acquis que l'Ancien Testament fut rédigé par prêtres et scribes en grande partie pendant l'Exil à Babylone et complété au cours de l'époque post-exilique[15]. Or, entre autres conséquences de la conquête babylonienne du royaume de Juda (597-587/6 av. J.-C.), les Juifs déportés en Babylonie (une partie de l'élite et des riches propriétaires hostiles aux Babyloniens) et ceux restés en Juda entrèrent

8. MILGROM, « Ethics and Ritual » (cité n. 6), p. 182-183.

9. MILGROM, « The Changing Concept of Holiness in the Pentateuchal Codes with Emphasis on Leviticus 19 » dans *Reading Leviticus* (cité n. 1), p. 67-69.

10. Sur l'abattage rituel et la préparation de la viande *kacher*, art. « Dietary Laws » dans *Encyclopaedia Judaica* (cité n. 1), VI, col. 27-28 et 39-40 ; et art. « Kasher », *ibid.*, X, col. 806.

11. R. J. TOURNAY, « La Terre promise hier et aujourd'hui », *Proche-Orient Chrétien* XXXIX, Fasc. I-II, 1989, p. 45 et 47. D'où le reproche de Yahvé à Israël d'avoir profané sa terre : « Vous êtes entrés et vous avez souillé mon pays, mon héritage ; vous l'avez changé en abomination » (Jr 2: 7 ; 16: 18). MILGROM, « The Changing Concept of Holiness » (cité n. 9), p. 70-71, souligne que le concept de sainteté est dynamique : le Lv 26: 3-11 énumère les bénédictions que Yahvé accordera, et en contrepartie les châtiments si Israël brise son Alliance et profane la terre du Seigneur.

12. Za 2: 16 ; 2 M 1: 7.

13. M. DOUGLAS, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999, p. vii.

14. R. B. COOTE et K. W. WHITELAM (*The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, The Social World of Biblical Series 5, Sheffield 1987, p. 161) soulignent que « Legitimation is a crucial aspect of state formation and maintenance ».

15. Voir notamment G. W. AHLSTROM, *Who Were the Israelites?*, Winona Lake 1986, p. 116 ; M. DOUGLAS, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 158, Sheffield 1993, p. 27 et 35-36.

en conflit, l'enjeu étant double, identitaire et territorial[16], chacune des deux communautés revendiquant le titre d'Israël et la possession de la terre. Le conflit éclata ouvertement lorsque, après 538 et la proclamation présumée d'un édit du roi perse Cyrus permettant aux Juifs de Babylonie de rentrer en Palestine, quelques-uns d'entre eux retournèrent ou émigrèrent en Juda et firent valoir leurs droits de propriétaires sur les vignes et les terrains sur lesquels les paysans pauvres qui constituaient la majorité de la population restée en Juda s'étaient installés. Quoique minoritaires, les « Fils de l'Exode » (*bené haggôlâ*) prirent possession du pays grâce aux Perses qui leur confièrent le pouvoir, et remportèrent une victoire tant politique qu'idéologique[17]. Dans l'édifice littéraire documentant les revendications territoriales des déportés et reflétant leur idéologie, les mythes parallèles de l'Exode et de l'Exil[18] encadrent les mythes de la Terre promise et de la Terre vidée de ses habitants légitimes par l'Exil[19], *Verus Israel* étant le peuple qui, même dans l'Exil, avait notamment continué à observer les interdits alimentaires : « Lors de la déportation en Assyrie, quand je fus emmené, je vins à Ninive... ; pour moi, je me gardai de manger les mets des païens » (Tb 1: 10).

Après la destruction du Second Temple, c'est précisément le Retour d'Exil de Babylonie et la réappropriation de la Terre que les rabbins, héritiers de la méthode d'interprétation scribale de la Loi inaugurée à Jérusalem par Ezra revenu de Babylonie[20], prirent comme point de départ pour affirmer l'identité d'Israël et l'asseoir dans un cadre géo-historique[21]. En traçant à nouveau des limites ethno-

16. Ez 11: 15 et 33: 24. Voir S. JAPHET, « People and Land in the Restoration Period » dans *Das Land Israel in biblischer Zeit. Jerusalem-Symposium 1981*, G. Strecker éd., Göttinger Theologischer Arbeiten 25, Göttingen 1983, p. 103-125.

17. F. J. GONÇALVES, « El "Desterrio". Consideraciones Históricas », *Estudios Biblicos* LV, 1997, p. 431-461 ; et « "L'Exil". Remarques historiques », *Théologiques* 7/2, 1999, p. 105-126. La genèse de la présente contribution est complexe. Le 13 mai 2000, nous avons présenté une courte communication intitulée « Forbidden Foods and Territoriality » lors de la rencontre bi-annuelle, à Somerville College, Université d'Oxford, du Diet Group britannique dont nous sommes membre. Cependant, il revient au Père F. Gonçalves, Professeur à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, de nous avoir révélé l'importance de l'Exil dans la création de mythes fondateurs du judaïsme, au cours de deux séminaires qu'il dirigea à Paris sur « L'Exil : Histoire et Légende », le 27 janvier 2001 au Centre d'études du Saulchoir et le 30 janvier 2001 à l'École Pratique des Hautes Études (Ve Section). Nous le remercions d'avoir bien voulu guider nos pas sur les sables mouvants que sont pour une byzantiniste (même ancienne élève de l'École Biblique) l'analyse anthropologique et la critique vétéro-testamentaire des interdits alimentaires et de la géographie historique sacrée de la Palestine.

18. L. L. GRABBE, « Introduction » dans *Leading Captivity Captive. The 'Exile' as History and Ideology*, L. L. Grabbe éd., Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 278, Sheffield 1998, p. 15 ; R. P. CARROLL, « Exile! What Exile? Deportation and The Discourses of Diaspora », *ibid.*, p. 63.

19. R. P. CARROLL, « The Myth of the Empty Land », *Semeia* 59, 1992, p. 79-93 ; H. M. BARSTAD, *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah During the «Exilic» Period,* Symbolae Osloenses Fasc. Suppl. XXVIII, Oslo 1996.

20. Ne 8: 8: « Et Esdras lut dans le livre de la Loi de Dieu, traduisant et donnant le sens : ainsi l'on comprenait la lecture ». Sur la filiation entre l'interprétation rabbinique et la tradition scribale, consulter F. F. BRUCE, « The Theology and Interpretation of the Old Testament » dans *Tradition & Interpretation. Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, G. W. Anderson éd., Oxford 1979, p. 407-408.

21. COOTE et WHITELAM, *The Emergence* (cité n. 14), p. 169, notent que « The identities of Israel at given times, from the monarchy onwards, were determined by small, though extremely influential,

territoriales, en réaffirmant les interdits alimentaires sous une forme plus adaptée à la situation nouvelle de petites communautés juives dispersées en Palestine romaine et byzantine, ils tentaient de parer aux défections provoquées par l'assimilation — préoccupation caractéristique d'une « enclave »[22].

La « Terre du Seigneur » : le choix de certains produits agricoles et leur association avec un territoire spécifique

Le Seigneur n'avait pas seulement choisi les Douze Tribus « pour être son peuple à lui parmi tous les peuples qui sont sur la terre » (Dt 14: 1). Il avait également choisi comme Sien (Os 9: 3) un pays de froment et d'orge, de vigne, de figuiers et de grenadiers, pays d'oliviers, d'huile et de miel (Dt 8: 8) — et l'avait investi de sa Sainteté. Les rabbins élaborateurs de la Mishnah, de la Tosephta et des Talmuds firent donc de la Palestine géo-historique la « Terre d'Israël » (*Ereṣ Israel)*[23], ou plus simplement « La Terre » (*ha-'areṣ*), les autres pays étant rejetés globalement « hors de la Terre »[24] dans un sursaut supplémentaire de séparatisme.

Aux yeux des Juifs byzantins, la « Terre d'Israël » était un lieu saint (*maqom qadosh* en hébreu) dont la sainteté avait empreint ses produits agricoles. Selon la Mishnah, « Il y a dix degrés dans la sainteté (*kedusha*). La Terre d'Israël est plus sainte que toute autre terre. En quoi consiste sa sainteté? En ce que d'elle on peut apporter le *'Omer*, les Prémices et les Deux Pains, qu'il n'est pas possible d'apporter d'une autre terre »[25]. Selon le Lv 23: 10, la première gerbe d'orge de la moisson (*'Omer*) devait être offerte au Temple de Jérusalem, avec un agneau d'un an, sans défaut, deux dixièmes de fleur de farine pétrie à l'huile, et un quart de setier de vin. Ce n'est qu'après cette oblation que les fruits de la moisson pouvaient être consommés. De même, les prémices de tous les produits du sol devaient être mis dans une hotte et apportés devant l'autel de Yahvé au Temple (Dt 26: 2). Cinquante jours après la première gerbe, une nouvelle oblation devait être offerte : du pain en deux parts de deux dixièmes de fleur de farine cuite avec du ferment à titre de prémices, sept agneaux d'un an, sans défaut, un taureau et deux béliers à titre d'holocauste pour Yahvé (Lv 23: 17). La destruction du Temple de Jérusalem en 70 ap. J.-C. entraîna

---

minorities who projected these identities and sought legitimacy, with more or less success, from the rest of the community ». Les rabbins qui se constituèrent en caste dirigeante et prirent en mains les destinées des communautés juives de la Palestine romaine et byzantine n'échappent pas à cette règle (L. I. LEVINE, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, Jerusalem-New York 1989).

22. Sur les « enclaves », DOUGLAS, *In the Wilderness* (cité n. 15), p. 42-62.

23. Notamment *Mishnah* (abréviation *m.*) *Shebi'it* (abréviation *Shebi*) 6: 1, trad. G. DANBY, *The Mishnah*, Oxford-Londres 1933, p. 45 ; *Tosephta* (abréviation *t.*) *Shebi* 4: 6, trad. J. NEUSNER et R. S. SARASON, *The Tosefta. First Division. Zera'im (The Order of Agriculture)*, Hoboken 1986, p. 220 ; *Talmud de Jérusalem* (abréviation *y.*) *Ḥallah* (abréviation *Ḥal*) 4: 8, trad. M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem*, Paris 1878-1890, III, p. 307. Les abréviations des sources juives suivent l'usage international, leur liste étant commodément fournie par G. STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*², Edimbourg 1996, p. 374-376.

24. *Talmud de Babylone* (abréviation *b.*) *Gittin* (abréviation *Git*) 8a, trad. I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, Londres 1935-1952, *Seder Nashim* VII, p. 26-27.

25. *m.Kelim* (abréviation *Kel*) 1: 6, trad. DANBY, *Mishnah* (cité n. 23), p. 605. Sur le *'Omer*, voir art. « Omer » dans *Encyclopaedia Judaica* (cité n. 1), XII, col. 1382-1386.

l'abolition du privilège exclusif de la Terre d'Israël de fournir au Temple les offrandes. Néanmoins, la Terre d'Israël demeurait le siège de la majesté divine, *Shekinah* de Yahvé. Sur fond d'interdits alimentaires toujours en vigueur, la fin des sacrifices carnés contraignit les rabbins, successeurs intellectuels des prêtres, à un réajustement législatif, l'accent étant mis désormais sur les produits agricoles. Inclus par la Loi mosaïque parmi les « aliments interdits », la viande et le poisson sont manifestement absents de la législation rabbinique en tant que critères sélectifs[26].

« Terre d'Israël » — « Terre promise »[27] : le Midrash expliquait : « Le Très Saint, béni soit-Il, considéra toutes les terres et trouva qu'aucune terre ne convenait mieux pour être donnée à Israël que la Terre d'Israël. Ceci est le sens du verset : "Il se leva et mesura la terre" » (Ha 3: 6)[28]. C'est pourquoi la deuxième Bénédiction après les Repas du *Birkat ha-mazon* exprime la gratitude du peuple juif au « Seigneur notre Dieu pour avoir donné à nos pères en héritage une terre belle et étendue... »[29], les concepts de délimitation (« Il se leva et mesura ») et d'extension (« étendue ») — le sens dynamique de ce dernier terme sous-tendant inconsciemment son sens statique —, étant intimement associés à cet espace très particulier.

Idéologie et Territoire

Vers la délimitation d'un territoire : le choix d'un seul produit agricole associé à un concept temporel

En droit rabbinique la « Terre d'Israël » était définie comme le territoire où s'appliquaient la *ḥallah* (le don aux prêtres du Temple d'une portion de pâte à pain, ou depuis la destruction du Temple par Titus l'obligation de la jeter au feu, selon l'injonction de Nb 15: 19-20) et le *shebi'it* (l'année sabbatique prescrite par Ex 23: 11)[30]. Ce territoire était aussi celui qui, selon la Tradition, avait été réoccupé par les Israélites à leur retour de captivité à Babylone à l'intérieur de frontières naturelles, comme le Kezib. À la question : « Quelle est la Terre d'Israël? », la Tosephta répondait : « À partir du fleuve qui est au sud d'Akhzib et au-delà vers le sud »[31]. Dans cette démarche délimitatrice, le rôle de l'alimentation était réduit au minimum. Les produits agricoles se réduisaient au blé pour la pâte à pain, élément principal du régime

26. Sur leur consommation en Palestine romaine et byzantine, notamment par les Juifs, C. Dauphin, *La Palestine byzantine : Peuplement et Populations*, BAR International Series 726, Oxford 1998, II, p. 499-501.

27. Notamment Nb 32: 11 ; Dt 11: 35 ; Jos 5: 6.

28. *Lévitique Rabbah* (abréviation *LevR*) 13: 2, trad. J. Israelstam et J. J. Slotki, *Midrash Rabbah. Leviticus*, Londres 1939, p. 164-165.

29. *Daily Prayer Book. Ha-Siddur Ha-Shalem*, trad. P. Birnbaum, New-York s. d., p. 761-762. Sur le *Birkat ha-mazon*, H. A. Cohen, *A Basic Jewish Encyclopedia*, Londres 1969, p. 145-146.

30. Sur la *Ḥallah*, art. « Hallah » dans *The Jewish Encyclopedia*, I. Singer éd., New York-London, 1901-1906, VI, p. 174-175 ; *Encyclopaedia Judaica* (cité n. 1), VII, col. 1193-1195. Sur le *shebi'it*, *Jewish Encyclopedia*, XI, p. 236-238 ; art. « Shevi'it » dans *Encyclopaedia Judaica*, XIV, col. 1391-1392.

31. *t.Shebi* 4: 6, trad. Neusner et Sarason, *Tosefta. Zera'im* (cité n. 23), p. 220-221. Ce fleuve est le Keziv des Israéliens, le Wādī al-Qarn des Arabes, qui coule au sud d'ez-Zîb, l'antique Akhzib : Dauphin, *Palestine* (cité n. 26), III, p. 633, Nahariyya (Feuille 1), nº 1/20.

alimentaire en Palestine romaine et byzantine, base de la nourriture quotidienne en pays méditerranéen[32].

Cependant, la *ḥallah* était jumelée avec un concept temporel et religieux, le *shebi'it* — dernière année d'un cycle de sept ans au cours de laquelle la terre devait demeurer en jachère. La Mishnah[33], suivie par le Talmud de Jérusalem[34], distinguait trois catégories de pays en ce qui concerne l'année sabbatique : dans le pays occupé par les Juifs revenus de Babylone et dont la limite septentrionale est Akhzib, il était interdit de consommer les produits de la récolte de la septième année et d'en cultiver la terre ; dans le pays compris entre Akhzib, l'Euphrate ou Naḥar, et l'Amanus ou Hor Haḥar que les Israélites avaient occupé après l'Exode d'Égypte, il était permis de manger les produits mais non de labourer la terre ; enfin, dans le pays en deçà de l'Euphrate et de l'Amanus mais que les Israélites n'avaient pas conquis au retour de l'Exode d'Égypte, il était permis de consommer les produits de la septième année et de cultiver la terre. Cette distinction territoriale s'appliquait également au don de la *ḥallah*[35]. Ainsi, la *ḥallah* et le *shebi'it* se trouvaient-ils liés à un concept politico-territorial, le couple « manger » et « labourer » renforçant la notion d'occupation du sol et de peuplement d'un territoire.

Les frontières de la Terre d'Israël

Les frontières de la Terre d'Israël étaient des « frontières imaginaires », le Hor Haḥar ou Amanus au nord et le Naḥar ou Euphrate à l'est, « promises » par le Dt 1: 6-8, « mais qui en réalité ne furent jamais celles des pays occupés par les Hébreux »[36]. À l'époque de la compilation de la Mishnah, de la Tosephta et des Talmuds, le concept de la « Terre d'Israël » ne correspondait aucunement à une réalité géo-historique. Les rédacteurs de la Mishnah et du Talmud de Jérusalem en étaient conscients, mais ils étaient contraints de respecter la Tradition. Du conflit entre la Tradition et la réalité historique découlèrent nombre de discussions concernant le statut de certaines localités limitrophes. Ainsi, 'Akko se trouvait-il dans ou hors de la Terre d'Israël? 'Akko de même que le pays au nord de 'Akko étaient considérés par la Mishnah et par le Talmud de Jérusalem comme hors de la Terre d'Israël, mais Rabbi Meir considérait la ville de 'Akko comme faisant partie de la Terre d'Israël en ce qui concerne les divorces[37]. Cette casuistique n'était nullement gratuite, car de la solution de ce problème dépendaient le régime alimentaire et certains aspects de la vie quotidienne (tel le divorce) des Juifs de 'Akko.

32. Sur la consommation de pain en Palestine romaine et byzantine : DAUPHIN, *Palestine* (cité n. 26), II, p. 495-497 ; EAD., « Plenty or just enough? The Diet of the Rural and Urban Masses of Byzantine Palestine », *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 17, 1999, p. 44-47.

33. *m.Shebi* 6: 1, trad. DANBY, *Mishnah* (cité n. 23), p. 45-46.

34. *y.Shebi* 6: 1, trad. SCHWAB, *Talmud de Jérusalem* (cité n. 23), II, p. 375.

35. *y.Ḥal* 4: 8, trad. SCHWAB, *Talmud de Jérusalem* (cité n. 23), III, p. 307.

36. A. NEUBAUER, *La Géographie du Talmud*, Paris 1868, p. 5.

37. *m.Git* 1: 2, trad. DANBY, *Mishnah* (cité n. 23), p. 307 ; *y.Git* 1: 2, trad. SCHWAB, *Talmud de Jérusalem* (cité n. 23), VIII, p. 257. Sur 'Akko : DAUPHIN, *Palestine* (cité n. 26), III, p. 661, Haifa (Feuille 3), n° 3/4.

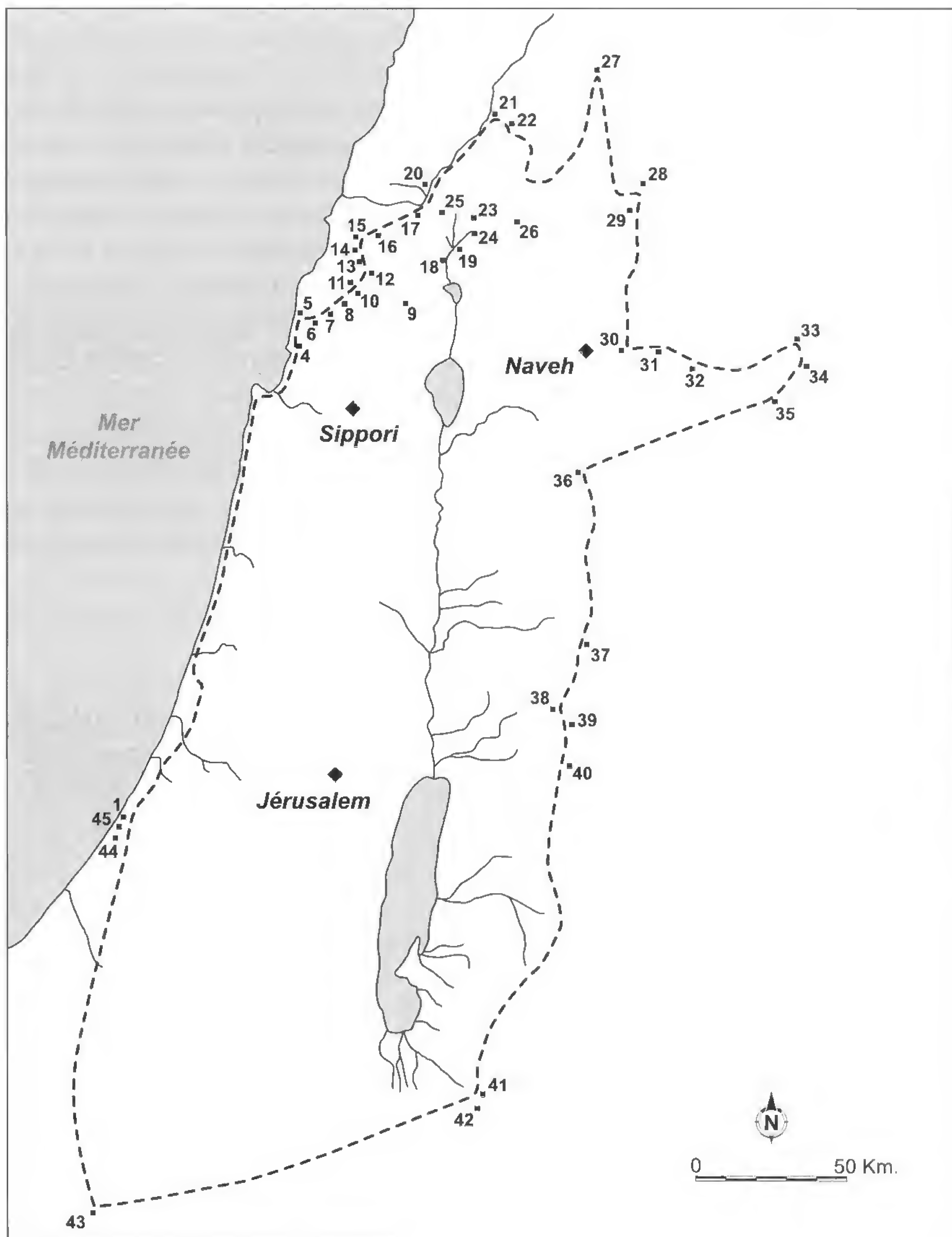


Fig. 1 : Tracé des frontières de la « Terre d'Israël » à l'époque byzantine.
1: le carrefour d'Ashqelon ; 2: le mur d'enceinte de la Tour de Straton (près de Césarée) ; 3: la muraille de Dor ; 4: la muraille de 'Akko ; 4: Kabrîtâ ; 6: Yôqeret ; 11: *qwb'yyh* (pics?) de Aita ; 12: le fort de Kuryain ; 13: l'enclos de Jattir ; 14: Beth-Aita ; 15: Kore Rabta ; 16: Naḥla d-Abatsal ; 17: Ulam Rabta ; 18: Misha ; 19: Olasha ; 20: Tafnit ; 21: Nahareshet ; 22: Sfinta ; 23: la tour de Harub ; 24: *mmṣyyh* d-Abhat ; 25: Nigbata d-'Ayun ; 26: *msb spnḥh* ; 27: Karka d-Bar Sangora ; 28: Bet Sukkat ; 29: la Tarnegola supérieure de Césarée (Banyas) ; 30: Rafaḥ d-Hagra ; 31: le fort de Raziza ; 32: le Trachon aux environs de Bosra ; 33: Shaqqa ; 34: Nimrin ; 35: Canatha ; 36: Igar Sahaduta ; 37: Jabbok ; 38: Ammon Umoab ; 39: Rekem d-Trachon ; 40: Heshbon ; 41: la rivière Zered ; 42: le grand chemin qui mène au désert ; 43: Rekem d-Gaia ; 44: les jardins d'Ashqelon ; 45: Ashqelon (Dessin S. Gibson).

Le tracé des frontières de la Terre d'Israël à la haute époque byzantine fut fixé par la Tosephta, le Talmud de Jérusalem, et la littérature midrashique[38]. L'énumération des localités-frontière comporte quarante-cinq localités à partir du carrefour d'Ashqelon, la ville elle-même à la population en majorité non-juive étant considérée comme « impure » et hors de la Terre d'Israël[39]. Remontant vers le nord, le texte cite « le mur de 'Akko » — car le cas de cette ville ressemblait à celui d'Ashqelon —, puis passe en diagonale au nord-est et s'arrête à Qîsarîôn ou Césarée de Philippe, l'actuel Banyas[40] ; de là, il poursuit son énumération vers l'est jusqu'à Bosra, descend vers le sud jusqu'à Rekem de Gaia ou Pétra, et retourne vers la côte ouest, bouclant la boucle avec les « jardins d'Ashqelon » d'où part « le grand chemin qui mène au désert », soit la *Via Maris* qui se dirigeait vers l'Égypte (fig. 1).

Le texte de cette *baraïta* est très précis en ce qui concerne la frontière nord-ouest, de 'Akko à Qîsarîôn ; les deux-tiers des noms de lieux qu'il cite se trouvent le long de ce parcours réduit de frontière qui couvre moins de 10% du périmètre total[41]. Ces noms sont ceux de petites localités inconnues par ailleurs ; par conséquent, elles refléteraient selon Sussmann la réalité géographique byzantine, alors que les frontières nord-est, est et sud ne représenteraient que des frontières idéales suivant de près les sources scripturaires[42].

La délimitation de ces frontières rabbiniques eut des répercussions notoires sur la vie économique des Juifs de la Palestine byzantine. En effet, malgré les impôts impériaux qui s'alourdissaient sans cesse, la communauté juive continua d'observer les prescriptions de la dîme et de l'année sabbatique. C'est pourquoi le qualificatif vétéro-testamentaire « héros puissants, ouvriers de Sa parole, attentifs au son de Sa parole » (Ps 103 [102]: 21-22) fut octroyé par les rabbins à ceux « observant l'année sabbatique » qui laissaient leurs champs et vignobles en jachère un an sur sept en dépit du fardeau de la fiscalité byzantine. « Y aurait-il plus héroïque que cela ? » demandaient-ils[43].

38. *t.Shebi* 4: 11, trad. NEUSNER et SARASON, *Tosefta. Zera'im* (cité n. 23), p. 221-222 ; *y.Demai* 2, trad. SCHWAB, *Talmud de Jérusalem* (cité n. 23), II, p. 145 ; *y.Shebi* 6: 1, *ibid.*, p. 375 ; *Sifré Deutéronome* (abréviation *SifreDeut*), *Ekeb*, trad. R. HAMMER, *Sifre. A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*, New Haven-London 1986 ; et *Yalqut Shim'oni* (abréviation *Yalqut*), *Elkeb*, trad. D. HYMAN, D.N. LERRER et I. SHILONI, *Yalqut Shim'oni al ha-Torah le Rabbenu Shim'on ha-Darshan*, Jérusalem 1973-1991 (en hébreu). Sur les midrashim tannaïtiques, voir H. L. STRACK, *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York 1978, p. 206-209 et, sur le *Yalqut* en particulier, p. 230. Voir également STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash* (cité n. 23), p. 247-275.

39. Sur Ashqelon, DAUPHIN, *Palestine* (cité n. 26), III, p. 871-872, Ashqelon (Feuille 10), n° 10/185.

40. Sur Banyas-Paneas, DAUPHIN, *Palestine* (cité n. 26), III, p. 642, Zefat (Feuille 2), n° 2/12.

41. Une *baraïta* est un enseignement tannaïtique non compris dans la *Mishnah* de Rabbi Yehuda ha-Nasi. Voir STRACK, *Introduction to the Talmud* (cité n. 38), p. 4-5. Sur les frontières de la Terre d'Israël, voir notamment S. KLEIN, « Das tannaitische Grenzverzeichnis Palästinas », *Hebrew Union College Annual* 5, 1928, p. 197-259 ; et J. SUSSMANN, « The "Boundaries of Eretz-Israel" », *Tarbiz* XLV, 1976, p. 213-257 (en hébreu), 259 et II-III (résumé en anglais).

42. SUSSMANN, « The "Boundaries of Eretz-Israel" » (cité n. 41), p. 259.

43. *LevR* 1 (cité n. 28).

Entre idéologie et réalité

Le monde juif que les rabbins esquissent dans la Mishnah, la Tosephta et les Talmuds, participe d'une idéologie, celle d'une Terre d'Israël où la vie économique quotidienne, se déroulant en autarcie, serait réglée par l'observation rigoureuse de la Torah. Bien plus, le cycle de « trois sermons de reproche et sept sermons de consolation » dans la *Pesiqta d-Rab Kahana*[44], composée sans doute à Tibériade entre 451 et 527[45], évoque le Temple détruit dans une Jérusalem gisant toujours en ruines, évite toute allusion à la florissante Jérusalem byzantine, et postule le Temple déjà reconstruit par l'intervention divine, splendide et immense, « a creation of God — and of rabbinic fantasy »[46].

Dans le cadre du rabbinisme normatif, trois catégories de Juifs étaient exclus *a priori* du débat juridique qui en priorité concernait ceux qui observaient scrupuleusement la Loi et à travers lequel est perçue en filigrane la vie quotidienne des communautés juives de la Palestine byzantine. Les rabbins déniaient aux Samaritains une origine raciale israélite[47]. À l'issue de la discussion commencée dans la Tosephta[48] pour définir si les Samaritains étaient des Juifs ou des Gentils quant à leur religion[49], les rabbins les rejetèrent comme « non-juifs » ayant une capacité « polluante » par laquelle ils ne stigmatisaient pas même les Gentils vivant en Terre d'Israël[50]. Les Juifs hellénisés étaient également ostracisés. Pénétrés de culture grecque, ils vivaient dans les villes des Gentils ceintes de murailles, tel Kyrios Léontis qui, au VIe siècle, fit paver sa demeure de Bet She'an de mosaïques représentant Ulysse et les Sirènes, des scènes nilotiques, et — unique symbole juif — un chandelier à sept branches[51]. Les *'am ha-areṣ* constituaient les masses illettrées de la population rustique ignorante qui était soupçonnée de ne pas observer scrupuleusement la Loi (en particulier la dîme et l'année sabbatique)[52]. Les *'am ha-areṣ* ne sont introduits dans le débat juridique que comme élément négatif. Puisque ces agriculteurs étaient soupçonnés de négliger la Loi (à la différence des *ne'emanim* ou *ḥaberim*

44. *Pēsiḳta dē-Rab Kahāna,* trad. W. G. Braude et I. J. Kapstein, Philadelphia 1975.
45. L. M. Barth, « The "Three of Rebuke and Seven of Consolation" Sermons in the Pesikta de Rav Kahana », *Essays in honour of Yigael Yadin, Journal of Jewish Studies* 33, 1982, p. 505.
46. Barth, « The "Three of Rebuke" » (cité n. 45), p. 514.
47. G. Alon, *Jews, Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalem 1977, p. 354-373.
48. *t.Terumot* (abréviation *Ter*) 4: 12 et 4: 14, trad. Neusner et Sarason, *Tosefta. Zera'im* (cité n. 23), p. 153-155.
49. L. H. Schiffman, « The Samaritans in Tannaitic Halakhah », *Jewish Quarterly Review* 75, 1985, p. 323-350.
50. Alon, *Jews, Judaism and the Classical World* (cité n. 47), p. 364-367.
51. Sur Bet She'an, Dauphin, *Palestine* (cité n. 26), III, p. 780-782, Bet She'an (Feuille 6), n° 6/52. Sur la maison de Kyrios Leontis, N. Zori, « The House of Kyrios Leontis at Beth Shean », *Israel Exploration Journal* 16, 1966, p. 123-134.
52. Sur les *'am ha-areṣ*, art. « Am Ha-Arez » dans *Jewish Encyclopedia* (cité n. 30), I, p. 484-485 ; art. « Am Ha-Arez » dans *Encyclopaedia Judaica* (cité n. 1), II, col. 833-836 ; A. Oppenheimer, *The 'Am Ha-aretz. A study in the social history of the Jewish people in the hellenistic-roman period*, Leiden 1977 ; et D. Rokéah, « Am Haaretz, The Early Pietists (Ḥasidim), Jesus and the Christians » dans *Aux Origines juives du Christianisme*, F. Blanchetière et M. D. Herr éd., Jérusalem-Louvain-Paris 1993, p. 159-173.

qui l'observaient méticuleusement)[53], leurs produits agricoles étaient « suspects » (*demai*)[54], ceux des *ḥaberim* étant au contraire « préparés » (*metuqqan*).

En outre, les communautés juives de la Palestine romaine et byzantine, réduites en nombre depuis 70 ap. J.-C., ne pouvaient vivre totalement isolées de la population majoritairement païenne, puis chrétienne. De leur interaction, notamment par le commerce, s'ensuivirent nombre de problèmes, et les autorités rabbiniques furent contraintes de fournir par écrit les lignes de conduite à suivre. Un ensemble de règlements est enchassé dans une inscription en araméen sur le pavement en mosaïque de la synagogue de Reḥob datant des VIe et VIIe siècles dans la Moyenne Vallée du Jourdain[55]. Non seulement cette inscription de vingt-neuf lignes répète la *baraïta* délimitant les frontières d'Israël, avec des variantes et des ajouts significatifs, mais elle énumère en outre les produits agricoles interdits à la consommation pendant l'année sabbatique et auxquels s'appliquait la dîme, ainsi que les localités où ces prescriptions devaient être observées. Ces dernières s'appliquaient obligatoirement aux localités habitées par une population majoritairement juive, tandis que les Juifs demeurant dans les villes, bourgs et villages à la population majoritairement non-juive en étaient exempts.

Voyages et Commerce

Voyage

L'inscription de Reḥob énumère notamment dix-neuf « villages permis dans la région de Sébaste » au cœur même de la Terre d'Israël. Cette liste de toponymes n'est pas citée dans la littérature rabbinique, mais le Talmud de Jérusalem pourrait y faire allusion lorsqu'il mentionne l'existence de « bourgs des Cuthéens [Samaritains] auquels permission fut donnée »[56]. Sur la foi du pèlerin Antonin de Plaisance, vers 570 ces bourgs étaient exclusivement peuplés de Samaritains que les rabbins considéraient comme étant des non-Juifs[57]. Par conséquent, leurs produits agricoles étaient exemptés de la dîme et de l'année sabbatique — préceptes applicables obligatoirement en Terre d'Israël. Ces dix-neuf localités s'égrenaient le long de deux routes, illustrant d'une manière frappante la formule de la Tosephta, « les bourgs samaritains le long de la route »[58] : de Néapolis au sud à Ginae au nord en passant par l'est, et

53. Sur les *ne'emanim* ou *ḥaberim*, art. « Demai » dans *Jewish Encyclopedia* (cité n. 30), IV, p. 510.

54. Sur les produits *demai*, art. « Demai » dans *Encyclopaedia Judaica* (cité n. 1), col. 1486-1487.

55. Sur Reḥob, DAUPHIN, *Palestine* (cité n. 26), III, p. 785-786, Bet Sḥe'an (Feuille 6), n° 6/85. Sur sa synagogue, F. VITTO, « The Synagogue at Reḥob » dans *Ancient Synagogues Revealed*, L. I. LEVINE éd., Jerusalem 1981, p. 90-94. Sur l'inscription en araméen, Y. SUSSMANN, « A Halakhic Inscription from the Beth-Shean Valley », *Tarbiẓ* 43, 1973-1974, p. 88-158 (en hébreu), 159 et V-VII (résumé en anglais) ; « Additional Notes to a "Halakhic Inscription from the Bet Shean Valley" », *Tarbiẓ* 44, 1974-1975, p. 193-195 (en hébreu), VIII (résumé en anglais) ; ID., « The Inscription in the Synagogue at Reḥob » dans *Ancient Synagogues Revealed*, p. 146-151, et « The Reḥob Inscription: A Translation », *ibid.*, p. 152-153.

56. *y.Shebi* 6: 1, trad. SCHWAB, *Talmud de Jérusalem* (cité n. 23), II, p. 375.

57. ANTONINUS PLACENTINUS, *Itinerarium* 8 [V. 164: 11-12], éd. P. GEYER, Corpus Christianorum Series Latina 175, Turnholt 1965, p. 133.

58. *t.Demai* 1: 11 et 5: 24, trad. NEUSNER et SARASON, *Tosefta. Zera'im* (cité n. 23), respectivement p. 78 et 109.

de Ginae au nord à Sébaste au sud-ouest en passant par l'ouest. En se rejoignant, les deux routes nord-sud par l'est et par l'ouest formaient un cercle de localités autour de la vallée de Sānūr. Ancrée dans la réalité géo-historique de la Palestine à l'époque byzantine tardive, la liste des dix-neuf bourgs permis répond par un itinéraire à une question spécifique ayant trait à la Loi (*halakhah*) : dans quels villages un Juif voyageant entre la Galilée et la Judée, ou entre Scythopolis-Bet She'an et la côte méditerranéenne, et traversant nécessairement la « zone de terre des Cuthéens »[59], pouvait-il acheter des produits agricoles locaux sans craindre d'enfreindre les lois réglementant l'application de la dîme et de l'année sabbatique[60] ?

Les marchés

Un problème majeur se posait aux acheteurs juifs, celui de la pureté rituelle des produits agricoles achetés aux Gentils sur les marchés non-juifs. Par exemple, l'achat de légumes cueillis par des non-Juifs un jour de Sabbat et vendus en ville à la fin du Sabbat était permis ou non à un Juif selon que la population de cette ville était majoritairement non-juive ou juive[61].

Les rabbins répartirent les produits alimentaires des Gentils en trois catégories. Parmi les produits interdits se trouvaient le vin et le vinaigre dont, en outre, il était défendu de tirer profit[62]. En effet, à l'origine le vin était soupçonné de servir pour les libations idolâtres aux dieux païens. Ce soupçon fut plus tard reporté sur l'Eucharistie, le vinaigre étant également visé puisqu'il contenait du vin. Les produits interdits à la consommation mais dont il était permis de tirer profit indirectement, donc d'acheter pour les revendre, comprenaient « le lait trait par des Gentils sans la surveillance d'un Israélite, leur pain et leur huile (toutefois Rabbi[63] et son tribunal permirent d'utiliser leur huile) ; les légumes bouillis ou confits dans du vin ou du vinaigre ; du poisson haché, ou de la saumure sans poisson (sans poisson-*kalbit* qui surnage), du poisson-*ḥeleq* ; des gouttes d'*Asafoetida* ou de *salkundit* »[64].

59. *y.Ḥagigah* (abréviation *Ḥag*) 3: 4, trad. SCHWAB, *Talmud de Jérusalem* (cité n. 23), VI, p. 298.

60. A. DEMSKY, « The Permitted Villages of Sebaste in the Rehov Mosaic », *Israel Exploration Journal* 29, 1979, p. 182-193, en particulier p. 188, Fig. 1 : carte indiquant la répartition de ces bourgs samaritains.

61. *m.Makhshirin* (abréviation *Makh*) 2: 10, trad. DANBY, *Mishnah* (cité n. 23), p. 760.

62. *m.'Abodah Zarah* (abréviation *AZ*): 2: 3, trad. DANBY, *Mishnah* (cité n. 23), p. 438. Sur la législation particulière au vin, M.-B. GEIDER, *Les communautés juives des provinces romaines de Syrie et d'Arabie de la fin de l'époque hellénistique à la conquête arabe*, Thèse de Doctorat, Université François Rabelais, Tours 1991, III, p. 974-975. Nous remercions Marie-Blanche Geider de nous avoir offert un exemplaire de son impressionnant travail en nous permettant d'en citer certaines conclusions.

63. Il s'agit de Rabbi Yehudah II, petit-fils de Rabbi Yehudah ha-Nasi, le compilateur de la Mishnah. Voir STEMBERGER, *Introduction to the Talmud* (cité n. 23), p. 84.

64. *m.AZ* 2: 6, trad. DANBY, *Mishnah* (cité n. 23), p. 439 ; *b.AZ* 35b-36b, trad. EPSTEIN, *Babylonian Talmud* (cité n. 24), p. 172. Il était impossible de déceler si le poisson une fois haché appartenait aux espèces « impures ». L'épinoche (*kalbit*), petit poisson au dos épineux, était censé se reproduire uniquement dans la saumure fabriquée avec les espèces « pures » et « permises » de poissons. Le *ḥeleq* était une sauce faite à partir de petits poissons qui en début de croissance étaient dénués de nageoires, ce qui pouvait les faire confondre avec des espèces « impures ». L'écorce de l'*Asafoetida* était vraisemblablement coupée avec un couteau également utilisé pour des aliments interdits. Le *salkundit* était un condiment salé — du sel mélangé à de la graisse.

Une règle allégeait le poids des interdits alimentaires : « Tout aliment que l'on mange parfois cru n'est pas interdit s'il est bouilli par un Gentil »[65]. Ainsi, il était permis d'acheter des œufs aux Gentils, n'importe où et sans se soucier de leur provenance, et de les consommer[66].

La catégorie des produits alimentaires des Gentils consommables par les Juifs se limitait à « du lait trait par un Gentil en présence d'un Israélite ; du miel ou des rayons de miel (même s'ils s'égouttent encore, ils ne font pas partie des aliments susceptibles d'être atteints d'impureté transmise par un liquide) ; les légumes confits sauf ceux [confits] dans du vin ou du vinaigre ; du poisson non haché ; de la saumure contenant du poisson ; une feuille entière d'*Asafoetida*, ou des olives confites roulées en gâteau. R. Yose dit : " Si les olives sont imprégnées de liquide, elles sont interdites ". Les sauterelles provenant du panier du marchand sont interdites, mais celles tirées du réservoir sont permises »[67]. Si les olives étaient imprégnées de liquide à tel point que leur noyau puisse tomber aisément, on supposait qu'elles avaient été trempées dans du vin. Le marchand était soupçonné d'asperger les sauterelles de vin pour les rendre plus attrayantes à la vente. Ces interdits cumulaient l'horreur de l'idolâtrie associée au vin et la terreur qu'inspirait l'impureté transmise aux aliments par l'intermédiaire d'un liquide (Lv 11: 35 et 11: 38).

Interdits alimentaires et rapports de voisinage

Dans les zones où Juifs et Gentils vivaient côte à côte, comme dans la région de Bet She'an, il était primordial pour les communautés juives d'avoir des règles strictes à observer dans la vie quotidienne, au-delà des interdits rabbiniques pivotant autour du danger de contamination par l'idolâtrie[68]. Une couronne de feuillage peinte sur le plâtre de l'un des piliers de la nef de la synagogue de Reḥob renfermait un texte presque identique à celui inscrit en mosaïque sur le pavement de cette même synagogue. Il se terminait par des formules de salutations adressées à tous les habitants de cette localité. Le fouilleur a donc suggéré que ce texte peint reproduisait l'original d'une lettre reçue par les représentants des habitants au Conseil du bourg en réponse aux questions qu'ils avaient posées aux autorités rabbiniques en ce qui concernait l'application des préceptes religieux agricoles dans leur région à population mixte, juive et chrétienne[69]. L'importance des réponses justifiait l'incorporation du corps du document dans la mosaïque de pavement de la synagogue afin de rappeler quotidiennement leurs devoirs religieux aux membres de la communauté.

65. *y.Shab* 1: 4, trad. SCHWAB, *Talmud de Jérusalem* (cité n. 23), IV, p. 19.

66. *b.Ḥullin* (abréviation *Ḥul*) 63b, trad. EPSTEIN, *Babylonian Talmud* (cité n. 24), *Seder Ḳodashim* III, p. 347.

67. *m.AZ* 2: 7, trad. DANBY, *Mishnah* (cité n. 23), p. 439-440.

68. DAUPHIN, *Palestine* (cité n. 26), I, p. 325. Pour une analyse de la non-observance de ces interdits et de la vaste zone d'ombre entre la propagande législative et la réalité plus prosaïque, *ibid.*, p. 325-332.

69. F. VITTO, « Jewish villages around Bet She'an in the Roman and Byzantine periods », *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 1982, p. 13-14, et ID., « The Interior Decoration of Palestinian Churches and Synagogues », *Byz. Forsch.* 21, 1995, p. 295.

Bourgs « permis » en Terre d'Israël, mais aliments « interdits »

Reḥob, comme plusieurs bourgs et villages voisins où des vestiges juifs de l'époque byzantine ont été mis au jour, se trouvait dans l'orbite de Scythopolis-Bet She'an, métropole de Palestine Seconde. Comme Césarée Maritime et Éleutheropolis-Bet Gubrin, villes des Gentils à l'intérieur du territoire « interdit » de la Terre d'Israël, Scythopolis-Bet She'an avait été exemptée des obligations de la *ḥallah,* du *shebi'it* et de la *terumah*[70] par les rabbins du Talmud de Jérusalem dont la rédaction fut achevée au Ve siècle ap. J.-C. : « Rabbi qui permit de consommer les produits de Bet-Schean, étendit cette permission à Césarée, à Beth-Goubrin... »[71]. En réduisant le territoire à l'intérieur duquel ces obligations s'appliquaient, les rabbins allégèrent le fardeau économique résultant de la stricte observance des préceptes réglementant la dîme et les produits de l'année sabbatique.

Bet She'an et sa région

L'inscription de la mosaïque de Reḥob fournit une description topographique détaillée du territoire « permis » qui n'était pas assujetti aux injonctions sabbatiques puisqu'il était considéré comme appartenant aux Gentils : « Voici les endroits qui sont permis autour de Bet She'an : au sud à partir de la Porte du Camp jusqu'au champ blanc, à l'ouest à partir de la Porte du pressoir [à huile] jusqu'à la fin du pavement, au nord à partir de la Porte de la tour de guet [ou de Sekuta] jusqu'à Kefar Karnos, et Kefar Karnos est comme Bet She'an, et à l'est à partir de la Porte des Immondices jusqu'à la tombe de Panoktayah, et jusqu'à la Porte de Kefar Zimrin ainsi qu'à la Porte du champ non défriché. Ce qui se trouve en-deçà de la Porte est permis et ce qui est au-delà est interdit »[72]. Ainsi, la ville elle-même était exemptée de même qu'une certaine zone hors des murs de la ville, car cette dernière comprenait des champs et des propriétés appartenant aux Gentils. Au-delà de ces limites, la région n'était pas exemptée, puisqu'elle était densément peuplée de Juifs. Par conséquent, certains légumes et fruits, considérés comme étant importés à Bet She'an depuis les zones soumises à l'année sabbatique et à la dîme, étaient également « interdits » pour la consommation aux Juifs de Bet She'an *intra* et *extra muros* pendant l'année sabbatique. Pendant les six autres années du cycle, ils devaient être rédîmés.

Ces légumes et fruits étaient les courgettes, melons, concombres, panais, menthe, fèves égyptiennes, poireaux (depuis la fête automnale des Cabanes ou Tabernacles jusqu'à Ḥanoukkah ou Fête des Lumières en décembre), graines, figues sèches, sésame, moutarde, riz, cumin, lupin sec, gros pois, aïl, oignons des villages, oignons, dattes pressées, vin et huile. Les avis des compilateurs du Talmud de Jérusalem étaient partagés en ce qui concernait la perception de la dîme dans la région de Bet She'an[73] : était-elle « certaine » (*vadai*) — les produits agricoles étant cultivés par

70. Sur la dîme (*terumah*), art. « Heave-offering » dans *Jewish Encyclopaedia* (cité n. 30), VI, p. 297-298 ; art. « Terumot and Ma'aserot » dans *Encyclopedia Judaica* (cité n. 1), XV, col. 1025-1028.
71. *y.Demai* 2: 1, trad. SCHWAB, *Talmud de Jérusalem* (cité n. 23), II, p. 145.
72. VITTO, « Jewish villages » (cité n. 69), p. 13.
73. *Supra*, n. 67.

ou achetés de Juifs dignes de confiance (*ne'emanim* ou *ḥaberim*) qui prélevaient sur les produits agricoles tout ce qui était dû selon la Loi —, ou « douteuse » (*demai*), car provenant de *'am ha-areṣ* illettrés (« peuple de la terre », « population rurale ») soupçonnés de négliger la Loi. Les Sages de l'inscription de Reḥob suivirent Rabbi Yonah qui vers 350 ap. J.-C. avait décrété les produits agricoles de la région de Bet She'an *demai*, catégorie à laquelle étaient attachés des règlements spécifiques en ce qui concernait la dîme. Le pain, cependant, était soumis à la *ḥallah* « éternellement », donc pendant l'entier cycle de sept ans.

Paneas et la Tarnegola Supérieure

Sur la frontière septentrionale, Paneas (Banyas) était également jugée ville des Gentils[74]. Néanmoins, le riz, les noix, le sésame, les fèves égyptiennes, et — selon certains rabbins dont Rabbi Gamaliel Zuga — les prunes de premier choix (ou les abricots) apportées à Paneas depuis les villages juifs de la Tarnegola Supérieure et d'au-delà des frontières de la Terre d'Israël, étaient « interdits » à la consommation pendant l'année sabbatique et rédîmés comme *demai* au cours des six autres années. Les légumes et fruits (dont les noix) importés de l'intérieur de la Terre d'Israël étaient considérés comme originaires de Judée dont il fallait alors suivre les modalités particulières d'application de la dîme. La complexité des débats concernant « l'interdiction » ou la « permission » de produits agricoles peut être mesurée à partir du problème suivant : « R. Yôna se demanda : si dans un champ où l'on a semé des légumes verts, l'on trouve du riz, quelle est la règle à suivre ? Il est permis de consommer la verdure (dont la semaille a été faite fraîchement après le repos agraire), mais le riz est interdit (quoiqu'on sache que le riz est local, non palestinien) ; si le riz se trouve à une certaine hauteur du champ et la verdure au-dessous, cette dernière espèce est permise, tandis que le riz (par la raison précitée) est interdit »[75].

Césarée et sa région

À Césarée Maritime, métropole de Palestine Première et donc ville des Gentils, ainsi que dans sa région qui s'étendait de Kefar Sava au sud jusqu'au-delà de Dor au nord[76], le blé, le pain (qui était dû « éternellement » quant à l'offrande de pâte), le vin, l'huile, les dattes, le riz et le cumin étaient permis pendant l'année sabbatique, mais rédîmés comme appartenant à la catégorie des produits « douteux » (*demai*) pendant les six autres années[77].

En outre, de parole divine en glose rabbinique, le pouvoir d'interdire fut dilué temporellement et son application limitée à l'année sabbatique. Les « temps bibliques » avaient servi de cadre à la création d'un groupe ethnique séparatiste (à

74. *Supra*, n. 37.

75. En effet, le riz était compris dans la liste des produits agricoles « interdits » à Banyas : y. *Demai* 2: 1, trad. SCHWAB, *Talmud de* Jérusalem (cité n. 23), II, p. 144. Sur le riz de Tarnegola Supérieure, D. URMAN, *The Golan. A profile of a region during the Roman and Byzantine periods*, BAR International Series 269, Oxford 1985, p. 144-145.

76. DAUPHIN, *Palestine* (cité n. 26), III, p. 744-747, Netanya (Feuille 5), n° 5/52: Césarée ; p. 801-802, Tel Aviv (Feuille 7-8), n° 42: Kefar Sava ; p. 698-699, Haifa (Feuille 3), n° 3/304 : T. Dor.

77. y. *Demai* 2: 1, trad. SCHWAB, *Talmud de* Jérusalem (cité n. 23), II, p. 141-142.

laquelle les interdits alimentaires avaient largement contribué), alors que l'époque rabbinique représentait un deuxième stade au cours duquel la vie quotidienne des Juifs sous domination romaine, puis byzantine, en Terre d'Israël où il étaient désormais minoritaires, fut réglementée minutieusement, d'où l'élaboration de lois agricoles.

A la « permission » octroyée par les rabbins à certaines villes en Terre d'Israël, répondit « l'interdiction » mise ultérieurement sur certaines localités hors des frontières de cette Terre.

La « Sourya » et les « bourgs interdits »

La « Sourya »

Le pays compris entre Akhzib, l'Euphrate et l'Amanus était considéré par la Mishnah et le Talmud de Jérusalem comme une zone-tampon entre la Terre d'Israël et l'étranger. Cette zone limitrophe de la Palestine au nord-est était appelée « Sourya » et couvrait le Liban et la Syrie modernes. Son statut en droit rabbinique était complexe. Elle était considérée tantôt comme devant remplir certaines prescriptions religieuses obligatoires uniquement en Terre d'Israël (la *terumah*, la *ḥallah* et le *shebi'it*), et tantôt comme ne le devant pas[78]. La Sourya était alors assimilée à « l'étranger » exempt de ces prescriptions. En revanche, tout ce qui était permis en Terre d'Israël, l'était également en Sourya[79].

Bourgs-frontière du territoire de Tyr (fig. 2)

Également au nord de la frontière de la Terre d'Israël, mais dans le territoire de Tyr, neuf bourgs furent « interdits » selon la Tosephta[80], suivie du Talmud de Jérusalem[81]. Ce dernier souligne que ces localités se trouvaient dans une zone-frontière : « Dans les villes suivantes de la frontière palestinienne, il est interdit de consommer les produits sans les rédîmer » : Sheṣet, Beṣet, Pî Maṣôbah, Ḥanôtah Illit, Ḥanôtah Taḥtit, Bet Badia, Resh Maya, Amon et Mazi. Quoique situés hors de la Terre d'Israël, ces neuf bourgs étaient soumis aux prescriptions de la *ḥallah* et du *shebi'it*. La localisation de trois d'entre eux est sûre : Beṣet à el Baṣṣa, Pî Maṣôbah à Khirbet Ma'ṣûb et Ḥanôtah Taḥtit à Hanita[82]. Or dans ces bourgs « interdits », une seule découverte archéologique pourrait être juive : une petite stèle funéraire de calcaire datant du

78. Notamment *b.Gittin* (abréviation *Git*) 8a-8b, trad. EPSTEIN, *Babylonian Talmud* (cité n. 24), *Seder Nashim* VII, p. 28.

79. *m.Shebi* 6: 1, trad. DANBY, *Mishnah* (cité n. 23), p. 46. Sur les communautés juives de Sourya, M.-B. GEIDER, « Les communautés juives des provinces romaines de Syrie et d'Arabie, de la fin de l'époque hellénistique à la Conquête arabe », *REJ* 154, 1995, p. 220-225.

80. *t.Shebi* 4: 9, trad. NEUSNER et SARASON, *Tosefta. Zera'im* (cité n. 23), p. 221.

81. *y.Demai* 2: 1, trad. SCHWAB, *Talmud de Jérusalem* (cité n. 23), II, p. 145.

82. DAUPHIN, *Palestine* (cité n. 26), III, p. 630, Nahariyya (Feuille 1), n° 1/7 : el Baṣṣa ; p. 629, Nahariyya (Feuille 1), n° 1/3: Khirbet Ma'ṣûb ; et, p. 629, Nahariyya (Feuille 1), n° 1/2: Ḥanôtah Taḥtit. Voir également, R. FRANKEL, « "Bibra" — A Forbidden Village in the Territory of Tyre », *Israel Exploration Journal* 29, 1979, p. 194-196, notamment p. 195 Fig. 1 : carte de répartition des bourgs « interdits » au nord de la frontière de la Terre d'Israël.



Fig. 2 : Frontière rabbinique de la « Terre d'Israël » et frontières diocésaines en Phénicie Maritime (Dessin F. Tessier d'après D. Ṗorotski).

VIe siècle trouvée à el Baṣṣa et portant une inscription grecque qui mentionne le nom *Augias*, traduction du nom hébraïque *Meir*. Lifshitz compare ses motifs géométriques gravés, notamment un disque au centre d'un carré symbolisant selon lui la terre et le ciel, aux mêmes motifs sculptés sur une porte de tombe de calcaire trouvée à Kafr Yasîf[83]. Tous les autres vestiges archéologiques mis au jour étaient chrétiens.

83. B. LIFSHITZ, « El-Bassa », *Revue Biblique* 67, 1960, p. 386. Sur Kafr Yasîf, DAUPHIN, *Palestine* (cité n. 26), III, p. 638-639, Nahariyya (Feuille 1), n° 1/59.

Dans le quartier central d'el Baṣṣa, près de la mosquée, une chambre funéraire chrétienne a été fouillée[84] ; elle avait été utilisée de la deuxième moitié du IVe siècle au milieu du VIIIe siècle[85]. Une inscription grecque dédicatoire sur le couvercle d'un reliquaire mentionne le diacre Élie, fils de Jean Saba, originaire d'une *kômè* de la région de Tyr[86]. Une autre inscription grecque sur une dalle mentionne la fondation de bains, Zoilos le stratélate et Akylinos le prêtre servant d'éponymes[87]. Une sculpture en relief, représentant la *benedictio latina* et datant de l'époque romaine tardive ou du début de l'époque byzantine[88], a été trouvée à Hanita, ainsi qu'une église de la première moitié du VIe siècle pavée de mosaïques au décor géométrique, végétal et animal et comportant deux inscriptions grecques[89]. Un fragment de plaque de chancel en marbre, présentant une inscription du VIe siècle relative au droit d'asile, provient de Khirbet Ma'ṣûb ; elle mentionne un oratoire dédié au Prophète Zacharie[90]. Un autre fragment d'inscription chrétienne en grec sur une dalle de marbre, des fragments sculptés représentant des génisses et deux gazelles, décrits par Renan à el Baṣṣa mais enlevés de Khirbet Ma'ṣûb, ainsi que des fragments architecturaux — colonnes, chapiteaux, linteaux et une plaque de chancel gravée de croix et insérée entre deux piliers de chancel — appartenaient peut-être à cet édifice[91]. À Khirbet Ma'ṣûb même, une tombe découpée dans le roc et contenant sept niches (*loculi*) était certainement chrétienne : des croix et des lettres grecques étaient peintes en rouge sur les murs et le plafond. Les tessons recueillis en surface sur le site en ruine dataient des IVe, Ve et VIe siècles.

Comment expliquer l'apparente divergence entre les témoignages historiques et archéologiques ? Il ne semble pas que, dans le cas de ces trois localités, il y ait eu remplacement d'une population juive par une population chrétienne. Il s'agirait plutôt de l'implantation d'une importante population juive ou tout au moins de l'achat de terres par des Juifs dans des localités chrétiennes. A la fin de la liste des neuf bourgs « interdits », l'inscription de la synagogue de Reḥob ajoute : « et toutes les terres que les Juifs ont acquises sont interdites »[92]. Cette phrase ne se trouvait pas dans la Tosephta[93] qui est antérieure à l'inscription de Reḥob. Cette dernière semble refléter

84. J. H. ILIFFE, « A tomb at El Bassa of c. A.D. 396 », *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* III, 1934, p. 81-91.

85. Sa datation à environ 396 ap. J.-C. par ILIFFE, « A tomb » (cité n. 84), p. 81 et 83, a été corrigée par D. BARAG, « Hanita, Tomb XV. A Tomb of the Third and Early Fourth Century CE », *'Atiqot* (English Series) XIII, 1978, p. 54-55 n. 126. Selon ce dernier, la chambre funéraire aurait été utilisée de la seconde moitié du IVe s. au milieu du VIIIe s.

86. E. MICHON, « Inscriptions », *Revue Biblique* (Nouvelle Série) 2, 1905, p. 576.

87. J. H. MORDTMANN, « Inschriften aus Syrien », *Mittheilungen des Deutschen Archäologischen Institutes in Athen,* 1885, p. 171.

88. M. BARASCH, « An Early Byzantine Relief at Ḥanita », *Eretz Israel* 12, 1975, p. 186-190 (en hébreu), 124* (résumé en anglais).

89. A. OVADIAH, *Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land*, Bonn 1970, p. 70-71, no 59.

90. *Supplementum Epigraphicum Graecum* VIII, Leiden 1934, p. 6-7, no 18.

91. E. RENAN, *Mission de Phénicie*, Paris 1864, p. 750-751 ; V. GUÉRIN, *Description de la Palestine. Galilée*, Paris 1880, II, p. 152-153 ; C. R. CONDER et H. H. KITCHENER, *Memoirs of the Survey of Western Palestine.* I. *Galilee*, Londres 1881, p. 179.

92. SUSSMANN, « The Reḥob Inscription: A Translation » (cité n. 55), p. 152.

93. *Supra*, n. 77.

l'enseignement de Rabbi Mana dans le Talmud de Jérusalem : « Il en était ainsi à l'origine, mais maintenant il y a d'autres bourgs aux mains des Juifs qui sont "interdits" »[94]. Ainsi, entre le IIe siècle quand les rabbins compilèrent la liste des bourgs « interdits » dans lesquels des Juifs possédaient des biens, et l'époque de Rabbi Mana au IVe siècle, des Juifs s'étaient installés en grand nombre dans d'autres bourgs qui furent également « interdits ». L'achat de terres par des Juifs au-delà des frontières rabbiniques, et plus particulièrement dans le territoire de Tyr aux VIe et VIIe siècles — époque de l'inscription en mosaïque de Reḥob —, nécessita l'extension des prescriptions religieuses les plus strictes de la Terre d'Israël à une zone-frontière.

Selon Flavius Josèphe, la côte au sud de Tyr était fortement peuplée de Juifs[95]. Ceci est implicite dans la Tosephta. La situation demeura inchangée à la fin du IVe siècle et au début du Ve siècle : Jean Chrysostome note que les Juifs étaient nombreux en Palestine et en Phénicie[96]. La *Vie* syriaque du moine Barsauma décrit la répartition des populations en Palestine, Phénicie et Arabie vers 400, à l'époque de son premier voyage de Mésopotamie à Jérusalem : « Les Païens à cette époque étaient nombreux dans le pays de Palestine et dans le pays de Phénicie et des Arabes ; les Chrétiens étaient encore peu nombreux dans ces pays ; les Juifs et les Samaritains dominaient... »[97]. Néanmoins, les rabbins ne considéraient pas la population juive de la Phénicie comme assez importante pour modifier le statut de cette zone qu'ils appelaient « Sourya ». Ils y « interdirent », cependant, neuf bourgs dans la région bordant au sud l'Échelle de Tyr, chaîne ininterrompue de falaises calcaires d'un blanc éblouissant qui forme une barrière naturelle d'est en ouest entre la vallée de Tyr au nord et la plaine de 'Akko au sud. Ceci implique un accroissement significatif dans la possession des terres par des Juifs, et non une population majoritairement, voire uniquement juive dans ces bourgs en particulier, comme les rabbins dans un souci propagandiste auraient voulu le faire croire. Il n'y a donc pas véritablement de contradiction entre les sources rabbiniques et les vestiges archéologiques, simplement d'une part des lacunes dans les sources archéologiques dues aux aléas de survie et de découverte, et de l'autre une manipulation de la vérité historique. C'est pourquoi la méfiance raisonnée à l'égard des sources textuelles devrait toujours s'accompagner (si possible) de leur confrontation aux sources archéologiques.

Bourgs « interdits » dans les territoires de Sûsîtah et de Naweh

Deux autres régions à la périphérie de la Terre d'Israël appartenaient aux Gentils : les territoires de Sûsîtah-Hippus, l'actuel Qal'at el Ḥiṣn[98], et de Naweh-Neve, l'actuel Nawā en Syrie du Sud[99]. Certains bourgs à l'intérieur de cés territoires des Gentils étaient considérés comme des localités agricoles juives et « interdits » par la

94. *y.Demai* 2: 1, trad. SCHWAB, *Talmud de Jérusalem* (cité n. 23), II, p. 145. Voir également SUSSMANN, « The Inscription » (cité n. 55), p. 149, B-D.
95. FLAVIUS JOSÈPHE, *Guerre des Juifs* II, 21, éd. trad. A. Pelletier, II, Paris 1980 (CUF), p. 15.
96. *Contra Judaeos et Gentiles*, 16 (*PG* 48, col. 835).
97. F. NAU, « Résumé de Monographies syriaques », *ROC* 2e Série, 8 (18), 1913, p. 274.
98. DAUPHIN, *Palestine* (cité n. 26), III, p. 722-723, Teverya (Feuille 4), n° 4/103.
99. M. AVI-YONAH, *Gazetteer of Roman Palestine*, Qedem 5, Jerusalem 1976, p. 82.

Tosephta[100]. Naweh se trouvait à l'intérieur de la Terre d'Israël, mais proche de la frontière, et son territoire était à cheval sur la Terre d'Israël et la Sourya. La Tosephta explique qu'à l'origine il était permis de cultiver les champs des sept bourgs cités aux alentours de Naweh pendant l'année sabbatique, mais que cela fut ultérieurement interdit quand ces bourgs furent peuplés de Juifs. Neuf bourgs furent soumis à la dîme dans les environs de Sûsîtah, dont un, Kefar Ṣemaḥ qui est peut-être l'actuel Samakh[101], fut exempté ultérieurement. Ces bourgs du territoire de Sûsîtah avaient toujours le même statut au VIIe siècle : leur liste est reprise par le Talmud de Jérusalem, *Demai* 2: 1 et par l'inscription de la synagogue de Reḥob. Naweh et cinq bourgs de ses environs ne sont soumis à aucune prescription religieuse selon le Talmud de Jérusalem, *Demai* 2: 1. Cependant, l'inscription de la synagogue de Reḥob modifie leur chiffre ainsi que leur statut en qualifiant neuf bourgs du territoire de Naweh de « douteux » ou *demai*[102]. Reflétant les fluctuations dans l'importance variable de la population juive ou de ses propriétés foncières dans la zone de la frontière nord-est de la Terre d'Israël, ces modifications de statut accusent une nette expansion juive au-delà des frontières rabbiniques.

Interdits alimentaires et mythe territorial

La comparaison de l'approche des interdits alimentaires par les législateurs religieux des « temps bibliques » et par les rabbins de l'antiquité tardive dans un cadre géographique strictement délimité, la Palestine géo-historique renommée Terre d'Israël, nous a permis de mettre en lumière et de dérouler un fil conducteur. Outils ségrégationnistes, les interdits entre autres règlements permirent tout d'abord à un groupe minoritaire de s'inventer une unité ethnique dans le cadre d'une « légende d'origine » d'une terre promise à un peuple élu dont la sainteté continue reposait sur l'observance de ces interdits, mais surtout de justifier *a posteriori* sa prise de possession d'un territoire[103]. L'ayant occupé et cultivé, il s'agissait ensuite en lui assignant des limites précises de légitimer sa possession sur des bases ethno-géographiques imaginaires, avant de s'étendre grâce à l'acquisition de terres au-delà de frontières fixes, la dynamique démographique entraînant le prolongement spatial de prescriptions religieuses ainsi que l'enracinement sur le terrain de ces deux facteurs justificateurs de conquêtes ultérieures dans un éternel recommencement[104]. Ainsi, de la négation, de la limitation et de la modification d'un régime alimentaire pour des raisons de séparatisme ethnico-religieux dans un but hégémonique, les interdits alimentaires dont nous avons suivi les développements et ramifications en Palestine byzantine nous ont menée jusqu'à une idéologie territoriale expansionniste et colonisatrice qui tente de fonder sa légitimité grâce à un échafaudage de mythes successifs.

100. *t.Shebi* 4: 8 et 4: 10, trad. NEUSNER et SARASON, *Tosefta. Zera'im* (cité n. 23), p. 221.
101. AVI-YONAH, *Gazetteer* (cité n. 99), p. 73 ; URMAN, *Golan* (cité n. 75), p. 588-589.
102. SUSSMANN, « The Inscription » (cité n. 55), p. 149 ; et « Translation » (cité n. 55), p. 152.
103. COOTE et WHITELAM, *The Emergence of Early Israel* (cité n. 14), p. 137 : « The unity of Israel as seen in the Hebrew Bible is the invention of state propaganda from a later period ».
104. Ph. R. DAVIES, « Exile? What Exile? Whose Exile? » dans *Leading Captivity Captive* (cité n. 18), p. 137-138.

REPRÉSENTATIONS DE L'EUCHARISTIE DANS LA HAUTE ÉPOQUE BYZANTINE

par Vincent DÉROCHE

Summary : In the absence of any explicit theological debate, the genre of edifying tales provides numerous insights into the nature and function of the Eucharist on the eve of Iconoclasm.

La plus récente autorité sur l'Eucharistie à Byzance[1] passe chronologiquement directement de la constitution des anaphores, au IIIe siècle, au VIIIe siècle où les iconoclastes réintroduisent l'Eucharistie au cœur du débat théologique. Entre ces deux moments, il ne s'est pas passé grand'chose pour la dogmatique de l'Eucharistie, éclipsée par les gigantesques querelles christologiques, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il ne s'est rien passé du point de vue de la discipline et surtout de la spiritualité, prise au sens le plus large qui englobe hagiographie et histoires édifiantes ; pour reprendre les termes de L. Bouyer, il ne faut pas confondre la théologie *sur* l'Eucharistie, peu active, avec la théologie *de* l'Eucharistie — mais au lieu de la chercher dans la liturgie comme en Occident, il faut aller en Orient dans l'hagiographie et les récits édifiants. Le statisme de la théologie dogmatique a pour ainsi dire bloqué l'évolution de la réflexion en Orient sur l'Eucharistie. Ce sacrement trouve ainsi une position paradoxale dans l'histoire religieuse de l'Orient : c'est le seul qui mérite vraiment le nom de « mystère » dans la tradition grecque, et, comme le dira plus tard Cabasilas, « seule l'Eucharistie apporte perfection aux autres sacrements »[2], mais l'Eucharistie elle-même ne fait guère l'objet de réflexions théologiques : les récits édifiants l'esquissent très tôt, mais s'arrêtent court. Cette tendance est sans doute confortée par la vision orthodoxe bien connue des sacrements, qui ne distingue

1. R. TAFT, *ODB*, s. v. « Eucharist », p. 737-738. Bien entendu, il ne s'agit que d'un article de dictionnaire, et le livre à venir du même auteur sur l'Eucharistie reprendra à fond les sources que j'évoquerai ici : c'est le choix implicite qui me semble révélateur d'une hésitation justifiée de la recherche ; je remercie R. Taft pour ses précieux conseils.

2. *La Vie en Christ*, 4, 3, éd. Congourdeau, SC 355, p. 264. Dans la *Vie de Nil de Rossano*, les laïcs se croient presque sûrs du salut parce qu'ils sont baptisés, honorent la croix et communient — chap. 47, éd. Giovannelli p. 91.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 167-180.

pas nettement entre ce qu'elle voit comme des manifestations diverses d'un même principe divin commun : il faudra attendre le concile de Florence en 1274 pour avoir une liste des sacrements, empruntée à l'Occident[3]. Bref, on ne constate pas en Orient la rupture linguistique et conceptuelle entre Eucharistie-prière et Eucharistie-chose consacrée qui ouvrira la voie à la réflexion occidentale[4].

Cette problématique naturelle de l'Orient chrétien l'empêche justement de thématiser l'Eucharistie déjà consacrée, d'en faire un vrai sujet de réflexion : la sacralité par excellence est celle du temps de la consécration dans l'espace de la consécration, autrement dit du temps de la liturgie eucharistique dans le *bèma*, l'espace réservé aux clercs chargés de cette consécration, prêtres et diacres. Plusieurs sources attestent que la consécration ne peut se faire que par la descente de l'Esprit saint sur les dons lors de l'épiclèse, et que cette descente de la sainteté céleste[5] est littéralement empêchée par toute impureté d'un des clercs. La liturgie est de plus coordonnée réellement à une liturgie céleste par les anges[6], et les récits où les anges participent à la liturgie humaine sont légion[7]. L'Eucharistie n'est donc normalement pas concevable en dehors du temps et du lieu de la synaxe : elle ne devrait sortir de cet espace, par dessus la barrière de chancel qui délimite le *bèma*, que pour être aussitôt consommée par les fidèles qui souvent ne la manipulent même pas (les clercs la leur donnent directement). L'Eucharistie ne fait donc que passer ici-bas, et les récits ne la conçoivent guère en-dehors du cadre de la synaxe. Une bonne raison à cela : l'Eucharistie ne se conserve qu'exceptionnellement au-delà de la communion immédiate pendant la synaxe où elle est consacrée. Les exceptions à cette règle qu'entraîne le conflit entre chalcédoniens et monophysites l'attestent bien : certains monophysites à Beyrouth qui ont emporté des hosties de leur camp dans un territoire chalcédonien se font réprimander par un stylite, parce que cela les contraint à s'administrer eux-mêmes la communion, hors d'une église et sans la médiation d'un prêtre[8] ; des canons arméniens prévoient

3. Voir G. DAGRON, « La perception d'une différence : les débuts de la 'querelle du purgatoire' », *Actes du XVe congrès international d'Études byzantines*, IV, Athènes 1980, p. 84-92.

4. P.-M. GY, « La doctrine eucharistique dans la liturgie romaine du Haut Moyen Age », *Settimane di studi ... di Spoleto* 33, 1987, p. 533-554, en part. p. 539-543.

5. Dans la *Vie d'Euthyme*, éd. Schwartz p. 46, c'est à ce moment que le saint voit des anges autour de l'autel. Dans un des récits édités par E. MIONI, *Studi bizantini e neoellenici* 8, 1953, p. 29-31, c'est à la communion qu'un évêque inspiré voit le vrai visage (lumineux ou sombre) des justes et des pécheurs. Dans le *Pratum spirituale*, PG 87/3 (ci-après *Pratum*), chap. 150, col. 3013-3016, un célébrant renouvelle plusieurs fois la prière eucharistique à la grande surprise des assistants, parce qu'il attend de voir miraculeusement cette descente de l'Esprit (doublet : *Pratum* 108, col. 2970-2972). Voir *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, chap. 135, éd. Van den Ven p. 127.

6. Un ange monte le dimanche de chaque église sur terre pour apporter l'offrande eucharistique sur l'autel céleste, et le patriarche Zacharie en est informé par une vision pour qu'il accélère la liturgie à l'Anastasis de Jérusalem : l'ange de l'Anastasis est le premier protocolairement et tous les autres étaient obligés de l'attendre dans le narthex céleste! ANASTASE LE SINAÏTE, *Récit* 47, *Oriens Christianus* (ci-après *OC*) 3, 1903, p. 67-68. Toujours dans ces *Récits*, un jeune juif baptisé voit plusieurs fois la liturgie angélique : *Récit* 51, *ibid.*, p. 73-77. Les anges assistent même à la liturgie incorrecte d'un ermite ignorant : *Pratum*, chap. 199, col. 3088.

7. *Vie de Pisentios* p. 372-373 (une aile de chérubin gifle un clerc négligent) ; *Pratum* chap. 199, col. 3088.

8. *Plérophories* 78, PO 8, p. 134-136. Plusieurs canons du Quinisexte attestent ce souci de ne pas laisser les laïcs manipuler et stocker les espèces consacrées : canon 58, le laïc ne peut se donner à lui-

que l'Eucharistie, même dans une église, ne peut être conservée plus d'une semaine, autrement dit le surplus d'hosties consacrées doit être consommé dès la synaxe suivante[9] ; plusieurs récits liés au conflit du monophysisme mettent en garde les fidèles en voyage contre le risque de communier avec l'autre Eglise, précisément parce qu'on ne part pas avec une réserve eucharistique[10]. Certaines lettres de Sévère d'Antioche attestent une condamnation non pas de la réserve eucharistique à proprement parler, mais plutôt de la volonté de certains fidèles de ne communier qu'aux espèces consacrées par un célébrant précis — Sévère dans le cas présent ; cela conduit néanmoins les fidèles à stocker bel et bien les espèces consacrées, comme le dévot qui envoie lui-même à Sévère une boîte à remplir[11]. Comme l'Eucharistie ne se rencontre pas habituellement en dehors d'un espace sacré — le *bèma* d'une église — et d'un temps sacré — la liturgie eucharistique —, l'Orient chrétien a du mal à séparer la sacralité de l'hostie consacrée et celle du sanctuaire ou de la liturgie.

Dans cette situation, il est difficile d'élaborer un statut de l'Eucharistie proprement dite alors que la plupart des récits édifiants abordent en même temps la question du baptême, de la qualité du célébrant, de la présence d'autres religions, etc. La

---

même la communion ; canon 101, interdiction aux laïcs d'entreposer les espèces consacrées dans des vases d'or et d'argent, l'hostie doit être reçue dans la main à la messe et consommée aussitôt (il y a sans doute derrière ces règles la crainte de pratiques plus ou moins magiques comme la communion donnée aux morts que proscrit le canon 83). Pourtant, le *Pratum* 48-49, col. 2904-2905, laisse penser que le diacre de permanence pouvait donner la communion n'importe quel jour (mais il est vrai que nous sommes au Saint Sépulcre et qu'il s'agit de « convertir » des Sévériens : est-ce bien la norme du simple fidèle chalcédonien?). Dans la *Passion d'Antoine Ruwah*, le héros encore musulman habite en face d'une église qu'il est censé souiller en mangeant les hosties — on croira difficilement qu'il attend la synaxe dominicale pour le faire (I. DICK, « La Passion arabe de s. Antoine Ruwah », *Le Muséon* 74, 1961, p. 127-133). La réserve eucharistique *photistérion* est bien attestée par les *Miracles de Côme et Damien* 10, éd. Deubner p. 118-119, et les *Miracles de Cyr et Jean* 36, éd. Marcos p. 325-327 — le mir. 12, éd. Marcos p. 268, atteste que l'on peut communier après la synaxe.

9. Canons de Jean stylite, éd. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*, Rome 1838, col. 301 — qui reconnaît en même temps que certains conservent les hosties consacrées jusqu'à un an et plus (je remercie A. Binggeli pour cette référence). On garde en effet dans certaines régions des hosties consacrées le Jeudi Saint — la Cène par excellence — jusqu'à un an : *Pratum* 79, col. 2936-2937. Plusieurs laïcs transportent l'Eucharistie, surtout en cas de schisme : une monophysite apporte l'Eucharistie à son fils contraint par la maladie de séjourner au sanctuaire de Ménouthis tenu par les chalcédoniens (*Miracles de Cyr et Jean* 36, p. 325). Un miracle fameux sur la conversion de l'enfant d'un verrier juif à Constantinople au VI[e] s. précise en revanche qu'après la liturgie on faisait manger les hosties consacrées excédentaires aux jeunes enfants des écoles, réputés encore innocents, ce qui explique la communion involontaire du jeune Juif à la suite de ses condisciples chrétiens : ÉVAGRE SCHOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique* IV, 36, éd. Bidez-Parmentier p. 185 ; ce réglement implique le souci de limiter autant que possible la réserve eucharistique.

10. LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Jean l'Aumônier*, chap. 49, éd. Festugière p. 399 ; *Pratum*, chap. 188, col. 3056-3058 ; Anastase dans sa *Quaestio* 113 (Richard 64), PG 89, col. 765 (pour ce texte, nous renvoyons conjointement à l'ancienne édition Gretser, notoirement fautive, reproduite dans la PG, et aux compléments qu'y ajoute M. RICHARD, « Les véritables 'Questions et réponses' d'Anastase le Sinaïte », *Bulletin de l'IRHT* 15, 1967-1968, p. 39-56, réimpr. dans ses *Opera Minora* III, Turnhout 1977, n° 64, avec la numérotation de la collection originale et des compléments) prône justement d'emporter une réserve eucharistique en cas de doute, mais sur un ton qui sous-entend les réticences de laïcs devant cette pratique.

11. E. BROOKS, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch*, Londres 1903, p. 234, p. 237, p. 243-244 et p. 246 (la boîte) ; Sévère ne fait exception que pour une personne souffrante qui ne peut se déplacer pour trouver un célébrant monophysite (*ibid.*, p. 245).

problématique la plus naturelle, qui a absorbé l'attention de l'Occident de Ratramne de Corbie et Paschase Radbert jusqu'à la remise en question de Bérenger de Tours et à la solution de Thomas d'Aquin, n'est pas inconnue de l'Orient chrétien : l'Eucharistie est-elle spirituellement ou physiquement le corps du Christ, une parcelle symbolique ou réelle de ce corps unique? Dès le Ve siècle, un apophtegme fameux de Daniel de Scété met en place l'essentiel du problème : quand Daniel affirme (à tort) aux autres moines que la communion n'est qu'un simple antitype (image symbolique) du corps du Christ, une vision miraculeuse lui montre sur la patène de la chair sanglante et affirme ainsi le réalisme eucharistique, l'identité totale entre la parcelle eucharistique et le corps du Christ au sens le plus matériel[12]. La « tentation hyperréaliste » a bel et bien existé à Byzance, comme le montre bien un article de M.-H. Congourdeau[13], mais il faut souligner sa place limitée dans l'univers mental des Byzantins. La limitation est d'abord quantitative : sans qu'on puisse le quantifier précisément, le nombre des récits de miracles eucharistiques par rapport aux autres récits de miracles (en particulier de guérison) est tout à fait dérisoire ; bon nombre de sources ignorent tout miraculeux eucharistique. La seconde limitation, qualitative, me paraît bien plus importante : les miracles du réalisme eucharistique à Byzance n'ont presque jamais l'Eucharistie comme véritable enjeu et sont donc asservis à une autre cause, en général la démonstration de la supériorité de la vraie foi chrétienne sur les autres. L'apophtegme de Daniel met en scène un débat entre chrétiens de même confession sur le statut de l'Eucharistie, la situation qui prévaudra dans l'Occident médiéval ; mais celle-ci est sans doute liée au simple fait que le christianisme médiéval occidental n'est confronté historiquement qu'à un paganisme barbare qu'on ne peut considérer comme un adversaire intellectuel sérieux, sauf l'exception juive qui finira par entraîner une catégorie spéciale de miracles eucharistiques — nous y reviendrons. L'Orient chrétien en revanche est très tôt divisé en confessions diverses, dès le Ve siècle entre monophysites et chalcédoniens[14] ; à partir du VIe et surtout du VIIe siècle, il se trouve affronté à des invasions païennes au nord (Avars et Slaves) et à l'irruption de l'Islam à l'est, qui relance un vieux débat avec le judaïsme. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que les récits édifiants sur l'Eucharistie soient en quelque sorte instrumentalisés, conçus en fonction d'un autre enjeu. Les récits chalcédoniens sur l'Eucharistie dans le *Pratum spirituale* existent bien, mais, comme le dit un des moines, ils servent uniquement à montrer où est la vraie foi[15] — c'est-à-dire pas du côté monophysite ; or, l'Eucharistie est un vecteur obligé du débat, parce que, dans la pratique quotidienne, c'est l'enjeu majeur pour la masse des fidèles : à quelle église communier ? De ce point de vue, le miracle de la *Vie de Pierre l'Ibère* — l'hostie

12. *Apophtegmata Patrum*, coll. alphabétique, Daniel 7, PG 65, col. 156-160. Paschase Radbert place un récit de même teneur sous le nom d'Arsène dans son *De corpore et sanguine Domini*, chap. XIV, éd. Paulus p. 88-89, mais le doute et la vision sont attribués à un moine scythe ignorant (*idiota*) et le doute passe donc du côté des savants (la théorie de Daniel) à celui des rustres.

13. « La tentation hyperréaliste à Byzance », à paraître.

14. La scission avec les nestoriens est moins ressentie pour la simple raison que, très vite, cette Église ne survit que sur le territoire sassanide : les contacts avec les chalcédoniens se réduisent dès lors à presque rien.

15. Chap. 213, col. 3104.

saigne à la consécration[16] — n'est pas un miracle du réalisme eucharistique, mais un signe de la vraie foi monophysite ; il équivaut fonctionnellement aux miracles des *Plérophories* de Rufus de Maïouma où des saints apparaissent aux fidèles pour leur intimer de ne plus venir dans leurs sanctuaires, tenus par les chalcédoniens : les saints quittent leurs propres églises souillées par les hérétiques[17]. Le *Pratum spirituale* est riche en exemples de tels miracles, mais ils ne nous apprennent pas grand' chose sur la représentation que les Byzantins se faisaient de l'Eucharistie : une hostie chalcédonienne oubliée finit par germer, mais cette manifestation d'une vie surnaturelle ne prend sens que par opposition à l'histoire où l'hostie monophysite se dissout dans l'eau bouillante à laquelle survit l'hostie chalcédonienne[18]. Ces miracles sont strictement équivalents à ceux où un omophorion de patriarche ou l'encyclique de Cyrille d'Alexandrie résistent au feu[19] : le problème est la validité de l'Eucharistie, et non sa nature ou le mode opératoire de la consécration[20].

16. Éd. Raabe, p. 57 : à la première messe célébrée par Pierre, le sang gicle à la fraction des hosties, et le Christ apparaît à Pierre désemparé pour lui enjoindre de continuer, car le miracle ne sert qu'à montrer où est la vraie foi. Voir aussi RUFUS DE MAÏOUMA, *Plérophories*, PO 8, chap. 86, p. 140 : une vision montre l'enfant Jésus consacrant à l'autel la vraie Eucharistie (monophysite) ; PO 8, chap. 10, p. 24 (miracle eucharistique à Césarée, où les hosties monophysites rapportées à domicile par les fidèles se changent en chair et sang), chap. 78, p. 134-135 (une hostie consacrée saigne). Inversement, dans un texte chalcédonien de même époque, l'hostie se fait chair dans les mains du célébrant, le calice laisse du sang sur ses lèvres : PO 8, p. 174-175 (c'est apparemment le modèle d'un passage analogue dans la *Vita Basilii*). Dans les *Miracles de Cyr et Jean*, l'Eucharistie apparaît plusieurs fois, mais comme pur enjeu du conflit entre monophysites et chalcédoniens : chap. 12, 36, 37, 38 et 39, éd. Marcos, respectivement p. 266-268, p. 325-327, p. 331, p. 333 et p. 336-339. L'Eucharistie étant conçue comme l'actualisation ou la réitération du baptême (les deux seuls vrais sacrements dans la conception de cette époque), la grâce de l'Esprit descend de même sur le célébrant (même laïc) au moment du baptême — et s'enfuit de même devant l'hérésie : *Plérophories* 49, PO 8, p. 103.

17. PO 8, chap. 28, p. 69-70 ; chap. 29, p. 72 ; chap. 74, p. 128-129 ; chap. 90, p. 157-158.

18. Chap. 79, PG 87/3, col. 2936-2937, et chap. 29, col. 2876-2877 (il est vrai que l'Eucharistie miraculeuse y devient relique) ; à l'inverse, voir *Plérophories* chap. 65 bis, PO 8, p. 123, où le patriarche Timothée a la vision d'une Eucharistie faite de pain moisi et de vinaigre, préfiguration de la disparition de la grâce divine (donc, de la consécration) dans les églises chalcédoniennes, et chap. 73, p. 128 où on décrit une célébration eucharistique chalcédonienne bâclée (donc à laquelle on ne peut croire). De même, les passages de la *Vie de Théodore de Sykéôn* où l'hostie au moment de l'élévation tressaute sur la patène ou fume comme du pain juste sorti du four (éd. Festugière p. 102), et où le visage du saint resplendit d'un éclat aveuglant (*ibid.*, p. 67-68), servent à démontrer la sainteté du célébrant, Théodore, et non à définir la nature de l'Eucharistie.

19. *Pratum*, chap. 36, col. 2885 ; *Plérophories*, PO 8, chap. 46, p. 98 (en revanche le tome de Léon brûle).

20. Notons que l'unité initiale de la prière eucharistique n'est pas encore rompue : les récits hésitent sur le moment de la liturgie eucharistique où se produit le miracle au lieu de l'assigner quasi systématiquement à l'élévation comme en Occident. Le miracle se produit tantôt au moment de l'invitation à la communion, *ta hagia tois hagiois* (Théodore de Sykéôn), tantôt à l'élévation (encore Théodore), tantôt à la fraction des espèces (Pierre l'Ibère, les scènes de μελισμός), souvent à un moment mal précisé (la prière sur les dons) qui semble bien être l'épiclèse, et parfois à la communion proprement dite. Eutychios blâme ceux qui chantent la venue du roi de gloire devant la procession des saints dons lors de la Grande Entrée, donc avant toute consécration, mais cela révèle le flou dans les esprits : *Sermo de paschate et eucharistia*, PG 87/2, col. 2400-2401. Bref, le moment précis de la transformation du pain et du vin en corps et sang n'est pas bien fixé, et se poser même cette question n'a peut-être pas grand sens pour l'Orient chrétien.

La source la plus riche de ce point de vue reste les *Récits édifiants* d'Anastase le Sinaïte où les miracles eucharistiques sont relativement abondants : adressés à une population de laïcs désorientés par l'occupation musulmane, ces récits du milieu du VII[e] siècle visent à les persuader que leur déchéance politique ne les empêche pas de détenir la vraie foi, manifestée par l'efficacité des sacrements que les Juifs et les Arabes ignorent — mais que les démons redoutent, attestant ainsi leur sacralité. Deux récits affirment que les Arabes sont pires que les démons, qui au moins ont la décence de trembler devant l'Eucharistie, le baptême et la croix[21] ; c'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les deux récits où la parcelle consacrée devient chair et où l'on voit un enfant égorgé sur la patène : l'enjeu n'est pas d'affirmer un réalisme eucharistique, mais la vérité du christianisme face à des religions concurrentes[22]. Dans la *Passion d'Antoine Ruwah*, le héros, Arabe musulman, se convertit en voyant à la consécration un agneau égorgé sur la patène : les miracles ont lieu dans un contexte de concurrence, pour l'édification des non-chrétiens — et secondairement pour le réconfort des chrétiens ébranlés[23]. Une série de récits du VII[e] siècle dont l'intégralité n'est conservée qu'en géorgien comporte de même l'histoire d'un diacre égaré avec des coreligionnaires en pays barbare païen : près de mourir de faim, ses compagnons le contraignent à dire les prières du diacre dans la liturgie eucharistique sur leur dernier bout de pain, et celui-ci se multiplie miraculeusement au point de leur permettre de survivre vingt jours jusqu'au retour en lieu sûr[24]. Dans un autre récit de cette série, des barbares slaves s'emparant d'un village chrétien et voulant se moquer des vaincus contraignent le prêtre à avaler l'hostie qu'il vient de consacrer, puis l'éventrent, mais sont tout déconfits de constater que l'hostie est introuvable dans ses entrailles[25]. Dans ces deux récits comme chez Anastase le Sinaïte, la raison d'être de la narration est la confrontation avec des non-chrétiens, et le contenu est flou : on en retiendra l'idée que l'Eucharistie constitue une irruption du surnaturel dans ce bas monde, mais il serait vain d'y chercher un modèle conceptuel de la transsubstantiation ou de la nature exacte des espèces consacrées. La seule mention du dilemme entre réalisme et symbolisme eucharistique que je connaisse en haute théologie confirme ce point : dans son *Hodègos*, fondamentalement un manuel de controverse théologique, Anastase le Sinaïte recommande de laisser pourrir une hostie monophysite et de demander à l'interlocuteur monophysite (Gaïanite) s'il voit

21. *Récits* 50 et 53, *OC* 3, 1903, p. 70 et p. 78-79.

22. *Récits* 43 et 52, *OC* 3, 1903, p. 61-63 et p. 75-77. Ce dernier introduit plus clairement encore que la *Vie de Pierre l'Ibère* l'argument de la convenance : une voix révèle au fidèle incrédule que cette chair sanglante est bien la réalité de l'hostie consacrée, mais que Dieu la laisse sous l'apparence du pain pour ne pas épouvanter les fidèles. L'argument de la convenance que reprendront plus tard les scolastiques occidentaux est ici asservi à la lutte contre l'Islam. Dans la *Vita Basilii*, chap. 33, éd. Combefis, c'est un Juif qui reçoit chair et sang à la communion.

23. I. DICK, *op. cit.* à la n. 8. Ce récit constitue par ailleurs une curiosité qui annonce la scolastique occidentale et implique une réflexion théologique préalable : non seulement il exhibe le thème classique du *mèlismos* (on démembre l'agneau eucharistique), mais il introduit celui de l'agneau intact sur la patène après la communion, autrement dit du corps du Christ incessamment distribué à des milliers des fidèles et pourtant toujours intact (voir aussi *Byz.* 36, 1966, p. 25).

24. G. GARITTE, « 'Histoires édifiantes' géorgiennes », *Byz.* 36, 1966 (ci-après : récits Garitte), récit 13, p. 408-410.

25. *Ibid.*, récit Garitte 14, p. 410.

dans son Eucharistie le corps du Christ, un simple antitype ou une consécration manquée — implicitement, il est clair que seule la première réponse (corps du Christ) est admissible[26]. Nous sommes bien loin du miracle de Bolsena : ces récits ne déclenchent pas une réflexion théologique parce que ce n'est pas leur fonction. C'est d'autant plus frappant que des récits analogues d'origine indubitablement orientale sont intégrés par Paschase Radbert à son traité dans une perspective complètement différente, celle de la réalité du sacrement : l'enjeu d'une même thématique bascule complètement[27].

Cela n'empêche pas de voir d'autres récits esquisser de façon fascinante plusieurs questions qui se poseront bien plus tard en Occident, mais sans jamais aboutir à une solution en bonne et due forme : l'Orient est en avance chronologiquement, mais reste pour ainsi dire au milieu du gué. Un des problèmes les plus obsédants consiste, comme en Occident, à définir les conditions de validité du sacrement, essentielles pour le commun des fidèles : comment être sûr que ce qu'on reçoit à la communion est bien le corps du Christ et non un vulgaire bout de pain? Le cas de doute entre des confessions différentes a déjà été évoqué plus haut. Mais un récit dans la *Vie de Georges de Choziba*[28] présente un cas unique : un novice apportant à la synaxe le pain destiné à la liturgie marmonne en route machinalement les paroles de la consécration, et le consacre ainsi accidentellement (d'où un beau scandale à la synaxe, lorsque le saint ne voit pas descendre l'Esprit saint sur le pain et le vin comme d'habitude, puisqu'ils sont déjà consacrés). Contrairement aux règles codifiées plus tard en Occident, l'intention du célébrant ne paraît pas nécessaire, et les paroles rituelles ont un effet propre quasi magique. Un autre thème porte à la même conclusion : des enfants qui jouent à parodier une synaxe se retrouvent miraculeusement consacrés, clercs malgré eux et auteurs malgré eux d'un sacrement valide[29]. Les formules liturgiques contiendraient un pouvoir quasi magique, indépendant de la volonté de ceux qui les prononcent et de leur consécration préalable comme clercs.

Mais ces cas font figure d'exception par rapport à la possibilité inverse, un leitmotiv des récits édifiants : l'Eucharistie est-elle valide en cas d'indignité notoire du célébrant? La réponse implicite est négative, mais des précautions inversent aussitôt la conclusion : Dieu assure miraculeusement la validité de l'Eucharistie en contournant pour ainsi dire le maillon faible du célébrant indigne. À Chypre sous l'épiscopat d'Arcadios, on arrête un prêtre coupable de sorcellerie ; pour ses juges, le seul problème est de savoir comment il pouvait célébrer l'Eucharistie, et la réponse du coupable résout la question avec élégance : à l'insu des fidèles, chaque fois que com-

26. *Hodègos* XXIII, 1, éd. Uthemann p. 307-308. Sinon, l'interlocuteur Gaïanite ou Julianiste est amené à admettre que le corps du Christ avant la Passion est corruptible — donc, que Chalcédoine a raison de distinguer homme et Dieu dans le Christ.

27. Voir globalement G. Picasso, « Riti eucaristici nella società altomedievale », *Settimane di studio ... di Spoleto* 33, 1987, p. 505-526. On notera que Radbert reprend le miracle de l'enfant du verrier juif sous une forme qui insiste davantage que les versions grecques sur le rôle de la communion comme moyen du salut de l'enfant dans la fournaise (*op. cit.*, chap. IX, éd. Paulus 60-61).

28. Ed. Houze, *An. Boll.* 18, p. 306-307 ; repris dans le *Pratum*, chap. 25, col. 2869-2872.

29. Récit Garitte 22, p. 420 ; *Pratum*, chap. 196 et 197, col. 3080-3086 ; Th. Nissen, « Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum spirituale », *BZ* 83, 1938, récit 8, p. 361-365 (tiré du *Pratum* chap. 196) qui inclut le baptême d'un enfant juif et la présence d'un « émir » arabe, à la fois adversaire et témoin du miracle chrétien face aux Juifs.

mençait la prière eucharistique, un ange l'attachait à un pilier et célébrait à sa place[30]. Les récits se concentrent donc logiquement sur le premier grade où l'on accède au *bèma*, le diaconat[31]. Dans la *Vie de Syméon Salos*, Syméon laisse comme recommandation au diacre Jean de ne jamais venir à la liturgie en gardant une rancune contre quelqu'un, de peur d'empêcher la descente de l'Esprit pour d'autres aussi[32] ; la moindre impureté à ce moment (plus devant la descente de l'Esprit et la présence des anges que devant l'Eucharistie) peut entraîner les pires châtiments[33]. D'autres récits proposent des solutions différentes, aussi ingénieuses : l'apophtegme de Marc l'Égyptien affirme que les célébrants sont purs malgré eux[34] ; dans deux autres récits d'Anastase, un fidèle qui accepte de recevoir la communion d'un prêtre notoirement indigne reçoit en récompense la guérison d'une maladie chronique[35], et un stylite qui doutait de la communion d'un autre prêtre est témoin de la transformation d'une hostie en chair sanglante[36]. Enfin, un recueil de *Questions et réponses* pose le miracle en principe : dans le cas d'un prêtre mage, l'Eucharistie est miraculeusement absente ou présente quand il faut (autrement dit, elle est valide dans les mains du laïc

30. *Récit* 49, *OC* 3, 1903, p. 69-70 ; repris dans récit Garitte 28, p. 422 ; voir aussi *Récit* 56, *OC* 3, 1903, p. 83 : un homme qui a vu le célébrant pécher se dit qu'ensuite il reçoit la communion en réalité de la main des anges et non d'un homme. Il faut sans doute rapprocher du *Pratum*, chap. 4 et 10, col. 2850 et 2860, qui expose qu'un ange de Dieu assure en quelque sorte la permanence dans les églises abandonnées : c'est l'aboutissement logique de l'idée d'une liturgie angélique coordonnée à celle des hommes (voir plus haut). Le récit 49 est développé dans P. CANART, « Trois groupes de récits édifiants byzantins », *Byz.* 36, 1966, p. 5-25, récits 3 et 4 : un évêque et un prêtre couchent respectivement avec une Sarrasine et une Juive, et les anges les remplacent invisiblement à la liturgie. Reprise dans Nau 640, trad. L. RÉGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Nouveau recueil*, Solesmes 1970 (ci-après : *Les sentences ...*), p. 35-36 (un diacre sorcier à Constantinople). Comparer avec RADBERT, *op. cit.*, chap. XII, éd. Paulus p. 89 : la validité de l'Eucharistie est indifférente au mérite personnel du prêtre. Le récit Nau 254 compare le prêtre indigne à un lépreux qui puise une eau très pure sans la troubler.

31. L'apophtegme de Théodore est fondateur : le moine refuse d'être diacre, parce qu'une vision lui montre qu'il faut être comme une colonne de feu (Théodore 14, éd. Guy p. 66-67). Un évêque voit un prêtre ignare entouré du feu divin pendant tout le temps qu'il officie ; interrogé, le prêtre n'arrive pas à imaginer qu'on puisse célébrer sans être dans le feu : récit Nau 639, *Les sentences* ..., p. 152. Même idée dans la *Vita Basilii*, éd. Combefis p. 197-202, et la *Vie d'Euthyme*, éd. Schwarz p. 45. En sens inverse, un moine diacre qui avait quitté le couvent, puis s'était repenti, reçoit paradoxalement l'assurance de son pardon le jour où il devient miraculeusement borgne en portant l'Eucharistie dans le sanctuaire : son impureté partielle a été comme effacée par ce « petit » châtiment dont le moment est soigneusement choisi (*Pratum*, chap. 118, col. 2984).

32. Éd. Rydén, p. 167 (car le diacre se tient dans l'espace sacré du *bèma*). Voir aussi le *Pratum*, chap. 150, col. 3016 ; récit Nau 68 : contrairement à l'habitude, l'Esprit ne descend pas sous la forme d'un aigle sur les saints dons, parce qu'un diacre a refusé un service à un frère ; il faut écarter le diacre pour obtenir la descente de l'Esprit, puis l'obliger à se réconcilier avec le frère (*Les sentences* ..., p. 38). D'après les *Quaestiones ad Antiochum ducem* 74, PG 28, col. 645, qu'un célébrant garde rancune contre quelqu'un empêche Dieu d'agréer le sacrifice — donc l'Eucharistie n'est pas valide.

33. Ainsi la *Vie de Pisentios*, éd. Amélineau p. 369-374, met en scène des cas de clercs qui ont le malheur de cracher ou de se moucher à l'autel pendant la consécration ; l'un d'entre eux en meurt.

34. Éd. Guy, p. 112-113 : une vision montre un ange imposer ses mains sur le célébrant indigne, et explique que Dieu purifie ses *leitourgoi*. L'*Histoire lausiaque* se contente de raconter le châtiment du prêtre qui a osé officier après la *porneia*, et qui ne guérira qu'en renonçant non seulement à la *porneia*, mais encore à la célébration : chap. 18 et 19, éd. Bartelink, p. 89-90. Un autre récit édifiant reprend l'idée qu'après la *porneia* il peut y avoir encore l'ascèse (en fait, le repentir), mais plus le sacerdoce.

35. *Récit* 56, *OC* 3, 1903, p. 83. Voir aussi J. WORTLEY, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*, Paris 1987, récit 9 sur le baptême par un prêtre indigne.

36. *Récit* 43, *OC* 3, 1903, p. 61-63.

croyant qui la reçoit du prêtre indigne, et absente quand celui-ci consomme l'hostie ou tente de l'utiliser dans sa magie)[37].

Tous ces récits traduisent surtout le doute des fidèles, doute entretenu par deux facteurs inconnus en Occident : le mariage des prêtres et la croyance à la nécessité d'un mérite personnel pour administrer les sacrements. La tradition orientale réserve le célibat aux moines et aux évêques, mais impose en pratique le mariage des prêtres et diacres, les clercs « du *bèma* » , ceux qui se tiennent auprès de l'autel lors de la consécration. Cette crainte de l'impureté s'applique à plus forte raison à la sexualité des clercs, à qui on demande l'abstinence les jours de célébration[38]. L'un des motifs d'indignité évoqués le plus souvent pour le célébrant est l'entretien d'une concubine[39], et certaines sources prônent l'abstinence le jour de la communion même pour les laïcs[40]. Cette exigence de pureté nous rapproche d'un phénomène bien connu pour le cas de la confession grâce à K. Holl[41] : le pouvoir de remettre les péchés ne s'obtient pas par la simple délégation des pouvoirs sacramentels de l'évêque au prêtre, mais par l'accumulation de mérites personnels, en particulier ascétiques, qui donnent en quelque sorte au confesseur une créance sur Dieu par laquelle il peut annuler le débit du pécheur qui se confie à lui[42]. Un récit suggère même qu'à une synaxe ce pourrait bien être non pas le célébrant à l'autel, mais un des assistants à la sainteté supérieure qui consacre réellement l'Eucharistie[43]. Une telle idée entretient logiquement un

37. W. E. CRUM - A. EHRHARD, *Das Papyruskodex saec. VI-VII der Phillipsbibliothek in Cheltenham*, Strasbourg 1915 (ci-après : CRUM-EHRHARD), p. 89. On notera que pour Radbert, le pécheur communiant « ne mange certes pas la chair et le sang avec profit pour lui, mais le jugement, même s'il semble recevoir le sacrement de l'autel avec les autres » (chap. VI, éd. Paulus p. 35) ; saint Bonaventure encore pensait que l'Eucharistie cessait d'être l'Eucharistie lorsqu'une souris s'introduisait dans la réserve eucharistique et mangeait les hosties consacrées : le miracle permanent lui paraissait nécessaire.

38. Voir G. DAGRON, « Remarques sur le statut des clercs », *JÖB* 44, 1994, p. 33-48 ; la *Vie d'Epiphane* est la source la plus claire — PG 41, col. 72-73. Dans le récit Garitte 18, p. 414, un clerc qui a forniqué est frappé de lèpre parce qu'il approche de l'autel. La *Plérophorie* 41, PO 8, p. 92, met en scène un diacre qui vient faire son tour de garde au Golgotha après avoir couché avec sa femme : il est expulsé miraculeusement. Le simple désir sexuel suffit à empêcher la descente de l'Esprit, comme le prouve le cas du diacre qui lorgnait une jolie femme tout en ventilant les saints dons (*Vita Basilii*, éd. Combefis chap. 38-39). La *Quaestio* 2 *extra ordinem* d'Anastase (Richard 39), PG 89, col. 752, explique que les pollutions nocturnes sont sans conséquences pour les laïcs — et donc, tacitement, qu'elles rendent les clercs impurs. Dans le récit Garitte 19, p. 416, un archidiacre frappé d'interdit pour collaboration avec les musulmans expire dès qu'il ose poser la main sur l'autel.

39. Voir plus haut.

40. CRUM-EHRHARD p. 103. La *Quaestio* 115 d'Anastase (Richard 67) interdit en théorie les relations sexuelles le jour de la communion, tout en la tolérant en pratique en raison des difficultés du temps — l'occupation musulmane (PG 89, col. 768). Le canon 97 du concile in Trullo interdit les relations sexuelles à l'église même pour les couples mariés. Pour ces problèmes d'impureté rituelle, voir R. TAFT, « Women at Church in Byzantium : Where, when — and Why », *DOP* 52, 1998, p. 27-84, en part. p. 74 s.

41. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898.

42. Anastase le Sinaïte dans ses *Quaestiones* invoque l'histoire du moine qui, pour avoir reçu l'offrande d'un laïc, se voit en rêve contraint de défricher un champ d'épines qui représente les péchés de ce dernier : le moine renonce sagement et restitue l'offrande (M. RICHARD, « Les véritables ... », p. 45).

43. *Pratum* 96, col. 2956 : la *prosphora* est « comptée » (*logizetai*) au titre du moine relégué au bas bout de l'église, à l'Ouest, qui marmonne doucement les paroles de la liturgie pendant la synaxe. Dans la *Vie de Timothée de Kakushta*, PO 48, 2000, p. 499-501, le saint célèbre avec deux autres ermites la synaxe à tour de rôle au Sinaï, mais c'est par les prières de Timothée que celles des deux autres sont agréées.

doute latent sur la validité de l'Eucharistie célébrée par des clercs sinon grands pécheurs, du moins d'une médiocrité toute humaine[44] : les histoires édifiantes ne font que maximaliser ce doute pour mieux l'apaiser. Par contraste, les fidèles sont soucieux de recevoir la communion des mains d'une personne au-dessus de tout soupçon, de préférence un saint[45]. On notera que cette conception de la consécration contredit logiquement celle du récit de Choziba, où les paroles sans intention suffisaient à consacrer : l'Orient explore des possibilités variées sans s'y arrêter.

On pourrait s'attendre à ce que cette haute exigence de sainteté conduise à une multiplication des récits de sacrilège, mais ce n'est pas le cas, peut-être simplement parce que domine l'idée implicite que s'il y a indignité, il n'y a pas de sacrement, et donc pas de possibilité de sacrilège[46]. Les récits édifiants sur le sacrilège sont peu nombreux ; celui du païen entré par erreur dans la réserve eucharistique du Cosmidion de Constantinople, qui doit se convertir pour ne pas être massacré sur place comme sacrilège, ressemble à une exagération archaïsante pour souligner la sainteté de l'Eucharistie[47]. La *Vie de Pisentios* met en scène deux profanations de la liturgie eucharistique[48], et les *Miracles de Cyr et Jean* montrent la punition d'un inconscient qui renifle en recevant l'Eucharistie[49] : comme le rappelle un récit édifiant, la communion indigne équivaut à un déicide[50]. Une lettre de Maxime le Confesseur sur le baptême forcé des Juifs en 632 évoque plus concrètement le risque de la profanation des sacrements par ces faux convertis, et c'est évidemment l'Eucharistie qui est visée en premier lieu[51]. Mais ce risque ne semble guère pris au sérieux par les auteurs de récits édifiants ; le seul cas où un Juif s'empare de l'Eucharistie constitue une réplique positive de tous les récits occidentaux où le Juif

44. On se reportera à CRUM-EHRHARD p. 92-93 qui blâme les clercs qui multiplient les messes par esprit de lucre, pour encaisser les rémunérations des fidèles, et à la *Quaestio* 14 d'Anastase (Richard 58), PG 89, col. 464, qui conseille de donner aux pauvres et non aux églises.

45. *Plérophorie* 20, PO 8, p. 40 ; *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, *loc. cit.* ; lettres de Sévère, *loc. cit.* Dans la *Vie de Timothée de Kakushta*, *op. cit.*, p. 511-513, Dieu transporte miraculeusement le saint reclus sur une nuée pour exaucer le vœu d'un autre ermite de recevoir la communion de ses mains. Dans la *Vie d'Eutychios*, éd. Laga p. 70, la volonté des fidèles de recevoir la communion exclusivement des mains du saint fait durer la liturgie trois heures de plus.

46. Tout se passe comme si le vrai sacrilège ne pouvait exister que dans le sanctuaire (*bèma*) pendant la consécration, lors de la descente de l'Esprit et en présence des anges qui participent à la liturgie : un sacrilège sur l'hostie hors de ces limites de temps et de lieu semble peu crédible. Un croyant peut même jeter au feu l'hostie par respect, parce qu'une petite fille possédée vient de la recracher et qu'on ne sait plus qu'en faire : *Vie d'Eutychios*, éd. Laga p. 47.

47. *Miracles de Côme et Damien*, éd. Deubner, mir. 10, p. 118-119.

48. Voir plus haut.

49. *Miracles de Cyr et Jean* 31, éd. Marcos p. 306 ; on notera aussi le païen Agapios — mir. 32, éd. Marcos p. 311 — visiblement puni de mort pour avoir communié sans en avoir le droit.

50. Nau 601, *Les sentences* ..., p. 136, qui promet aux communiants indignes le châtiment réservé aux Juifs qui ont crucifié le Christ. Un récit dit qu'il faut recevoir l'Eucharistie comme un condamné, alors qu'Anastase dans sa *Quaestio* 135 (Richard 91), PG 89, col. 738-739, conseille cette attitude pour toute la vie.

51. Lettre, éd. R. Devreesse, *Revue des sciences religieuses* 17, 1937, p. 25-35. Notons que le récit 49 d'Anastase le Sinaïte sur le prêtre sorcier de Chypre fait dire à ses accusateurs qu'il a reçu la communion avec « des lèvres juives », c'est-à-dire en incroyant : *OC* 3, 1903, p. 69. Voir la *Vie d'André Salos*, éd. Rydén p. 240, où un impie assiste à la liturgie « en Juif » pour les mêmes raisons.

réitère la passion du Christ par celle de l'hostie, puisque le Juif commet ce larcin par esprit de foi (il est tenté de se convertir, et cherche une preuve pour surmonter ses hésitations) et se contente d'observer le caractère miraculeux de l'hostie sans tenter de lui faire violence : son rôle est donc positif, et on aimerait disposer d'une date précise pour ce récit copte ; on peut néanmoins affirmer qu'il relève encore du monde de l'Antiquité tardive et date donc au plus tard du VIIe ou du VIIIe siècle[52]. Bien que ce récit soit sans doute la source lointaine des fameux récits équivalents en Occident, comme le miracle des Billettes, c'est la différence qui frappe le lecteur : le judaïsme n'est pas présenté comme une menace sournoise de tous les instants. Le sacrilège hérétique du mari sévérien qui arrache de la gorge de sa femme l'hostie chalcédonienne pour la jeter à terre est bien pire[53].

Un autre problème hante les sources : l'Eucharistie est-elle indispensable à tous les chrétiens? Si oui, à quelle fréquence? Si non, quelle catégorie peut être exemptée? Apparemment, la réponse est simple : l'Eucharistie est indispensable au chrétien, et le moine Syméon le Montagnard visitant des districts reculés est si épouvanté de voir qu'il n'y a pas de prêtre et donc pas d'Eucharistie qu'il craint d'avoir affaire à des Juifs[54]. Les canons rappellent l'obligation d'assistance à la messe, sinon de communion[55]. Mais sans vouloir aborder le difficile problème de la fréquence réelle de la communion (et non de l'assistance à la liturgie) chez les laïcs[56], il est clair que les ermites (au sens fort) constituent la catégorie qui prétend à la dispense de synaxe, et qui l'obtient dans une certaine mesure[57] : Anastase le Sinaïte a beau exalter les bienfaits miraculeux de l'Eucharistie pour les laïcs, il reconnaît dans ses *Quaestiones* que l'ascète n'a pas besoin d'aller à la messe, puisque Dieu est en lui[58]. De fait, l'érémitisme radical de plusieurs récits édifiants ne peut se concevoir sans dispense de liturgie : les ascètes comme les *boskoi*, qui se donnent pour règle de vivre nus ou quasi nus

52. *Miracles coptes de saint Théodore stratélate*, éd. Balestri-Hyvernat, CSCO 44, 1907, p. 119-121. Même opinion positive dans un recueil copte : l'Eucharistie purifie complètement celui qui la reçoit, quelle que soit son indignité (A. VAN LANTSCHOOT, *Les questions de Théodore*, Vatican 1957, p. 212). Radbert déjà présente au contraire une version très agressive du Juif voulant s'emparer de l'Eucharistie, à qui il attribue une volonté de profanation : *op. cit.*, chap. VI, éd. Paulus p. 36-37.

53. *Pratum* 30, col. 2877.

54. Jean d'Éphèse, *Vies des saints d'Orient*, éd. Brooks, PO 17, p. 233-234.

55. Le canon 80 du concile in Trullo de 692 prévoit d'excommunier ceux qui manqueraient la liturgie trois dimanches de suite. *Pratum* chap. 161, col. 3029 : on appartient au diable dès qu'on passe trois dimanches sans communier.

56. On notera l'embarras d'Anastase le Sinaïte dans sa *Quaestio extra ordinem* 3, PG 89, col. 753, qui renonce à recommander une fréquence normale de communion pour tous et esquive en rappelant que cela dépend des personnes — en clair, il ne sait où tracer la ligne entre le souhaitable, la participation la plus fréquente possible de tous au sacrement, et l'interdit, la communion indigne qui vaut sacrilège et déicide.

57. Les canons syriaques attribués à Ephrem en dispensent les moines : A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient* II, Louvain 1960, p. 311.

58. *Quaestio* 2 (Richard 6), PG 89, col. 344-345. Il est vrai qu'Anastase, soucieux de resserrer les rangs des chrétiens face à l'Islam, n'avait pas intérêt à insister sur ce point litigieux ; son attachement au Sinaï lui impose de légitimer la pratique des ascètes. Léontios de Néapolis a résolu avec habileté le cas délicat de Syméon Salos qui ne pouvait aller à la liturgie sans renoncer à feindre la folie (voir V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995, p. 194-195).

au milieu de la nature sauvage, sans jamais croiser d'autres humains, ne peuvent aller à la liturgie sans enfreindre leur propre ascèse, leur *politeia* ; l'ascète ne renoue avec la communion qu'au moment de sa mort, où il sort de son incognito[59]. C'est encore Anastase le Sinaïte qui met en scène le moine chargé de la réserve eucharistique, inquiet de constater qu'il lui manque régulièrement un certain nombre d'hosties : trois ascètes lui apparaissent en vision pour s'excuser de lui avoir causé ce tracas, et lui expliquent que ce sont eux qui prélèvent ainsi leur communion, de façon invisible[60]. Le miracle réconcilie ici les exigences contradictoires des sacrements et de l'ascèse, mais d'une façon trop parfaite pour être honnête. On a déjà noté que Théodoret de Cyr insistait sur l'assistance des ascètes à la messe justement pour combattre une pratique à coup sûr différente[61]. Dans l'*Histoire lausiaque* de Palladios revient plusieurs fois le thème de l'ascète égaré par Satan au point de croire, dans son orgueil, qu'il peut se passer de communion[62], et inversement, c'est Palladios qui rapporte le premier l'histoire de l'ange qui porte la communion dominicale à l'ascète, même à la synaxe d'une laure[63]. Bref, tout un pan des histoires édifiantes veut asservir l'ascète à l'Eucharistie, de peur d'introduire dans le peuple chrétien une division ontologique entre les dignes et les moins dignes, entre les médiocres et les excellents, alors que tout le discours hagiographique tend à placer le saint dans un statut exceptionnel où les sacrements paraissent inutiles pour celui qui est déjà parfait.

L'Eucharistie est-elle distinguée de, ou au contraire assimilée à d'autres vecteurs du surnaturel, comme les reliques, les images et les diverses eulogies des saints? D'un point de vue strictement statistique, oui : l'écrasante majorité des miracles (en particulier de guérison) est due aux autres vecteurs du surnaturel, ce qui confirme le statut de l'Eucharistie comme propre de la normalité du chrétien ordinaire — un sacrement indispensable au salut dans l'autre monde, mais incapable de produire le

59. *Récit* 12, *OC* 2, 1902, p. 67. On retrouve ce motif dans la *Vie de Théoctiste de Lesbos*, toute imprégnée de modèles de la haute époque : *Mélanges J. Bidez*, Paris 1933, p. 255-256. Un ascète du Sinaï obtient d'être transporté miraculeusement à l'Anastasis de Jérusalem le temps de la communion pour la recevoir des mains du patriarche ; il revient aussitôt au Sinaï et meurt trois jours après comme le patriarche (réconciliation miraculeuse du charisme et de l'institution autour de la communion), *Pratum* chap. 127, col. 2998-2999. Un récit copte propose une solution originale : un ange vient chaque dimanche faire la synaxe avec un ermite — E. AMÉLINEAU, *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 6, 1885, p. 179.

60. *Récit* 30, *OC* 2, 1902, p. 77-78. Ce récit peut surprendre, mais il faut bien voir que pour Anastase l'ascète accompli se reconnaît à sa capacité à se rendre invisible, à sortir de la géographie humaine tellement il se situe déjà du côté des anges ; dans un autre récit, c'est tout son ermitage qu'un ascète fait disparaître aux regards indiscrets (*Récits* 22, 25 et 26, *OC* 2, 1902, p. 73, 75 et 75-76). Récit parallèle dans le *Pratum*, édité seulement en traduction latine : au monastère de Raïthou, pendant la messe, un seul moine voit deux anachorètes nus qui viennent communier sans être vus des autres moines, puis repartent en marchant sur les flots de la Mer Rouge — chap. 122, col. 2983-2986.

61. P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977, p. 231-232. *Pratum* chap. 85, col. 2944 : un ascète vient communier chaque dimanche ; 17, col. 2865 : un autre communie trois fois par semaine (mais le texte le présente comme une exception).

62. Chap. 25-26-27, éd. Bartelink p. 134-142, deux moines qu'on doit mettre aux fers pour les guérir de la « folie » de vouloir se passer de la communion ; le mépris de l'Eucharistie est la chute par excellence.

63. Chap. 18, éd. Bartelink p. 92.

salut ici-bas. Pourtant, un tout petit nombre de récits mettent en scène l'Eucharistie comme vecteur du miracle ou adjuvant du miracle ; l'*Histoire lausiaque* lui attribue déjà une fonction de protection contre la magie[64], mais c'est en quelque sorte un miracle négatif, invisible, loin du côté spectaculaire des guérisons et miracles de subsistance ou d'assistance qui foisonnent dans l'hagiographie. Un récit d'Anastase le Sinaïte attribue un miracle de guérison d'un possédé à une parcelle eucharistique, mais c'est la parcelle devenue miraculeusement chair sanglante qu'il a utilisée : c'est donc plutôt une relique équivalente à la parcelle de la Vraie Croix qui guérit un autre possédé dans un récit suivant[65]. Mais dans un autre récit encore inédit, l'évêque d'Amathonte utilise l'Eucharistie pour exorciser les démons qui infestent une localité[66]. Un thaumaturge comme Théodore de Sykéôn célèbre d'abord la messe lorsqu'il est appelé pour exorciser, et plusieurs de ses miracles interviennent pendant la synaxe[67]. La *Vie d'Eutychios* met en scène deux miracles de guérison où l'Eucharistie joue un rôle[68]. Ces deux derniers cas, avec le récit du diacre égaré en terre barbare, font apparaître une des dimensions potentielles de l'Eucharistie : nourriture miraculeuse réservée aux enfants de Dieu, qui assure leur survie, dans la droite ligne de la multiplication des pains par Jésus et de la manne des Hébreux dans le désert ; les enfants guéris par Eutychios ont besoin de l'Eucharistie pour s'ouvrir à une nourriture plus normale, mais encore sacralisée — du pain bénit. De même, ce sont les enfants muets et bègues que guérit Théodore de Sykéôn par l'Eucharistie : celle-ci « ouvre » littéralement leur bouche à la parole ou à la nourriture normale. On notera également la nourriture céleste de Syméon Stylite le Jeune, qui lui est apportée

64. Chap. 17, 9, éd. Bartelink p. 74 : Macaire explique à une femme qu'un magicien a pu la changer en jument parce qu'elle était restée cinq semaines sans communier ; l'ermite lui conseille donc la communion fréquente (même idée dans la *Vie d'Euthyme*, éd. Schwarz p. 79). C'est sans doute l'origine du thème qu'Anastase le Sinaïte adapte dans ses *Récits*, en faisant de l'Eucharistie la terreur des démons : *Récit* 50, *OC* 3, 1903, p. 70, la communion quotidienne préserve de tout maléfice, de l'aveu même d'un sorcier ; voir aussi *Récits* 48 et 53, *OC* 3, 1903, p. 68-69 et p. 78-79 ; dans le *Récit* C2 encore inédit, une femme met le démon en fuite grâce à une hostie. Anastase confirme ailleurs que des gens prennent l'Eucharistie comme talisman (πρὸς φυλακτήριον λαμβάνοντες) : *Quaestio* 100 bis (Richard 45), éd. Richard p. 45 (le passage manque dans la Patrologie) ; c'est à ce titre que Marthe demande à son fils Syméon de communier de ses mains en prévision d'un séisme, πρὸς φυλακτήριον : *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, chap. 105, éd. Van den Ven p. 85.

65. *Récits* 43 et 45, *OC* 3, 1903, p. 63-64 et p. 65-66. Dans le *Récit* 56, *OC* 3, 1903, p. 83, un homme finit par guérir d'une tumeur au front en la frottant du saint sang (!) à chaque communion.

66. *Récit* C 18 : τοῦτο τὸ ἅγιον σῶμα Χριστοῦ παραγγέλλει ὑμῖν.

67. *Vie de Théodore de Sykéôn*, éd. Festugière, liturgie préalable p. 86 et p. 91, guérison d'un enfant muet à la communion p. 51, autre guérison d'un bègue p. 56, enfant guéri à l'autel p. 89. La sacralité de la communion est soulignée par le miracle du prisonnier dont les chaînes tombent le temps de recevoir la communion (*ibid.*, p. 101), et dans l'interdiction par Théodore du bain après la communion (*ibid.*, p. 109) ; toute la ville de Germia communie des mains du saint (*ibid.*, p. 145).

68. Mais quel rôle ? Comme il s'agit d'enfants qui ne s'alimentent pas et comme le miracle consiste à leur faire absorber du pain bénit à côté de l'Eucharistie comme vraie nourriture, on ne sait quel est le rôle exact de la communion dans la thaumaturgie (*Vie d'Eutychios*, éd. Laga, p. 44-45). Il en va de même avec le miracle suivant où une fillette possédée est guérie du jour où elle peut avaler la communion (*Vie d'Eutychios*, éd. Laga, p. 47-48) : l'Eucharistie est-elle le moyen de la guérison, ou le signe que la guérison est accomplie ?

par un ange à la façon de l'Eucharistie[69]. Enfin, certains vont jusqu'à communier trois fois par jour par « plaisir » spirituel, selon une déviation attestée dans l'Occident moderne[70]. Il y a donc un rôle de l'Eucharistie, et surtout de la liturgie eucharistique, mais il reste mineur. Ce bref inventaire fait surtout apparaître une disparité étonnante des sources : certaines comme les *Récits* d'Anastase le Sinaïte ou la *Vie de Théodore de Sykéôn* sont indubitablement fascinées par l'Eucharistie, beaucoup d'autres ignorent complètement le problème[71].

Enfin, si l'on dresse une liste chronologique des sources intéressées par l'Eucharistie, on constate que leur nombre s'accroît nettement au VIIe siècle ; de plus, les problèmes eucharistiques qu'on aborde au VIIe s. sont moins l'exception des ascètes ou le conflit entre monophysites et chalcédoniens, et bien davantage la validité et la nature de la communion des laïcs, de l'Eucharistie du quotidien normal, si l'on ose dire, et la problématique implicite tend à faire de l'Eucharistie le signe distinctif du christianisme : à l'aube de l'iconoclasme qui définira justement l'Eucharistie comme vecteur unique de la présence du Christ ici-bas, on constate une conscience accrue (« awareness » serait le mot juste) de l'Eucharistie comme constituant essentiel de l'identité chrétienne[72].

69. *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, chap. 256, éd. Van den Ven p. 222. Déjà dans l'*Histoire Philothée* de Théodoret, après ses 40 jours de jeûne du Carême, on donne d'abord à Syméon Stylite défaillant l'Eucharistie. Nil de Rossano ne vit pendant le Carême que du pain bénit à la messe dominicale — chap. 17, éd. Giovannelli p. 64. Voir *Pratum* chap. 100, col. 2960 : pendant un voyage du Jourdain au Sinaï puis à Saint Ménas, un ascète ne mange pas pendant chacune des deux grandes étapes et ne prend de nourriture à l'arrivée qu'après avoir communié (précaution inverse plus tard à Byzance avec le *diaklysma*, légère collation *après* la communion pour rouvrir en quelque sorte le corps à l'alimentation normale). Au début du Ve s., une lettre de l'évêque Rabbula condamne des moines syriens qui ne se nourrissaient que de l'Eucharistie, mais dans des quantités qui en faisaient une véritable alimentation : *Lettre à Gamallinos*, voir F. GRAFFIN, *s. v.* « Rabboula », *DS* 13, Paris 1988, col. 13, avec les références à d'anciennes éditions hélas introuvables.

70. ANASTASE, *Quaestiones*, éd. Richard, « Les véritables ... », p. 45.

71. Dans les sources des VIe et VIIe s., plusieurs recueils de miracles — Côme et Damien, Artémios, Démétrios — et la grande majorité des récits édifiants.

72. Cette présence souterraine de l'Eucharistie dans les préoccupations d'avant l'iconoclasme est bien connue des liturgistes, surtout à cause du commentaire de la liturgie par Germanos, mais ses conséquences s'étendent jusque dans les représentations artistiques ; voir Ch. BARBER, « The Koimèsis Church, Nicaea », *JÖB* 41, 1991, p. 43-60 — on notera que le glissement vers une conception réaliste de l'Eucharistie que l'auteur relève à la suite de J. Pelikan correspond bien aux données de la littérature édifiante.

LES RELIQUES DE SAINT MAMMÈS AU TRÉSOR DE LA CATHÉDRALE DE LANGRES[1]

par Jannic DURAND

Summary : The Cathedral of Langres possessed, before the French Revolution, several relics of St Mamas of Cappadocia. At least three of them originated in Constantinople or were so reputed: a neck bone that was deposited at the Cathedral before the beginning of the 9th century, an arm bone brought in the 11th century, and the head, carried away from Constantinople after 1204. The documents related to the first two relics (which no longer exist) and the examination of the third add to our knowledge of the transfers of relics between East and West in the Middle Ages.

On sait peu de choses sur saint Mamas ou Mammès, un berger de Cappadoce qui aurait été martyrisé à Césarée au IIIe siècle et serait mort éventré d'un coup de trident. De fait, comme l'ont reconnu les Bollandistes dès 1737, l'histoire de « l'illustre martyr », l'un des saints les plus populaires de l'Orient byzantin et de l'Occident latin, demeure « parfaitement obscure et incertaine »[2]. Elle remonte pourtant au milieu du IVe siècle et repose sur l'autorité conjointe de Basile de Césarée et de Grégoire de Nazianze qui, l'un et l'autre, exaltèrent le souvenir de l'humble pasteur en se contentant simplement de louer, sans guère livrer d'autres détails, sa pauvreté et sa piété. Le premier lui dédia un panégyrique[3] qu'il prononça dans la basilique élevée près de

1. Nous voudrions remercier tous ceux qui nous ont aidés dans cette étude : le R. P. Sommier, archiprêtre de la cathédrale de Langres, M. Georges Viard, président de la Société archéologique et historique de Langres, M. Michel Caille, conservateur en chef des Monuments historiques, M. Stéphane Pennec, du LP3 de Semur-en-Auxois qui a assuré le démontage complet du buste-reliquaire de saint Mammès, Mme Marie-Adélaïde Nielen, conservateur du Service sigillographique aux Archives nationales, M. François Petrazoller, directeur des Archives départementales de la Haute-Marne, et son prédécesseur, M. Lionel Gallois, Mme Michèle Leedham-Vallat, conservateur de la Bibliothèque municipale de Langres, Mlle Sophie Serra, attachée de conservation au Musée de Langres, le R. P. Jacques Epaulard (†), curé de Saint-Jean-Baptiste de Sceaux, Mmes Cécile Dupont-Logier, directeur, Geneviève de Lagardère et Marianne de Meyembourg, conservateurs, au musée de l'Île-de-France à Sceaux, ainsi que, pour leurs conseils amicaux, MM. Daniel Alcouffe, Jean-Claude Cheynet, Thierry Crépin-Leblond, Mme Anne Dion, MM. Maximilien Durand, Bernard Flusin, Pierre Gasnault, Mmes Dorota Giovannoni, Elisabeth Lalou, Cécile Morrisson, M. Nicolas Petit et Mme Catherine Piganiol.

2. AASS, III, 17 août, p. 423-446. *De sancto Mamante vel Mammete martyre, Caesareae in Cappadocia, commentarius praevius.* 1. *Illustrissimi martyris gesta prorsus obscura et incerta.*

3. *Hom. in sanctum mart. Mamantem*, PG 31, col. 589-600 (*BHG* 1020 : *Laudatio a Basilio*).

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 181-200.

son tombeau, à Césarée, où affluaient de nombreux pèlerins[4]. Le second, évoquant à son tour le saint dans une de ses homélies[5], aurait en outre, d'après Sozomène, fait allusion dans son *Contre Julien* aux épisodes miraculeux qui auraient entouré la construction de l'église du martyr à Césarée, entreprise dans leur jeunesse par Julien, le futur empereur apostat, et son frère Gallus[6].

La glorification d'un saint vénéré de leur patrie par deux Pères de l'Église cappadociens explique sans peine la propagation rapide et universelle du culte. Dès le v[e] siècle, un sanctuaire impérial lui est consacré sur le Bosphore, aux portes de Constantinople, près du palais de Saint-Mamas[7], et c'est au VI[e] siècle, sous le règne de Justinien ou celui de Maurice, qu'aurait été fondé, dans la région sud-ouest de la ville, non loin du Stoudios, le monastère qui devait durant des siècles honorer sa mémoire[8]. À Chypre, en Crète et en Grèce[9], à Jérusalem[10], voire en Égypte[11], les traces du culte semblent elles aussi anciennes. Parallèlement, dès les IV[e]-V[e] siècles, plusieurs passions, qui précèdent la version quasi définitive donnée par Syméon Métaphraste à la fin du X[e], entreprennent de doter le martyr d'une enfance et d'une famille, multiplient ses prodiges, lui font apprivoiser, entre autres animaux sauvages, un lion, et le voient subir toutes sortes de supplices avant le coup de trident fatal[12]. Pour l'Occident, les premiers témoignages d'un culte remontent au moins au VI[e] siècle. Si, à Rome, l'existence d'une église dédiée au saint sous le pontificat de Grégoire le Grand reste contestée[13], en Gaule, la *Vie de sainte Radegonde*, femme du roi Clotaire I[er], rapporte que la reine, touchée par l'histoire du berger de Cappadoce, aurait réussi à obtenir du patriarche de Jérusalem un doigt de sa main[14]. Et, de même

4. Sur le martyrium-basilique de saint Mamas à Césarée, voir P. MARAVAL, *Répertoire des lieux saints*, préface de G. Dagron, Paris 1985, p. 371.

5. *Hom. in Novam dominicam et in Mamantem*, PG 36, col. 608-622 (*BHG* 1021).

6. *Contra Julianum*, éd. trad. J. Bernardi, SC 309, Paris 1983, p. 119 ; SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, V, 2, 12-14, éd. J. Bidez-G. Chr. Hansen, GCS 50, Berlin 1995, p. 192.

7. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I, *Le siège de Constantinople*, Paris 1969, p. 314. Pour le palais et le sanctuaire situé dans le quartier moderne de Beşiktaş, ID., *Constantinople byzantine*, Paris 1964, p. 473.

8. JANIN, *La géographie ecclésiastique* (cité n. 7), p. 314-319.

9. *Bibliotheca sanctorum*, VIII, 1966, col. 592-611 (B. Cignitti). Voir aussi les témoignages recueillis par E. VAUTHIER, *Saint Mammès, patron de la cathédrale et du diocèse de Langres*, Langres 1994, p. 24 (essai de cartographie p. 79 et 80). Voir surtout A. MARABA-CHATZENIKOLAOU, *'Ο ἅγιος Μάμας*, Collection de l'Institut français d'Athènes 57, Athènes 1953 et 1995, p. 72-84, et S. GABELIĆ, « Predstave sv. Mamanta u zidnom slikarstvu na Kipru », *Zograf* 15, 1984, p. 69-75.

10. G. GARITTE, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X[e] siècle)*, Subsidia hagiographica 30, Bruxelles 1958 : 2 septembre (voir aussi : 14 juill., 21 juin, 2 oct.).

11. S'il faut retenir l'identification proposée par W. SEIBT (« Der Heilige Mamas auf einem Koptischen Stoff des Kunsthistorischen Museums ? », *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien* 87, 1991, p. 43-49) d'un personnage à cheval sur un tissu copte de Vienne, du VIII[e]-IX[e] siècle, accompagné des lettres MA, avec saint Mamas. Celle-ci, cependant, reste douteuse, Mamas n'apparaissant pas dans la liste des saints honorés en Égypte dressée par A. PAPACONSTANTINOU, *Le culte des saints en Égypte, des Byzantins aux Abbassides*, Paris 2001.

12. *BHG* n[os] 1017z-1019q et 5191d ; *Bibliotheca sanctorum*, VIII, col. 594-602.

13. *Biblioteca sanctorum* : *ibid.*, col. 603.

14. *Vita s. Radegundis a Baudonivia*, c. 20 (*Bibliotheca hagiographica latina*, II, n[o] 7049) : « Quod Hierosolymis sua sancta quiescerent membra ». En dépit d'une possible confusion (H. DELEHAYE, *Les*

qu'en Orient, le *Synaxaire de Constantinople* et tous les calendriers liturgiques ont accueilli saint Mamas[15], en Occident, le Martyrologe hiéronymien d'abord, et la plupart des autres à sa suite, célèbrent saint Mamas ou Mammès, auquel Walafrid Strabon, au IXe siècle, dédie même une passion et l'un de ses hymnes[16].

L'histoire des reliques de saint Mammès, en revanche, reste confuse. Au IVe siècle, son tombeau se trouve à Césarée où ses restes sont encore préservés au XIe, si l'on en croit Nicétas d'Héraclée, mort après 1117, qui les signale explicitement dans ses *Commentaires* sur Grégoire de Nazianze[17]. En revanche, en 1200, Antoine de Novgorod affirme avoir vu le corps du saint au monastère de Saint-Mamas à Constantinople[18], et c'est de Constantinople et de ce même monastère, sans aucun doute, que provient le chef de saint Mammès rapporté à Langres à l'issue de la quatrième croisade. Pourtant, dès le VIe siècle, selon la *Vie de sainte Radegonde*, les reliques ou, du moins, une partie d'entre elles, sont censées avoir quitté la Cappadoce pour Jérusalem[19]. De surcroît, les auteurs des *Acta sanctorum* signalent qu'un corps du saint était également anciennement vénéré à Milan, un autre à Chypre, miraculeusement arrivé sur l'île à l'intérieur de son tombeau de marbre qui, après voir vogué sur les flots, se serait échoué près de Morphou, et que la ville de Lucques se flattait, elle aussi, d'avoir reçu le chef du berger de Cappadoce[20]. Au début du XIXe siècle encore, la piété populaire fit même réapparaître en Turquie, sous le règne des Ottomans, les restes de saint Mamas dans une ancienne église byzantine située près de Nazianze[21].

En France, à défaut de corps entier, plusieurs églises ont possédé ou possèdent encore des reliques de saint Mammès. Outre Poitiers, où le doigt du saint subsista jusqu'à la Révolution dans le monastère fondé par Radegonde[22], on relève à Sens le nom de Mamas sur une authentique du XIe siècle, conservée à la cathédrale, qui s'attachait à diverses reliques plus anciennes[23]. À l'époque des croisades, l'église du village de Saint-Mammès (Seine-et-Marne), lieu d'un pélerinage séculaire contre les maux de ventre et la rage, et le prieuré voisin de Saint-Mammès à Moret-sur-Loing

---

origines du culte des martyrs, Bruxelles 1933, p. 174-175), la mention de Jérusalem par Baudonivie rend implicitement compte d'une diffusion du culte en Orient dont Jérusalem semble n'avoir pas été écartée : cf. GARITTE (cité n. 10).

15. *Syn. CP*, 2 sept., col. 5-7 ; GARITTE (cité n. 10), p. 320 ; *Bibliotheca sanctorum*, VIII, col. 604-607.

16. *Bibliotheca sanctorum : ibid.* ; *Bibliotheca hagiographica latina,* II, nos 5192-5198, et *Novum supplementum*, Bruxelles 1986, p. 563.

17. *Bibliotheca sanctorum* : *ibid* et AASS, III, 17 août, p. 432. Le commentaire XLIV de Nicétas sur Grégoire de Nazianze est édité en latin seulement dans *Divi Gregorii Nazianzeni cognomento theologi opera omnia... cum doctissimis Nicetae Serronii commentariis...*, trad. Jacques de Billy, Paris 1569, p. 546 : « divi enim Mamantis corpus Caesarae situm est ».

18. P. RIANT, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae, Fasciculus documentorum ecclesiasticorum...*, II, Genève 1878, p. 226 : « Ad monasterium Mamantis, est corpus eiusdem ».

19. Cf. *supra*, note 14.

20. AASS, III, 17 août, p. 432-434.

21. Voir le dossier réuni dans *Archeologia* sur l'art religieux en Cappadoce (no 121, nov. 1987, p. 60), et VAUTHIER (cité n. 9), p. 16. Voir aussi, *Bibliotheca sanctorum*, VIII, col. 603.

22. AASS, III, 17 août, p. 432-433 ; J.-B.-St. TINCELIN, *Saint Mammès ou le grand martyr de Césarée, patron de la cathédrale et du diocèse de Langres*, Langres 1870, p. 135-136.

23. M. PROU, E. CHARTRAIRE, « Authentiques de reliques conservées au trésor de la cathédrale de Sens », *Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France*, LIX, 1900, p. 28.

auraient reçu d'Orient des reliques du martyr[24]. Une chapelle, construite au XII[e] siècle à Courroirie, près de Recey-sur-Ource (Côte-d'Or), en abritait quelques autres[25]. Au début du XIII[e] siècle, Adam de Sceaux en aurait déposé à Sceaux, près de Paris, où aurait alors été construite une première église, dédiée au saint[26]. À Paris même, l'église Saint-Séverin, avant la Révolution, détenait, croyait-on, un de ses ossements, exposé dans la chapelle Saint-Mammès où siégeait une confrérie fondée avant 1413[27], tandis qu'une épaule entière du martyr se trouvait chez les Bernardines de Pantemont, installées en 1671 rue de Grenelle, qui la vénéraient auparavant dans leur abbaye du même nom près de Beauvais, fondée en 1217[28]. Avant 1544, les moniales de Chelles avaient pour leur part mis la main, on ne sait quand ni comment, sur un fragment de son vêtement[29]. On peut encore ajouter à cette liste les reliques de l'église de Saint-Sulpice de Pierrefonds (Oise), perdues sous la Révolution, à l'exception d'un ossement qui avait été déposé en 1706 à Saint-Manvieu-Bocage (Calvados) où il existe encore[30].

Mais aucune église de France ne peut rivaliser, en la matière, avec la cathédrale de Langres qui fut le théâtre de trois arrivées distinctes de reliques du saint, toutes trois réputées provenir de Constantinople. Leur présence à Langres devait à son tour faire rayonner le culte du martyr dans tout l'est de la France et entraîna même le changement du vocable de la cathédrale, primitivement dédiée à saint Jean l'Évangéliste[31]. La première, un os de la nuque, aurait été rapportée aux temps mérovingiens. La deuxième, un bras, avait été directement extraite de la chapelle impériale pour être offerte à un évêque de Langres séjournant à Constantinople vers 1075. Quant à la troisième, le chef du martyr, arrachée en 1204 au couvent de Saint-Mamas de Constantinople par les chevaliers de la quatrième croisade, elle fut triomphalement reçue à Langres en 1209. C'est précisément à l'occasion de ce dernier apport, et la même année, que fut rédigé par un clerc de l'église de Langres le récit consignant

24. TINCELIN (cité n. 22), p. 161.
25. VAUTHIER (cité n. 9), p. 60.
26. TINCELIN (cité n. 22), p. 160, qui ne cite pas ses sources. Il semble, toutefois, que les témoignages assurés relatifs à un édifice consacré au saint s'attachent à une chapelle Saint-Mammès de l'église Saint-Jean-Baptiste de Sceaux et ne remontent guère au-delà du XVI[e] siècle (P. HARTMANN, *L'église Saint-Jean-Baptiste de Sceaux*, Sceaux 1989, I, p. 7-8 ; II, p. 2-3 et 6).
27. A. CORDIER, *Histoire du grand martyr S. Mammès, patron de l'Église de Langres...*, Paris 1650, p. 141 et suiv. ; TINCELIN (cité n. 22), p. 159-160 ; Ch. LALORE, « Inventaire des reliques... de l'Église cathédrale de Langres », *Revue de Champagne et de Brie*, VIII, 1880, p. 13 ; J.-B. LE MASSON, *Le calendrier des confréries de Paris...*, Paris 1875, p. 70 ; d'après J. LEBEUF (Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris, éd. H. Cocheris, I, Paris 1863, p. 398-399), la confrérie aurait été instituée par Joachim de Chantepierre, chanoine d'Auxerre, mort en 1413, au nom de saint Mamert, pris pour saint Mammès dès le milieu du XV[e] siècle. Quant à la relique, il s'agissait d'un « ossement qui n'est qu'une esquille de couleur brune », assorti d'un « écriteau en gothique qui portoit ces mots, *Os de S. Mamez* ».
28. LALORE (cité n. 27), p. 13. Sur Pantemont ou Panthemont, monastère fondé par l'évêque Philippe de Dreux : *Gallia christiana* VII, 924.
29. J.-P. LAPORTE, *Le trésor des saints de Chelles*, Chelles 1988, p. 251, n° 126.
30. TINCELIN (cité n. 22), p. 163-164. L'os (bras ou jambe) mesure 17 cm.
31. J. LAURENT, F. CLAUDON, *Abbayes et prieurés de l'ancienne France*, XII, *Province de Lyon*, III, *Diocèses de Langres et de Dijon*, p. 136 ; Ch.-Fr. ROUSSEL, Le diocèse de Langres, Langres 1875, II, p. 326-334 ; G. VIARD, B. DEGRON, F.-Ch. WU, *La cathédrale Saint-Mammès de Langres, Histoire-architecture-décor*, Langres 1994, p. 17-18 (avec bibliographie).

chacun des trois transferts successifs, le *Liber de translationibus sancti Mamantis*. Ce récit, publié dès 1605, a été abondamment repris et commenté depuis[32], tout comme la prétendue lettre à l'évêque de Langres du légat pontifical à Constantinople, Pierre de Capoue, qui aurait accompagné, en 1209, l'envoi de la dernière relique[33]. De leur côté, les inventaires du trésor de la cathédrale[34] ont aussi été très largement exploités. Passablement répétitifs, ils ne s'occupent guère que des reliquaires faits en Occident pour abriter ces reliques, tous disparus à la Révolution, mais jamais de l'aspect concret des reliques elles-mêmes, sur lesquelles on n'apprend donc rien. Pourtant, à l'intérieur de ces reliquaires, elles n'avaient pas perdu, comme nous allons le voir, toute trace de leur origine byzantine.

* * *

Histoire et légende se confondent au sujet de l'arrivée de la première relique. D'après le récit de 1209, elle aurait été rapportée par un pèlerin originaire de Gaule qui, revenant de Jérusalem et séjournant à Constantinople, aurait obtenu dans des circonstances inconnues un os du cou (*oschia colli*) du « grand martyr » dont « le

32. *Liber de translationibus S. Mamantis*, publié par Jean DU BOIS d'après un manuscrit perdu de la bibliothèque de Fleury-sur-Loire, *Floriacensis vetus bibliotheca benedictina...*, Lyon 1605, II, p. 226-239 ; cf. SURIUS, *Vitae sanctorum*, 1618, 4e et dernière éd., *Aug*., p. 176-179 ; AASS, 17 août, p. 440-446 ; P. RIANT, « Des dépouilles religieuses enlevées à Constantinople au XIIIe siècle par les Latins... », *Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France* 36, 1875, p. 102-106 ; ID., *Exuviae sacrae Constantinopolitanae, Fasciculus documentorum minorum...*, Genève 1876, I, p. 22-34 (*Canonici anonymi Lingonensis Historia translationum reliquiarum S. Mamantis*) ; ID., *Exuviae*, II (cité n. 18), p. 35-37 (*Lectiones Lingonenses in festo translationis S. Mammetis, die Xa octobris*).

33. *Petrus Capuanus, ... Roberto de Castellione episcopo et capitulo Lingonensibus, ... caput s. Mamantis de Constantinopoli ad Lingonas allaturum commendat* : la lettre, publiée par dom E. MARTÈNE (*Thesaurus*, I, p. 179), a été mise en doute par le comte RIANT, *Exuviae*, II (cité n. 18), p. 70-73, et ID., « Des dépouilles » (cité n. 32), p. 104-105. Elle est traduite, au XVIIe siècle, d'après « l'original reserré dans notre chartrier » par le chanoine Théodecte TABOUROT, *Histoire des saintes reliques et anciennetés de Langres*, Langres, Bibl. de la Société arch. et hist. de Langres, ms. 109, p. 361.

34. Sans tenir compte d'une liste des ornements liturgiques établie sous l'évêque Godefroi entre 1138 et 1162 (abbé L.-Fr. MARCEL, *Livres liturgiques manuscrits du diocèse de Langres*, Paris 1892, p. 24-25), le plus ancien, entrepris en 1513, fut achevé en 1523 et comporte un ajout de 1527 (éd. E. JOLIBOIS, « Inventaire de la chapelle des reliques de l'église cathédrale de Langres », *Bulletin archéologique* IV, 1847-1848, p. 316-327). Suivent ceux de 1575 (éd. Ch.-Fr. ROUSSEL, *Le diocèse de Langres, histoire et statistique*, Langres, 1873-1879, II, p. 329-331) ; de 1649 (éd. *La Haute-Marne, Revue champenoise*, no 26, [1856], p. 312-315) ; de 1689 (copie du précédent, Langres, Bibl. diocésaine, ms. 103, pièce 1) ; de 1709 (*Inventaire des relliques, pierreries, joyaux...*, transcrit en 1739 par le chanoine Florent MICHEL, Langres, Bibl. mun., ms. 405, *Manuale*, fol. 100-126v) ; de 1715-1716 (publié comme celui de 1709 par Ch. LALORE, « Inventaire des reliques, pierreries, joyaux précieux et argenterie de l'Eglise cathédrale de Langres », *Revue de Champagne et de Brie*, VIII, 1880, p. 10-14, 442-448, et IX, 1880, p. 126-134 ; cf. F. PINGENET, *Semaine religieuse du diocèse de Langres*, no 18, 1892, p. 276-277) ; de 1768 (H. BROCARD, « Inventaire des reliques et autres curiosités de l'église cathédrale de Langres dressé le 30 août 1768 », *Bulletin de la Société historique et archéologique de Langres* I, 1872-1879, p. 152-175). On peut y ajouter l'*État du trésor de la chapelle des reliques et de l'église Saint-Mammès, cathédrale de Langres à l'époque de la Révolution de 1793*, recueil des notes manuscrites de Cl. DAGUIN conservé à la Bibliothèque diocésaine de Langres, daté de 1867, t. XIX, compilation, pour l'essentiel, des inventaires précédents.

nom était sur toutes les lèvres »[35]. De retour dans sa patrie, parvenu sous les murs de Langres, il aurait fait halte sous un arbre pour satisfaire un besoin naturel et n'aurait pas pu ensuite récupérer la bourse à reliques qu'il avait suspendue à une branche, même avec l'aide de ses compagnons puis celle de l'évêque du lieu et de la foule accourus à son appel. Le saint, obstiné, n'aurait cédé aux prières de l'évêque et la relique ne serait tombée dans ses mains que lorsque celui-ci eût promis de placer désormais la cathédrale sous le vocable du martyr. Un beau relief du XVI[e] siècle retrace encore aujourd'hui dans la cathédrale les principaux traits de cette histoire (fig. 1)[36] et, jusqu'à la Révolution, la relique du cou fut désignée à Langres comme celle « de la dédicace »[37]. Au-delà des lieux communs habituels, le premier épisode des reliques langroises rend probablement compte d'un fait réel : l'arrivée d'une relique avant le début du IX[e] siècle. À cette date, en effet, plusieurs chartes, dont une lettre de Louis le Pieux en 814, montrent que la cathédrale est déjà placée sous le vocable de saint Mammès, « l'éminent martyr »[38]. L'événement, cependant, est sans doute postérieur au début du VII[e] siècle, puisque Grégoire de Tours, pourtant parent de plusieurs évêques de Langres, ne parle pas du saint, et que le moine Warnahaire, dans ses vaticinations sur le christianisme langrois, ne dit rien non plus de saint Mammès, alors qu'il n'hésite pas à transporter aux portes de la ville le martyre de trois autres saints cappadociens, Speusippe, Eleusippe et Méleusippe, dont les reliques étaient déjà de son temps réputées être arrivées jusqu'à Langres[39]. Mais rien, sinon la tradition, ne peut assurément rattacher à Constantinople cette première relique qui, toujours citée, n'est cependant jamais décrite dans les inventaires. Ces derniers se contentent de signaler qu'elle reposait à l'intérieur d'une petite châsse gothique d'argent doré en forme d'église, surmontée d'un crucifix et ornée de statuettes, offerte après 1453 par l'évêque Guy Bernard dont les armes apparaissaient fièrement sur le support[40]. Mais châsse et reliques disparurent sous la Révolution, et il n'est guère possible d'aller plus loin.

35. RIANT, *Exuviae*, I (cité n. 32), p. 24 : « Constantinopolim venit, ubi moram faciens, audivit de beato martyre, quomodo in ore totius populi frequentius resonabat (...) ita ut etiam megamartyr, id est magnus martyr, anthonomasice diceretur... ».

36. Cf. VIARD, DEGRON,WU (cité n. 31), p. 36 et fig. p. 37.

37. Inventaire de 1709/1715 : « On l'appelle reliquiaire de la dédicace, à cause que cette relique donna occasion de prendre saint Mammès pour deuxième patron de la cathédrale de Langres ».

38. AASS. 17 août, p. 432 ; *Gallia christiana,* IV, col. 508 : « Princeps ecclesia, primum sub S. Johannis Evangelistae, deinde sub S. Mammetis nomine Deo dicata ». Cf. TINCELIN (cité n. 22), p. 143. Pour la lettre de Louis le Pieux à Betton, évêque de Langres, du 9 sept. 814 : Th. SICKEL, *Acta regum et imperatorum Karolinorum digesta et enarrata*, *Regesten der Urkunden der Ersten Karolinger, 741-840*, II, Vienne 1867, p. 89, n° 19 : « (...) ubi habetur ecclesia sançti Mammetis eximii martyris ».

39. *Gallia christiana*, IV, col. 508-509 ; VIARD, DEGRON,WU (cité n. 31), p. 16 ; pour un envoi probable de reliques des trois saints en Gaule, voir DELEHAYE, *Origines* (cité n. 14), p. 354. Pour Warnahaire, cf. Br. BEAUJARD, *Le culte des saints en Gaule, les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VI[e] siècle*, Paris 2000, p. 224-225.

40. Les statuettes figuraient, d'un côté, saint Mammès, un donateur et saint Didier et, de l'autre, la Vierge entre saint Jean et saint Gengoulf. Cf. Inventaire de 1513 (JOLIBOIS, p. 318) : « Un beau reliquiaire d'argent doré, en façon d'une église, sur un pied, armoyé des armes de feu révérend père en Dieu monsgr M[e] Guy Bernard, ouquel est posé l'os appelé l'osche du col dudit glorieux martyr monsgr saint Mammès » ; 1575 (ROUSSEL, p. 329) : « Une relicque appellée *Oschia colli* d'argent doré » ; 1649 (*La Haute Marne*, p. 312) : « Ung reliquaire d'argent doré en forme d'église, dedans lequel est un sanctuaire appelé *Oschia colli*, et au dessus d'iceluy est un crucifix, au-dessous une Notre Dame, un saint



Fig. 1 : Langres, cathédrale Saint-Mammès, bas-relief de la première translation des reliques de saint Mammès.

C'est au XIe siècle que la seconde relique aurait été apportée à Langres. Le récit de 1209 raconte que l'évêque Renaud de Bar (1065-1085), poussé par sa dévotion, s'était rendu en Orient sur les traces du saint, mais aussi à Constantinople, où il avait traduit du grec la vie du martyr[41]. Voyageant entouré d'hommes d'armes, il avait pu intervenir dans les affaires de l'Empire et su se faire apprécier de l'Empereur et de la cour. En remerciement, il avait réussi à obtenir de l'Empereur lui même le bras de saint Mammès jusqu'alors préservé dans la chapelle impériale. Le *basileus* n'est pas identifié dans ce document et son nom varie dans les sources ultérieures, celui de Michel « Parapinace », c'est-à-dire Michel VII Doukas Parapinakès (1071-1078), revenant toutefois le plus fréquemment. Toujours d'après le récit de 1209, la relique fut elle-même l'objet d'un prodige éclatant au moment de la deuxième croisade (1147-1149), lorsque l'évêque Godefroy de la Roche, pour prendre part à l'expédition, résolut de parer aux dépenses en puisant dans le trésor de son église. En dépouillant le bras de l'or et des pierres précieuses dont il était revêtu, l'orfèvre chargé de l'opé-

Jehan, et au reste garny à l'entour d'autres images avec un priant » ; 1709/1715 (LALORE, p. 13-14 ; et PINGENET, p. 366) : « Ce reliquiaire est en forme d'église, dans lequel il y a *Oschia colli B. Mammetis*, qui est la nuque du col...Ce fut l'évêque Guy Bernard qui donna le reliquiaire en forme d'église à sa cathédrale, où il commença à siégier en 1453 (...). Sur une des faces, saint Mammès une figure agenouillée et à côté saint Didier. La Vierge, accompagnée de saint Jean l'évangéliste et de saint Gengoulph orne l'autre côté de ce précieux reliquaire » ; 1769 (BROCARD, p. 157-158) : « Ce reliquaire est en forme d'église et renferme l'os de la nuque du col de ce saint. Ce fut le premier ossement de ce martyr apporté à Langres par un gentilhomme langrois... ». Le reliquaire est encore décrit dans le manuscrit de Théodecte TABOUROT, *Histoire des saintes reliques et ancienneté de Langres*, Langres, Bibl. de la Société hist. et archéol., ms. 109, p. 458.

41. *Gallia christiana*, IV, col. 562 ; RIANT, *Exuviae*, I (cité n. 32), p. 26-28. Cette traduction ne semble pas nous être parvenue.



Fig. 2 : Sceau du chapitre de Langres au XIIIe siècle, d'après Vauthier, 1994, p. 28.

ration infligea par accident un coup de ciseau à l'os lui-même qui, aussitôt, produisit du sang[42]. Ce sang, d'abord recueilli dans un vase d'albâtre, fut à son tour préservé jusqu'à la Révolution parmi les reliques du trésor[43]. Ce dernier miracle, l'origine prestigieuse de la relique et sa nature sans doute plus flatteuse suffisent à expliquer pourquoi, sans véritablement supplanter la relique « de la dédicace », le bras fut choisi peu après par le chapitre de la cathédrale pour figurer sur son sceau. Sur les exemplaires les plus anciens conservés, datés de 1230, 1279 et 1307, le bras-reliquaire de saint Mammès, entouré de la légende *Brachium b(eat)i Mam(m)etis*, est figuré selon un type propre à l'art médiéval d'Occident (cf. fig. 2) : affectant la forme d'un bras dressé revêtu d'une manche décorée de galons et surmonté d'une main bénissante, il évoque probablement le bras-reliquaire qui avait dû remplacer, après la deuxième croisade, l'or et les pierres précieuses prélevés par l'évêque

42. *Ibid.*, p. 27 : « Dum aurum ac lapides pretiosos, quibus bracchium beati Mammantis decoratum erat, tolli faceret, contigit (...) quod instrumentum aurifabri, os nudum bracchii aliquantulum vulneravit : statimque sanguis largissimus cepit effluere, omnesque qui adherant (...) receptum sanguinem in vase alabastrino, quod adhuc penes nos est, devotissime posuerunt (...) ».

43. Le sang était abrité à l'intérieur d'un coffre placé au pied d'un grand Crucifix, situé derrière le maître-autel, qui passait pour avoir été offert par Louis le Pieux. De petites portions en avaient été prélevées : l'une d'elles se trouvait, avant 1513, dans une petite fiole de cristal que tenait une statuette d'argent doré du saint. Inventaire de 1513-1527 (Jolibois, p. 318) : « Item y a deux petites ymaiges couronnées dudit précieux martyr saint Mammès, d'argent doré, estans chacun sur ung pied, aussi d'argent doré, soustenu chacun de trois petits lyons (...), [la première tenant] ung petit vaisseau de cristal, ouquel vaisseau est du sang miraculeux (...) » ; inventaire de 1768 (Brocart, p. 165-166 et 170) : « Petite image de saint Mammès tenant une fiole où il y a de son sang miraculeux (...). La plus grande partie fut mise dans un petit coffre sous les pieds du grand Crucifix d'argent, derrière le maître-autel, sur lequel est écrit en gros caractères de ce temps : hic est de sanguine sancti Mammetis (...). Le sang de saint Mammès qui est dans le coffre du Crucifix (...) est maintenant comme du ciment ».

Godefroy[44]. Les inventaires du trésor permettent de préciser que ce bras-reliquaire, d'argent doré rehaussé de pierreries, modelait la dextre du saint. À une date inconnue, un second bras-reliquaire d'orfèvrerie, un bras gauche cette fois, avait été associé au précédent[45] : il était réputé contenir, pour sa part, un os de la jambe du martyr, un tibia ou un fémur, relique déjà citée en 1209, acquise toutefois dans des circonstances inexpliquées[46]. Mais tout cela ne prouverait en rien l'origine constantinopolitaine de la relique du bras, si nous ne disposions d'un document tout à fait extraordinaire qui vient sur ce point confirmer la tradition.

Il s'agit du procès-verbal dressé à Langres en 1726 à l'occasion du prélèvement d'un fragment du bras du martyr pour le duc du Maine, fils légitimé de Louis XIV, au profit de la chapelle Saint-Mammès de l'église Saint-Jean-Baptiste de Sceaux, sa paroisse, où les reliques du saint apportées au XIIIe siècle s'étaient apparemment perdues. D'après ce document, publié partiellement en 1928 par Auguste Coulon[47], le 26 juillet 1726, avait été « tiré du trésor de laditte église (...) un reliquaire de vermeil doré, fait en forme de bras (...), duquel (...) ouverture a esté faite par monseigneur l'évêque qui en a tiré un ossement, le dessus duquel estoit emboëté dans une autre petitte châsse aussy de vermeil doré, longue de deux poulces et demy, sur laquelle estoient ces mots grecs en deux lignes ΛΕΙΨΑΝΟΝ ΤΟΥ ΑΓΙ ΜΕΓΑΛΟΜΡ ΜΑΜΑΝΤ[48], et, au bout, une ciselure enfoncée dont l'empreinte est cy au bas jointe ». Coulon précise qu' « au bas du document, sur une bande de papier collé au parchemin », se trouvent en effet « trois empreintes en cire d'Espagne, l'une aux armes de l'évêque de Langres, l'autre aux armes du chapitre », la troisième portant, « dans un encadrement de grenetis... de 24-25 millimètres, l'image de saint Mammès : un jeune homme imberbe, de face, en buste, un manteau tombant sur les épaules, tenant de la main droite une croix devant la poitrine », avec, « de chaque côté, dans le champ, disposées verticalement, les lettres O MA / MAC (?), donnant le nom du martyr, le tout, d'un caractère nettement byzantin et offrant de grandes analogies avec certaines bulles hagiographiques publiées par M. G. Schlumberger dans sa *Sigillographie de l'empire byzantin* ». Quant à la « ciselure enfoncée », dont l'em-

44. Pour les sceaux du chapitre : L. DOUET D'ARCQ, *Archives de l'Empire. Collections de sceaux*, II, Paris 1867, n°s 7187 (1307) ; A. COULON, *Inventaire des sceaux de Champagne* (dactylographie au Service de sigillographie des Archives nationales), n° 1846 (1279, Arch. dép. Haute-Marne, Auberive 78) ; ID., *Inventaire des sceaux de Champagne* (dactylographie des Arch. dép. Haute-Marne), moulage 385 (1230, Arch. dép. Haute-Marne, 2G522). La gravure du sceau du chapitre au XIIIe siècle publiée par E. JOLIBOIS (*La Haute-Marne ancienne et moderne*..., Chaumont 1858, p. 302) que nous donnons d'après VAUTHIER (cité n. 9), p. 29, reproduit, semble-t-il, le sceau de 1230 avant détérioration.

45. Inventaire de 1513-1527 (JOLIBOIS, p. 318) : « Item y a deux reliquiaires faiz en façon de bras, l'ung dextre et l'autre senestre, et en l'ung a une portion de l'os de l'ung des bras, et en l'aultre ung os de la jambe dudit glorieux martyr » ; on les retrouve dans tous les inventaires jusqu'à la Révolution : 1575 (ROUSSEL, p. 330) ; 1649 (*La Haute-Marne*, 1886, p. 313) 1709/1715 (LALORE, p. 12-13), 1768 (BROCARD, p. 156-157).

46. RIANT, *Exuviae*, I (cité n. 32), p. 33 : « Os longum quod de tibia vel de femore esse videtur, de quo qualiter venit ad nos, sub silentio pertransivi, quia non est multum auctenticum ».

47. A. COULON, « À propos d'une relique de saint Mammès », *An. Boll.* 46, 1928, p. 78-80 ; ID., « À propos d'une relique de saint Mammès », *Bulletin de la Société historique et archéologique de Langres* IX, 1929, p. 336-339.

48. « Relique de saint Mamas mégalomartyr ».

preinte conservait le souvenir, elle pouvait, pensait Coulon, avoir été obtenue par l'orfèvre byzantin « à l'aide d'une pierre gravée appliquée fortement sur la feuille de métal ». Coulon, qui dirigeait alors le Service des sceaux aux Archives nationales, en fit exécuter un moulage, aujourd'hui encore conservé[49]. En 1942, Hans Wentzel, dans une de ses nombreuses études sur les camées médiévaux, publia une photographie de ce moulage, le considérant comme celui d'un camée et non d'une œuvre d'orfèvrerie[50]. De plus, ignorant la seconde inscription grecque publiée par Coulon, il avoua ne pouvoir trancher entre une œuvre byzantine ou une imitation occidentale.

Grâce au document publié par Coulon on pouvait enfin avoir une image relativement précise de la relique qui jusqu'au XVIIIe siècle avait donc conservé une monture byzantine. L'os lui même, une fois la monture retirée, avait été examiné par deux chirurgiens et se présentait comme la partie inférieure d'un humérus, mesurant au total cinq pouces (13,5 cm), muni, à l'une de ses extrémités, des trois éminences habituelles. On peut supposer que c'est l'autre extrémité, nécessairement tubulaire, qui était munie de la « petite châsse » ou enchâssure de vermeil doré, c'est-à-dire d'une enveloppe ou bouterolle d'argent doré, de deux pouces et demi de hauteur (6,7 cm). La partie cylindrique de cette bouterolle portait sur deux lignes l'inscription identifiant la relique. Enfin, un médaillon représentant saint Mamas en buste se trouvait « au bout » des deux lignes, ce qui signifie probablement que l'inscription se développait, autour du cylindre, de part et d'autre du médaillon. Quant à ce dernier, l'expression de « ciselure enfoncée » sous-entend un bas-relief obtenu au repoussé et non, bien sûr, une pierre gravée. Cette monture relevait à l'évidence d'une typologie bien connue. On peut citer, par exemple, la bouterolle d'argent enserrant encore aujourd'hui l'extrémité d'une phalange de saint Christophe à Saint-Marc de Venise, qui porte, de manière comparable, l'inscription Λείψανον τοῦ ἁγίου Χριστοφόρου[51], ou, parmi les reliques conservées en France, celle du doigt de saint Luc le Jeune au trésor de la cathédrale de Sens, munie d'une inscription semblable (fig. 3)[52]. Mais il s'agissait à Langres d'une version particulièrement raffinée, puisque comportant en outre une image du saint.



Fig. 3 : Sens, trésor de la cathédrale, doigt de saint Luc de Phocide, détail de la bouterolle.

49. Arch. nat. Paris, Service des sceaux, Supplément n° 4119 (D. max. : 3,2 cm).

50. H. WENTZEL, « Mittelalterliche Gemmen », dans *Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft* 8, 1941, p. 92. Il s'agit bien de la photographie du moulage de l'empreinte et non de l'original, comme le montrent l'empâtement des grénetis, peu visibles, et les traces du débord visible en bas à gauche.

51. « Relique de saint Christophe » : cf. *Il Tesoro di San Marco*, I, *Il Tesoro e il Museo*, éd. R.-H. HAHNLOSER, Florence 1971, n° 32 et pl. XXX ; A. GUILLOU, *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie*, Rome 1996, n° 94 et pl. 102.

52. Cf. le catalogue de l'exposition *Byzance, l'art byzantin dans les collections publiques françaises*, Paris, musée du Louvre, 1992, n° 250.



Fig. 4 : Sceaux, Musée de l'Ile-de-France, détail de l'empreinte de cire prise en 1726 sur la relique du bras de saint Mammès.

L'acte de 1726 avait été malheureusement publié par Coulon sans reproduction photographique. L'auteur signalait que le procès-verbal était consigné dans les registres du chapitre et qu'une expédition authentique, jointe à la relique, en avait été envoyée à Sceaux[53]. Effectivement, le texte est transcrit dans les registres du chapitre, de nos jours aux Archives départementales de la Haute-Marne[54], mais il est évidemment dépourvu de l'empreinte, jointe seulement à l'expédition destinée à Sceaux. Or cette dernière avait disparu des archives de l'église et ne trouvait pas aux Archives nationales. Mais elle a été récemment retrouvée au Musée de l'Ile-de-France à Sceaux où, après un long détour en mains privées, la pièce est entrée en 1978[55]. L'empreinte qui y est toujours attachée (fig. 4) restitue une image beaucoup plus fidèle du médaillon que la reproduction photographique de son moulage, jusqu'à présent seule accessible. Elle reflète aussi bien davantage la qualité de l'orfèvre byzantin et la sûreté de sa main. Si le saint adopte effectivement, comme l'avait suggéré Gustave Schlumberger en 1928, le type classique du martyr sur les sceaux byzantins, le visage, juvénile et finement modelé, aux joues pleines, couronné d'abondantes boucles de cheveux, relève pour sa part du courant classique de l'art constantinopolitain des Xe-XIe siècles, rappelant, par exemple, celui du saint Jean au pied de la croix sur le reliquaire de la Vraie Croix de l'ancienne collection Martin Le Roy au Louvre (fig. 5)[56].



Fig. 5 : Paris, musée du Louvre, reliquaire de la Vraie Croix, détail.

Mais l'acte original retrouvé contient une information supplémentaire qu'on ne pouvait guère soupçonner. Le rédacteur, en effet, ne s'est pas contenté de transcrire l'inscription de deux lignes qui, de part et d'autre du médaillon, identifiait la relique ; il en a, au contraire, dessiné avec soin

53. La relique est toujours conservée à Sceaux. Elle mesure 1,5 cm de hauteur. Cf. HARTMANN (cité n. 26), p. 57-60. Elle avait été prélevée à la « partie supérieure » de l'os, c'est-à-dire celle dissimulée sous la monture byzantine. Des « raclures » en furent prélevées, le 20 septembre 1726, lorsque l'archevêque de Paris vérifia à son tour la relique avant de la remettre à l'église de Sceaux. En 1847, plusieurs morceaux en furent encore détachés (HARTMANN, p. 61).

54. Arch. dép. de la Haute-Marne, Chaumont, 2 G 62*, ff. 30v-32.

55. La pièce (inv. n° 78.1.1 ; papier, 4ff. ; H. 33,5 cm ; l. 25,3) a été retrouvée par M. Pierre Gasnault qui nous l'a aimablement signalée. Ce dernier, dans une communication prochaine à la Société nationale des Antiquaires de France, retracera l'histoire récente du document et en donnera l'édition diplomatique complète.

56. Cf. le catalogue de l'exposition *Byzance* (cité n. 52), n° 237.

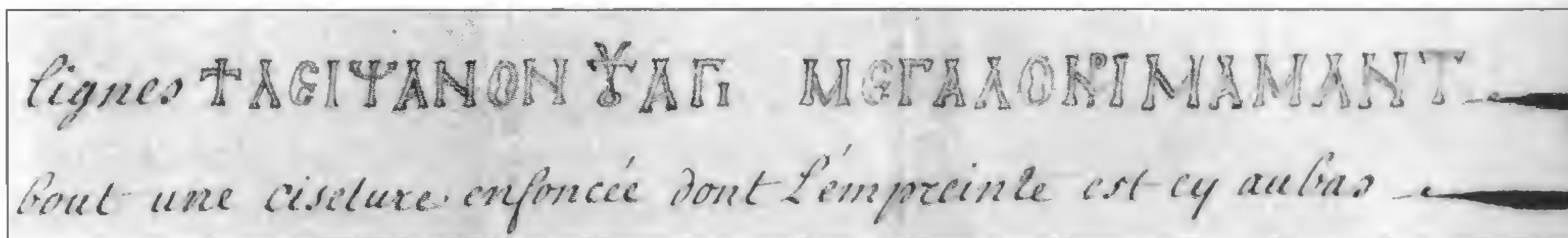


Fig. 6 : Sceaux, Musée de l'Ile-de-France, relevé de l'inscription grecque pris en 1726 sur la relique du bras de saint Mammès.

chaque lettre pour en donner, en quelque sorte, un véritable fac-similé (fig. 6). C'est ce que montre, en particulier, le relevé précis de la ligature -του- et de l'abréviation MP pour μάρτυρος. Les deux lignes, dont la première commençe par une croix, sont séparées, mesurant respectivement 5,6 et 7,2 centimètres, et les mots ἁγί(ου) et Μάμαντ(ος) sont effectivement coupés à la fin, comme ils devaient l'être sur la pièce de métal. Les lettres ont une hauteur moyenne de 5 à 6 millimètres : il est probable que c'est la taille même qu'elles pouvaient avoir sur l'objet. La graphie se distingue par son élégance et l'absence d'accentuation ; les lettres, formées de deux traits parallèles, sont pattées ; en outre, les ο et les ε sont pourvus de renflements latéraux symétriques vers l'intérieur. Ces éléments apparentent étroitement l'inscription de Langres à celle du Xe siècle qui figure, par exemple, sur l'encrier d'argent doré du calligraphe Léon au trésor de Padoue[57] et, plus encore, à la dédicace de Basile le Proèdre (963-985) qui court sur la bordure d'une patène du trésor de Venise (fig. 7)[58]. Quant à la ligature -του-, elle présente le même aspect monogrammatique un peu archaïsant que celle (το) du dessous de l'encrier de Padoue (fig. 8) et tend également à confirmer cette datation[59]. La monture d'orfèvrerie byzantine pouvait donc remonter au Xe siècle, date parfaitement compatible avec une arrivée de la relique à Langres vers 1075. Elle disparut, hélas, avec la relique, en 1793, en même temps, d'ailleurs, que le bras-reliquaire qui les renfermait.

Pour la troisième et dernière relique, obtenue à l'issue de la quatrième croisade, le récit de 1209 raconte comment, après la chute de Constantinople et le pillage de la ville, le légat pontifical et les évêques présents avaient ordonné, sous peine d'excommunication, à tous ceux qui détenaient des reliques de les remettre toutes aux mains de Garnier de Traînel, évêque de Troyes. C'est dans cet ensemble que le chef du « glorieux martyr » avait été retrouvé « entièrement dénudé, à l'exception d'un cercle d'argent qui entourait le chef et maintenait le tout en se déployant au-dessus en forme de croix, et sur lequel était écrit, d'anciennes lettres grecques qui y apparaissent encore, ΑΓΙΟϹ ΜΑΜΑϹ, ce qui veut dire saint Mamas »[60]. Un clerc de la

57. G. Grassi, « Il calamaio argenteo nel tesoro del duomo di Padova », *Arte profana e arte sacra a Bisanzio*, éd. A. Iacobini et E. Zanini (= *Milion* 3) Rome 1995, p. 653-671 ; Guillou (cité n. 51), n° 45 et pl. 24.

58. *Il Tesoro di San Marco* (cité n. 51), n° 26 et pl LXII ; Guillou (cité n. 51), n° 74 et pl. 71.

59. Reprod. dans Grassi (cité n. 57), fig. 16.

60. Riant, *Exuviae*, I (cité n. 32), p. 29 : « Nudum quidem, nisi quod circulus argenteus ipsi capiti circumductus erat, et supra in modum crucis extensus, totum comprehendebat, in quo erat scriptum antiquis literis grecis, que adhuc ibi apparent : ΑΓΙΟϹ ΜΑΜΑϹ, quod interpretatur sanctus Mamas ».



Fig. 7 : Venise, trésor de Saint-Marc, patène de Basile le Proèdre, détail de l'inscription.

croisade, Galon de Dampierre, originaire de Langres, avait réussi, après la mort de Garnier de Traînel, grâce à l'intervention du légat, Pierre de Capoue, à obtenir la relique pour sa cathédrale. Pour couper court à d'éventuels doutes, il avait d'abord sollicité l'aide de clercs grecs qui, en lisant l'inscription, l'avaient assuré qu'il s'agissait bien de la tête du martyr. Il s'était ensuite rendu au monastère de Saint-Mamas, où l'abbé et les moines avaient reconnu, pleurant et gémissant, la relique de leur saint patron. Elle leur avait été apportée avec d'autres reliques de saints, avaient-ils dit en suppliant Galon de la leur rendre, du lieu même où le martyr avait souffert sa passion, par un vieux moine averti en songe de les déposer dans leur église que reconstruisait alors un empereur du nom d'Isaac. Enfin, une apparition du saint acheva d'emporter la conviction de Galon quant à l'authenticité de la relique qui se signala, d'ailleurs, par un miracle sur le bateau du retour et deux autres encore à son arrivée à Langres[61].

Dans le plus ancien inventaire conservé du trésor, entrepris en 1513, la relique est enfermée à l'intérieur d'un buste-reliquaire d'orfèvrerie enrichi de pierreries et de perles, coiffé d'une couronne et muni d'un sceptre de cuivre doré, sur lequel avaient été accrochés, en manière d'ex-voto, plusieurs bijoux précieux, le tout reposant sur une base en cuivre doré à décor de feuillages peuplés de petits animaux, d'inspiration



Fig. 8 : Padoue, trésor de la cathédrale, encrier du calligraphe Léon, détail de l'inscription du dessous.

61. *Ibid.*, p. 29-34.



Fig. 9. Langres, Bibliothèque de la Société historique et archéologique, ms 109, Théodecte Tabourot, *Histoire des saintes reliques et anciennetés de Langres*, p. 360.

apparemment naturaliste[62]. Il pouvait donc remonter au XIIIe siècle, c'est-à-dire aux années mêmes qui avaient suivi la translation. Dès 1524, cependant, un nouveau buste-reliquaire d'argent doré, pesant au total plus de 50 kg, lui aussi couronné et muni d'un sceptre, œuvre de l'orfèvre langrois Jean Drouot, s'était substitué au précédent[63]. Le reliquaire disparut avec la Révolution, envoyé à la fonte. Jusqu'à cette date toutefois, la relique venue de Constantinople abritée à l'intérieur était toujours pourvue du cercle d'argent portant l'inscription grecque. Cette dernière, d'ailleurs, n'échappa pas aux deux célèbres bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, dom Durand et dom Martène, qui signalent, en 1717, « le chef de saint Mammet, patron de la cathédrale, sur lequel on lit ces mots grecs écrits d'une très ancienne écriture αγιος Μαμμας (*sic*) »[64]. Il en existe même un relevé du XVIIe siècle, dû au chanoine Théodecte Tabourot, dans le manuscrit de son *Histoire des saintes reliques et anciennetés de Langres*, demeuré inédit, qui montre les lettres disposées en croix (fig. 9)[65].

Mais la relique ne disparut pas avec la Révolution. Avec quelques autres, elle fut sauvée par l'orfèvre du chapitre, un certain Simon Guérineau, qui la remit, lors du rétablissement du culte au lendemain du Concordat, entre les mains du curé de la

62. JOLIBOIS (cité n.34), p. 317-318 : « Le précieux chief de Monsr. saint Mammès notre patron, couronné d'une couronne d'argent doré (...). Item audit chief a ung sceptre de cuyvre doré (...) et est assiz ledit chief sur une basse enfoncée, ladite basse en façon de fleuroichet pardessus semé de bestes, le tout de cuivre doré ».

63. *Ibid.*, p. 326 : « Ung reliquaire neuf d'argent pour mettre le chef st Mammès, fait par Jehan Drouot (...), le chef garny de sa coronne (...) et le sceptre (...) ». Le buste pesait au total 223 marc, six onces ; cf. PINGENET(cité n. 34), p. 348-350. Le reliquaire est décrit dans tous les inventaires (cités n. 34) jusqu'à la Révolution : 1575 (ROUSSEL, p. 329), 1649 (éd. *La Haute-Marne*, p. 312), 1689 (Langres, Bibl. diocésaine, ms. 103, fol. 2-3), 1709/1715 (Langres, Bibl. mun., ms 405, fol. 100-104, et LALORE, p. 10-12) et 1768 (BROCARD, p. 152-156).

64. E. MARTÈNE, U. DURAND, *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, Paris 1717, 1ère partie, p. 137-138.

65. Théodecte TABOUROT, *Histoire des saintes reliques et ancienneté de Langres*, Langres, Bibl. de la Société hist. et archéol., ms. 109, p. 360.

cathédrale, l'abbé Nicolas-Mammès Baudot, lui même ancien membre du chapitre. Le cas est très similaire, entre autres, à celui du trésor de la cathédrale de Sens où l'orfèvre Pierre-Jacques Thomas parvint à sauver au même moment plusieurs reliques promises à la destruction. Le chef de saint Mammès fit l'objet d'une reconnaissance officielle, le 1er août 1803, avant d'être placé dans un simple buste-reliquaire de bois doré puis, en 1855, enfermé dans le buste-reliquaire actuel d'argent doré offert par le cardinal Mathieu, ancien évêque de Langres (fig. 10)[66]. Le procès-



Fig. 10 : Langres, cathédrale Saint-Mammès, reliquaire du chef de saint Mammès offert en 1855.

66. *Église St Mammès de Langres. Registre de paroisse de l'église cathédrale et paroissiale St Mammès de Langres*, p. 6-7 : le procès-verbal de 1803 est retranscrit p. 47-49. Pour le buste reliquaire offert par le cardinal Mathieu, *ibid.*, p. 47 et VIARD, DECRON, WU (cité n. 31), p. 132.



Fig. 11 : Langres, cathédrale Saint-Mammès, le reliquaire de 1855 ouvert.

verbal de 1803, dont une copie est transcrite dans le *Registre de paroisse*, précise que la relique, « comme on l'a toujours vu depuis le temps de sa translation » est encore ceinte « des deux bandeaux d'argent »[67]. Et, lorsqu'on ouvre aujourd'hui le buste-reliquaire en soulevant la calotte crânienne de vermeil qui forme couvercle, on voit en effet apparaître le haut d'un crâne sur lequel se croisent encore les deux bandes d'argent qui portent l'inscription grecque (fig. 11).

Une fois la relique extraite (fig. 12), on constate qu'il s'agit de la portion supérieure d'un crâne, uniformément sciée pour former une base ovale plane, à l'exception de quelques manques dans la partie antérieure, sans doute dus à des prélèvements[68]. Directement en contact avec l'os, deux minces frettes d'argent lisse, longues d'une vingtaine de centimètres[69] se croisent à angle droit au sommet, soudées l'une sur l'autre. Leurs extrémités ont été coupées à la limite du périmètre inférieur, et ce sont donc aujourd'hui quatre languettes d'argent, longues de 2 à 3 centimètres, rapportées et rivetées, qui, recourbées vers l'intérieur de l'os, permettent d'assurer le maintien du tout. Mais ces frettes comportent encore chacune, à cet endroit, un petit trou, vestige des rivets qui, primitivement, les assujétissaient à un bandeau courant tout autour de la base, supprimé à une date inconnue, mais avant 1803[70]. Ce bandeau était probablement lui même, à l'origine, rabattu en partie vers l'intérieur pour assurer la sertissure de l'ensemble, et non pas cloué, comme cela se rencontre parfois[71]. Malgré cette modification, on reconnaît dans cette monture, parfaitement décrite en 1209, un type byzantin attesté par plusieurs autres exemples. On peut citer, en particulier, celle du crâne de saint Jacques au trésor d'Halberstadt[72], exceptionnelle par son

67. *Registre de paroisse* (cité n. 34), p. 48 (procès-verbal de 1803) : « Caput Sti Mammetis, dictae cathedralis et diocesis Lingonensis patroni, tantummodi circumdatum, sicut semper visum est a tempore translationis ipsius e Grecia [ad] Lingonas, duabus vittis argentejs in quibus scriptum est litteris graecis agios Mamas ». La présence de l'inscription grecque est mentionnée par TINCELIN (cité n. 22), p. 149 et S. MONGIRARD, « Excursion à Langres », *Annales de la Société d'histoire de Chaumont* IV, 1911-1920, p. 308.

68. L. max. : 13,5 cm ; l. max. : 12,3 ; H. max. : 7.

69. Ep. 0,04 cm pour une largeur de 1,05 à 1,1 cm. L. : 21,7 et 20 cm.

70. Il n'en est pas fait mention dans la description portée au procès-verbal de 1803 : cf. *supra*, n. 55.

71. L'os ne comporte, en effet, aucune trace de clous pouvant correspondre au cerclage inférieur.

72. Rapporté en 1205 de Constantinople. Cf. R. VON RÜCKERT, « Zur Form der Byzantinischen Reliquiare », *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst* 8,1957, p. 7-36, en part. p. 10-12 ; à propos du type, voir aussi le catalogue de l'exposition *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, éd. J. Durand et M.-P. Laffitte, Paris, musée du Louvre, p. 80.

décor luxueux, celle du crâne de saint Syméon Stylite à Buonsollazzo près de Florence[73] ou encore celle, plus modeste, du crâne de saint Akyndinos à Arbois (Jura)[74], toutes trois antérieures à la quatrième croisade. L'une des frettes, en outre, porte la trace d'un remaniement, sous la forme d'une charnière placée près du début de l'inscription dont elle masque en partie l'alpha et dissimule le omicron initial, visible seulement au revers, lorsque la monture est ôtée. L'ajout de cette charnière, mise en place, peut-être, pour permettre d'enlever plus aisément la monture et faciliter d'éventuels prélèvements, est antérieur au XVII[e] siècle puisque le omicron ainsi caché ne figure ni chez Tabourot ni chez Martène et Durand. Quant à l'inscription qui constitue le seul décor, elle a été exécutée à l'aide de ciselets et vivement imprimée sur le métal à coups de marteaux au point, d'ailleurs, d'être lisible au revers. Elle n'est pas très soignée : la taille des lettres varie de 8 à 9 mm pour Μάμας à seulement 5 ou 6 pour les autres, la forme des deux dernières lettres du mot ἅγιος est hésitante et le trait de pied du γ a été oublié. On remarque aussi l'absence d'accentuation, alors que la paléographie oriente vers une date difficilement antérieure au XII[e] siècle, comme l'indiquent, en particulier, les α à empattement asymétrique et, surtout, les μ anguleux, dotés d'une barre horizontale relativement basse à laquelle



Fig. 12 : Langres, cathédrale Saint-Mammès,
la relique du crâne extraite du reliquaire de 1855.

73. Qui porte une inscription, antérieure à 944, au nom de Basile le Proèdre. Cf. GUILLOU (cité n. 51), n° 16 et pl. 6.

74. Rapporté après 1204 à l'abbaye de Rosières (Jura). Cf. le catalogue de l'exposition *Byzance* (cité n. 52), n° 226.



Fig. 13 : Langres, cathédrale Saint-Mammès,
détail de l'inscription grecque de la relique du crâne.

s'accroche en dessous le jambage médian (fig. 13). Ce type de μ, qui apparaît, notamment, sur la croix d'Irène Doukas du trésor de Saint-Marc de Venise, vers 1133-1138[75], ne tend guère, même, à se généraliser avant la fin du siècle.

* * *

Par une patiente récollection qui s'achève au début du XIIIe siècle, la cathédrale de Langres était donc parvenue à recueillir au total quatre ossements du martyr de Cappadoce : une vertèbre, avant le IXe siècle, un morceau du bras, vers 1075, un fragment du fémur ou du tibia, à une date inconnue, antérieure à 1209, et, en 1209, une portion du crâne, auquels s'ajoutait encore du sang, obtenu par un miracle vers 1147. Trois de ces reliques étaient réputées provenir de Constantinople et les quelques éléments rassemblés ici confirment d'ailleurs, pour deux d'entre elles, la tradition. Enfin, à travers l'archéologie des reliques langroises, transparaissent à plusieurs reprises des éléments relatifs à l'histoire orientale des reliques de saint Mamas, en particulier à Constantinople.

Si les origines de la première relique, l'os du cou, restent incertaines, un fait, toutefois, nous l'avons vu, peut être tenu pour assuré : l'arrivée à Langres, avant la fin du VIIIe, d'une relique réputée de saint Mamas de Césarée. Cette date, quoique floue, mérite d'être rapprochée de celle de l'obtention par la reine Radegonde, au milieu du VIe siècle, d'un doigt du saint, sûrement venu d'Orient, indépendamment d'une provenance attribuée à Jérusalem. De même, une authentique de la cathédrale de Sens, rédigée au XIe siècle, attribue-t-elle à l'épiscopat de saint Ursicinus (IVe siècle) et à de prétendus liens avec Basile de Césarée la venue d'une relique de Mamas[76] : elle trahit à l'évidence le souvenir d'un apport très ancien qui remontait probablement, lui aussi, à une époque antérieure aux Carolingiens. L'apparition en Gaule, aux

75. GUILLOU (cité n. 51), nº 90.

76. PROU, CHARTRAIRE (cité n. 23), nº 80 : « Has reliquias de corpore sancti Manmetis manal martyris secum detellit Ursicinus aeclesiae Sennis archiepiscopus cum aliis sanctorum plurimis reliquiis et de Innocentibus sanctis ».

temps mérovingiens, de plusieurs reliques du martyr de Cappadoce constitue l'indice d'un premier mouvement de leur dispersion. Initié vraisemblablement à partir de Césarée, et lié à la diffusion du culte, il pourrait donc avoir intéressé Jérusalem, mais aussi Constantinople : outre la tradition langroise tardive relative à la provenance de l'os du cou, le *Synaxaire de Constantinople*, en effet, présente le plus ancien sanctuaire de la capitale dédié au saint, celui du Ve siècle attribué au règne de Léon Ier (457-474), extérieur à la ville et proche du palais de Saint-Mamas, comme un véritable martyrium, supposant la présence d'une relique, puisque c'est là que se déroule encore au Xe siècle, la fête la plus importante consacrée au martyr, le 2 septembre[77]. Enfin, c'est précisément au VIe siècle que remonte la fondation, *intra muros*, du monastère de Saint-Mamas, institué, peut-être, sous le règne de Justinien (527-565) et restauré sinon véritablement fondé sous celui de Maurice (582-602), par l'empereur lui-même, qui y fut inhumé, ou par sa sœur Gordia[78] : il est très possible qu'un ou plusieurs fragments du corps du martyr aient encore alors quitté Césarée pour Constantinople. Cependant, l'ampleur de cette première dispersion des reliques dut être relativement modérée, puisque, vers 530, le pèlerin Théodose mentionne encore les restes du martyr à Césarée[79] et que, selon Nicétas d'Héraclée, le corps du saint y est toujours préservé au XIe siècle[80].

La deuxième relique, l'os du bras, provient sûrement de Constantinople et même, affirment les sources langroises, du Palais impérial. Sa monture, antérieure aux années 1075, paraît devoir être datée autour du Xe siècle et il est évidemment très tentant de mettre en relation l'arrivée présumée au Palais d'une relique du martyr de Césarée à cette date avec l'essor de la famille cappadocienne des Phocas qui parvint à l'empire avec Nicéphore II, en 963, proclamé à Césarée même. Une seconde piste, cependant, compatible avec la précédente, pourrait aussi se dessiner. Le monastère de Saint-Mamas à Constantinople connaît, en effet, au Xe siècle, des changements radicaux. Au début du siècle, il relève directement de l'autorité impériale, lorsque Romain Ier Lécapène ordonne, en 922, le transfert des quelques sépultures impériales qui s'y trouvent, dont celle de Maurice, à l'église du Myrelaion, et il faut sans doute y voir le signe d'un état d'abandon relatif des bâtiments monastiques et de l'église en particulier. À la fin du siècle, en tous cas, la fondation est pour le moins moribonde, aussi bien sur le plan spirituel que matériel, et relève désormais de la responsabilité du patriarche lorsque, en 980 ou en 984, Syméon le Nouveau Théologien en devient le supérieur, restaure l'église et reconstruit les bâtiments conventuels en même temps que la vie monastique[81]. Le monastère détenait-il au début du Xe siècle

77. DELEHAYE (cité n. 14), p. 239 ; *Syn. CP*, 2 sept.

78. JANIN, *La Géographie historique* (cité n. 7), p. 314-315 ; *Byzantine Monastic Foundation Documents : A Complete Translation of the Surviving Founders'* Typica *and Testaments*, éd. trad. J. THOMAS et A. CONSTANTINIDES-HERO, Dumbarton Oaks Studies 35, Washington 2000, III, n° 32 : *Typikon of Athanasios Philanthropenos for the Monastery of St. Mamas in Constantinople*. Pour le texte grec : S. EUSTRATIADÈS, « Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Μονῆς τοῦ Ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος », *Ἑλληνικά* 1, 1928, p. 256-311.

79. « Ibi est sanctus Mammes » : GEYER, *Itinera*, p. 144 ; DELEHAYE (cité n. 14), p. 174-175.

80. « Divi enim Mamantis corpus Caesareae situm est ». Cf. *supra*, n. 16.

81. *Byzantine Monastic Foundation Documents* (cité n. 78), *ibid.*

une relique du saint qui fut détournée au profit du trésor impérial au moment où, entre 922 et 980, le monastère, ruiné, quittait la juridiction impériale pour entrer sous celle du patriarche ? Il est très remarquable, à cet égard, de constater que la relique autrefois à Langres, réputée provenir du Palais impérial, avait été pourvue d'une nouvelle monture à un moment particulièrement troublé de l'histoire du monastère qui correspond aussi à l'avènement au trône, précisément, d'une famille d'origine cappadocienne.

Enfin, pour la troisième relique, le crâne encore aujourd'hui à Langres, les faits sont plus clairs. Malgré la restauration de Syméon le Nouveau Théologien, le couvent de Saint-Mamas était de nouveau en ruine au début du XIIe siècle. Sa restauration fut entreprise à partir de 1146-1147 par Georges Kappadokès, familier de Manuel Ier et garde du trésor impérial, sans doute en raison des attaches de sa famille avec la patrie du saint. D'après le *typikon* du monastère, rédigé en 1158 et approuvé en 1164, les bâtiments monastiques étaient alors écroulés et seule l'église était encore debout, mais elle était entièrement vide et n'avait plus même de toit. À la mort de Georges Kappadokès, survenue avant 1158, son frère, Theocharistos, poursuivit son œuvre, reconstruisant, avant 1164, le réfectoire, les bains et d'autres bâtiments[82]. Dans ces conditions, le monastère, lorsque Georges Kappadokès le releva de ses ruines, ne possédait probablement plus de relique du saint. Il en conserve, cependant, en 1200, lorsqu'Antoine de Novgorod visite le couvent[83]. Incontestablement, la relique encore préservée à Langres appartient, par sa monture, à la phase de renouveau du monastère qui débute au milieu du XIIe siècle, voire même un peu plus tard, aux années 1180-1190. En effet, le récit langrois de 1209 et la prétendue lettre d'envoi du légat Pierre de Capoue enregistrent manifestement le souvenir d'une arrivée toute récente de la relique à Constantinople qu'ils situent au moment d'une reconstruction de l'église du monastère sous le règne d'Isaac II (1185-1195)[84]. Il n'est donc pas impossible que la restauration complète du monastère ait pu effectivement s'achever par la reconstruction, vers 1185-1195, de l'église elle-même, l'arrivée opportune d'une relique importante du martyr n'étant peut-être pas étrangère à l'achèvement des travaux. En même temps, si la relique venait véritablement du « lieu même où le martyr avait souffert sa passion », comme l'affirme le récit de la translation, il faudrait sans doute placer finalement à cette date le départ de Césarée du dernier fragment du corps du martyr, le plus significatif de tous, son chef, qui, aujourd'hui à Langres, incarne encore un peu de l'histoire de la Constantinople sacrée.

82. *Ibid.*
83. Cf. *supra*, n. 17.
84. Cf. *supra*, n. 31 et 32. D'après l'*Historia translationum reliquiarum S. Mamantis* (RIANT, *Exuviae*, I [cité n. 32], p. 30), Galon de Dampierre, pour s'assurer de l'authenticité de la relique, s'était rendu au monastère de Saint-Mamas « quod de novo fabricatum erat, sumptibus Hysachii imperatoris », et la relique avait été apportée de Cappadoce par un vieux moine, qui avait été averti en songe de la déposer : « in ecclesia quam de novo fabricat Hysachius imperator beato martyri ». Quant à la lettre du légat, elle rapporte les mêmes faits et ajoute que les malheureux moines de Saint-Mamas visités par Galon l'avaient supplié de rendre l'insigne relique « ad suam novam ecclesiam » (*ibid.*, II, p. 70-73).

LES MARTYRIA D'ANASARTHA

par Denis FEISSEL

Summary : The inscriptions of Anasartha, a small bishopric of Syria I, mention three churches dedicated to martyrs. The first text, which has not been published before, dates from 369, and is the oldest dated church dedication in the whole of northern Syria. Two later foundation texts - one of 426, and the other possibly also Theodosian - have been attributed, one to the Arab Queen Maouia and one to her son-in-law (SEG 39, 1569-1570). Revision of these two inscriptions, however, has provided substantial corrections to the second of these texts; it also shows that the associations with historical characters cannot be maintained. Nevertheless, the texts do illustrate the role played by local Arab tribes and their phylarchs in the christianisation of the Syrian border territories.

L'antique Anasartha[1], aujourd'hui Khanāṣīr à quelque 60 km au sud-est d'Alep, est parvenue tardivement au statut municipal. Ce n'est pas avant 529 qu'elle passa du rang de *kastron* à celui de cité, sous le nom de Théodôrias que lui conféra Justinien[2]. Avant cette date Anasartha eut néanmoins des évêques, dont le premier connu, Maras, siégea en 444 au synode d'Antioche[3]. On ne sait si l'existence d'un évêché du *kastron* d'Anasartha est bien antérieure à cette date, ou si son église a primitivement dépendu du siège de Chalcis, la cité la plus proche. Ce que nous apprennent en revanche les inscriptions d'Anasartha[4], c'est l'antiquité de ses monuments chrétiens, qui comptent parmi les plus anciens de la Syrie.

On connaissait jusqu'ici à Anasartha les dédicaces de deux martyria (publiées respectivement en 1939 et 1945) : l'un de date incertaine, dédié à des martyrs anonymes, l'autre fondé en 426 ap. J.-C. sous le vocable de Saint-Thomas. La découverte d'une nouvelle inscription (n° 1) fait à présent remonter de plus d'un demi-siècle la

1. Marc Griesheimer a bien voulu me confier pour publication le fragment découvert par lui de l'inscription n° 1 (fig. 1), ainsi que sa photographie de l'inscription n° 2 (fig. 3). Je lui dois aussi d'avoir pu signaler (aux notes 7 et 112) deux autres inscriptions découvertes par lui. Cette étude a bénéficié en outre d'utiles indications de Pierre-Louis Gatier. Que tous deux soient ici remerciés de leur concours.

2. Selon MALALAS, Bonn, p. 444 (éd. Thurn p. 372), Justinien change le nom du *kastron* dit Anasarthon en Théodôrias, du nom de l'Augousta, et lui confère le droit de cité.

3. Souscription de Μάρας Ὀνοσάρθας (*ACO* II, 1, 3, p. 69 [428], 32).

4. Les inscriptions d'Anasartha ont été publiées principalement par R. Mouterde dans : L. JALABERT et R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, II, Paris 1939, p. 161-172, n[os] 281-301 (en abrégé *IGLS* II) ; R. MOUTERDE et A. POIDEBARD, *Le limes de Chalcis*, Paris 1945, p. 193-197, n[os] 20-27 (en abrégé : MOUTERDE, *Limes de Chalcis*). Nous renvoyons également en abrégé à SHAHÎD, *Fourth Century* = I. SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington 1984.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 201-220.



Fig. 1 : Linteau des martyria de 369, extrémité gauche (n° 1 A).

date des plus anciens martyria d'Anasartha. L'intérêt de cette inscription tient pour beaucoup à son ancienneté. Elle offre aussi l'occasion de réexaminer les dédicaces déjà connues, témoins éloquents de la christianisation de tribus arabes locales, mais témoins parfois abusivement sollicités. La révision de ces deux textes (n[os] 2 et 3), qui entraîne pour le dernier des corrections substantielles, devrait fournir un fondement plus solide à l'usage que pourront en faire les historiens.

1. Les nouveaux martyria de 369

Deux fragments d'un linteau de basalte mutilé, dont l'emplacement d'origine est inconnu, ont été retrouvés, le premier par moi, en 1982, près de l'ancien poste de gendarmerie[5] (fr. B, fig. 2), le second par Marc Griesheimer (fr. A, fig. 1), qui a aussitôt reconnu l'appartenance des deux fragments au même linteau.

La dédicace court sur trois lignes, gravées en creux et non en champlevé comme les inscriptions n[os] 2 et 3. Le fragment A, brisé à droite, constitue le début des trois lignes, et se joint directement à la l. 2 du fragment B. Le début (et peut-être la fin) des lignes 1 et 2 est en retrait de quatre lettres sur la ligne 3. Le fragment B, mutilé à gauche et à droite, correspond au milieu des lignes 2 et 3, la première ligne étant là entièrement arrachée. La longueur du fragment B est de 1,52 m, sa profondeur maximum de 0,50 m, la hauteur des lettres de 8 cm. La gravure présente une particularité rare, constante dans les deux fragments, avec ses lettres bouletées, aux extrémités marquées de points profonds, un ornement qui s'étend jusqu'aux lettres rondes (omicron à quatre points). Les chiffres de la ligne 3 sont surmontés d'un trait oblique et séparés par des points.

5. Décrivant la localité actuelle, Mouterde, *Limes de Chalcis*, p. 68, écrivait : « Seul l'édifice voûté occupé par les gendarmes, au S.O. de la localité, est ancien. » C'est près du même caracol qu'avait déjà été apportée la dédicace de Silvanos, *IGLS* II, 297 : cf. n. 49.



Fig. 2 : Linteau des martyria de 369, fragment médian (n° 1 B).

Εἷς Θεọ̀[ς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ ὁ βοηθῶν (?). Ἐγένετο]
ἡ καταρχ̣ῇ τοῦ κτίσματος τῶν μαρτυρίων του̣[- - - - - -]
ἐν μηνὶ Ξαν̣[θικοῦ] τ̣οῦ · π̄ · χ̄ · ἔτους καὶ ἐτελιώθη ἐν̣ [μηνὶ - - τοῦ ... ἔτους]

Un est Dieu (et son Christ secourable ?). Le commencement de la construction des martyria (... eut lieu) au mois de Xanthikos de l'an 680 et elle fut achevée au (mois de... de l'an ...).

L'acclamation monothéiste εἷς Θεός (l. 1), à l'origine juive ou païenne aussi bien que chrétienne[6], s'est largement répandue dans l'épigraphie chrétienne de la Syrie du Nord où elle constitue, à partir de l'époque constantinienne, un indice des progrès de la christianisation[7]. Certains villages du Massif Calcaire ont fait de cette profession de foi monothéiste un incipit presque obligé, surtout à Dar Qîta où l'on en relève 13 cas pour 18 inscriptions[8]. L'acclamation peut revêtir des formes plus ou moins développées : « Un est Dieu », « Un est Dieu et son Christ », « Un est Dieu, le Christ et le Saint-Esprit », et autres variantes. Les formules attestées au IV[e] s. sont, le plus souvent, assez brèves : à Dar Qîta, εἷς Θεὸς καὶ Χριστέ, βοηθὸς γενοῦ (en 350) ou εἷς Θεὸς βοηθῶν (en 355)[9] ; à Kokanaya, autre village d'Antiochène, εἷς Θεὸς μόνος

6. Outre la monographie de E. Peterson, *Εἷς Θεός*, Göttingen 1926, voir notamment pour la Palestine et la Syrie du Sud l'inventaire raisonné de L. Di Segni, *Scripta Classica Israelica* 13, 1994, p. 94-115.

7. En Antiochène, le plus ancien εἷς Θεός, et la première inscription chrétienne de la région, est une inscription inédite d'Alia, en 326, que publiera Marc Griesheimer. La série continue avec *IGLS* II, 518 (en 341/2) ; autres exemples en 349 et 350 (cités n. 9 et 10).

8. Voir *IGLS* II, 535-552. Sur Dar Qîta, voir Trombley (cité n. 17), p. 268-270. La généralisation de la formule monothéiste a suggéré à l'auteur que ce village pouvait faire partie d'un domaine légué au patriarcat d'Antioche : « The place gives the impression of being part of an ecclesiastical estate that served as the mecca of Christianization for the surrounding countryside ».

9. Respectivement *IGLS* II, 542 et 543.

(en 349) ou εἷς Θεὸς καὶ Χριστός (en 378)[10], tandis que les acclamations trinitaires apparaissent un peu plus tard[11]. On voit que la dédicace d'Anasartha constitue, en 369, un exemple relativement précoce, mais nullement isolé, de la formule monothéiste déjà largement diffusée en Syrie du Nord. Les inscriptions contemporaines de notre dédicace présentent cependant des variantes trop diverses pour permettre une restitution assurée de la formule initiale. Le texte restitué ci-dessus est à considérer, sur ce point, *exempli gratia*.

Le formulaire chronologique (l. 2-3) a pour particularité de distinguer entre la date de « commencement de la construction » (la seule dont les chiffres soient conservés) et la date d'achèvement de l'édifice. C'est cette dernière qu'indiquent d'ordinaire les dédicaces, en utilisant différent verbes (ἐτελειώθη, συνετελειώθη, ἐτελέσθη), tandis que la date de début des travaux est rarement précisée. On en relève seulement quelques cas pour des tombeaux (la durée des travaux allant de quelques jours à quelques mois)[12], exceptionnellement pour des édifices profanes[13] ou des églises[14], les travaux pouvant alors durer plusieurs années. Les martyria d'Anasartha, commencés en 680 de l'ère séleucide au mois de Xanthikos[15] (avril 369 ap. J.-C.), ne furent probablement pas terminés cette année-là. Nous pouvons cependant, par commodité, les appeler martyria de 369.

L'emploi du pluriel martyria[16], alors qu'il doit s'agir d'un unique monument, suggère que l'on y vénérait les reliques de différents martyrs. Leurs noms ne sauraient, faute de place, être restitués à la fin de la ligne 2. Aucun dédicant non plus n'est nommément désigné, ce qui, à la différence des dédicaces suivantes, nous prive de toute indication ethnique ou sociale.

L'intérêt de l'inscription de 369 réside avant tout dans son ancienneté, nouvel indice que la christianisation a progressé en Chalcidène du même pas, si ce n'est plus rapidement, que dans l'Antiochène et l'Apamène voisines[17]. Postérieurs de trente ou quarante ans aux plus anciennes inscriptions chrétiennes de la Syrie du

10. Respectivement *IGLS* II, 596 et 595.

11. À Dar Qîta en 418 et 537 (respectivement *IGLS* II, 535 et 545).

12. Voir *IGLS* II, 689 (386 ap. J.-C.), tombeau commencé par Bassos, sans date, et achevé par sa femme ; dates plus précises dans *IGLS* II, 660 (359 ou 412 ap. J.-C.), sur un caveau commencé en Péritios, achevé (lire συνετελιώθι) en Xanthikos ; et *IGLS* IV, 1805 (10 av. J.-C.), hypogée creusé entre le 18 (ou 19) et le 27 du même mois.

13. Voir *IGLS* IV, 1682 (dédicace que j'ai révisée en 1982), au *kastron* d'El-Anderîn, commencé le 20 mai 558, achevé (pose du linteau) le 1er novembre 559.

14. Inscription syriaque de l'église Saint-Phocas à Basufan, commencée en 491/2, achevée en 495/6 ap. J.-C. : E. LITTMANN, *Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria*, IV B, *Syriac Inscriptions*, Leyden 1934, n° 50.

15. La lacune de la l. 3 paraît trop courte pour insérer un quantième entre le mois et l'année.

16. Peut-être faut-il restituer τῶν μαρτυρίων τού[των, « la construction de ces martyria ».

17. F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Leiden, New York, Köln 1994, II, chap. X, p. 247-312 (The Antiochene and the Apamene), fournit un inventaire raisonné, site par site, des inscriptions datées, témoins de l'extinction des cultes païens et des progrès de l'épigraphie chrétienne. L'auteur exclut de son enquête la Chalcidène, faute d'une densité suffisante d'inscriptions datées (*ibid.*, p. 251). Voir également le chap. VIII, p. 134-204 (Arabs and Aramaeans in the Syrian countryside).

Nord, qui remontent au règne de Constantin[18], les martyria de 369 sont en fait la plus ancienne église datée de toute la région ; ils précèdent de trois ans la première église datée en Antiochène[19], où la dernière inscription ouvertement païenne[20] remonte à 367/8. La coïncidence chronologique est également remarquable avec le cas de Taroutia, à mi-chemin d'Anasartha et Apamée, où de récentes découvertes ont porté à cinq le nombre des εἷς Θεός entre 361/2 et 371/2[21].

On constate combien, en Chalcidène comme ailleurs, le règne de Valens, prélude à la grande rupture de l'époque théodosienne, a constitué une étape décisive dans le processus de christianisation des campagnes de la Syrie. En même temps, non loin d'Anasartha, le désert de Chalcis commence à rayonner de l'influence de ses moines[22]. Enfin, c'est sous Valens que la christianisation des Arabes alliés de l'empire obtient, à la demande de la reine Maouia, la reconnaissance de l'Église impériale avec la nomination d'un évêque des Saracènes[23]. Comme on a parfois rapporté à cette reine, directement ou indirectement, la dédicace d'un autre martyrium d'Anasartha, il convient d'examiner le bien-fondé de ces conjectures.

2. Le martyrium Saint-Thomas fondé par Maouia en 426

Publiée en 1945 par R. Mouterde[24], la pierre passait pour provenir de l'église hors les murs située à quelques centaines de mètres au nord des remparts[25]. Ce linteau de basalte (Fig. 3), mutilé à droite et à gauche, est long de 1,52 m, haut de 0,45 m, les lettres hautes de 0,06 m. Le nombre de lettres par ligne est à peu près constant, l'*ordinatio* de l'inscription observant un alignement à la fois horizontal et, en grande partie, vertical, qui rappelle l'antique style stoichèdon. L'étendue des lacunes, bien établie du côté droit où la restitution de la ligne 5 ne fait pas de doute, est plus incertaine à gauche. Le texte restitué par R. Mouterde, bien que dans l'ensemble plausible, est à considérer *exempli gratia.* Je me contente, aux lignes 1 à 4, de transcrire l'inscription en l'état[26], en faisant suivre pour mémoire le texte de 1945.

18. Outre l'inscription de 326 citée n. 7, sont datées de 336/7, en Antiochène les dédicaces chrétiennes *IGLS* II, 443 (sur une maison) et 594 (édifice indéterminé), et plus près d'Anasartha l'épitaphe de Zebed *IGLS* II, 315.

19. *IGLS* II, 389 (en 372).

20. *IGLS* II, 652.

21. En 361/2, M. Griesheimer, *Travaux de la Maison de l'Orient* 36, Lyon 2001, p. 125, n° 1 ; en 368, *ibid.*, p. 126, n° 2 ; en 368/9, *IGLS* IV, 1625 ; en 371/2, Griesheimer, *op. cit.*, p. 128, n° 4 ; en 419, *ibid.*, p. 130, n° 8. Sur Taroutia, voir déjà Trombley, *op. cit.*, p. 295-301.

22. Jérôme s'y installe en 375. Sur l'ascète Markianos en particulier, voir n. 95.

23. Ci-dessous, n. 32-34.

24. Signalée dans *CRAI* 1939, p. 177 (brève note de R. Mouterde lue par A. Merlin), éditée en 1945 par Mouterde, *Limes de Chalcis*, p. 194-195, phot. pl. 32, 1. De là *Année épigr.* 1947, 193 ; Shahîd, *Fourth Century* (cité n. 4), p. 222-227 ; *SEG* 39, 1569.

25. *Limes de Chalcis*, p. 194 : « Elle se lit sur un linteau, aujourd'hui remployé (pl. XXXII, 1), mais qui provient, d'après plusieurs témoins, de l'église hors les murs, dont les restes sont exploités comme carrière à quelques centaines de mètres au N. de l'enceinte urbaine. » La pierre a été retrouvée en 1996, remployée au même endroit, par Marc Griesheimer, à qui est due la photographie de la fig. 3.

26. On corrige aisément les erreurs du graveur, ΑΙΑΛΜΑ (l. 2),]ΙΑΟ et ΦΗΔΑΝΔΡΙΑΣ (l. 3). La correction]ίας s'impose à la l. 3 (on peut exclure, dans une dédicace en prose, un génitif masculin en -αο de forme épique). L. 5, les lettres oméga-nu, lues par Mouterde, sont aujourd'hui effacées.



Fig. 3 : Linteau du martyrium de 426 (n° 2).

- - -] γυναικείας φύσεως Μαουία [. . . . .]
- - -]ον ἄ⟨γ⟩αλμα, σωφροσύνης τε κα[ὶ . . . .]
- - -]ία⟨ς⟩ αὐτῆς καὶ φη⟨λ⟩ανδρίας κ[. . . . .]
- - -]σεν ἁγίου μαρτύριον Θωμᾶ τ[. . . . .]
χρό]νοις ἰνδικτι[ῶν]ος · ι · τοῦ ζλψʹ [ἔτους]

Édition Mouterde (1945)
[† Γ]υναικείας φύσεως Μαουία [θαυμάσ-]
[ι]ον (?) ἄ[γ]αλμα, σωφροσύνης τε κα[ὶ εὐσεβ-]
[ε]ίας αὐτῆς καὶ φ⟨ιλ⟩ανδρίας κ[λέος (?), ἔκ-]
[τι]σεν ἁγίου μαρτύριον Θωμᾶ τ[οῦτο, χρ-]
[ό]νοις ἰνδικτιῶνος ιʹ τοῦ ζλψʹ [ἔτους †]

La dédicace, qui n'est pas métrique, consiste en une phrase unique. À défaut d'une restitution parfaitement suivie, les éléments conservés forment un texte cohérent : qualifiée de merveille de la nature féminine, louée pour sa tempérance (ainsi que pour une vertu indéterminée) et pour son amour conjugal, Maouia est la fondatrice d'un martyrium de saint Thomas[27], en l'an 10 de l'indiction, l'an 737 de l'ère séleucide.

À la différence des martyria anonymes de 369, le titulaire est ici nommément désigné. Malgré l'autorité des savants Bollandistes partisans d'un martyr local[28], il y a toute apparence, compte tenu du lieu et de la date, qu'il s'agisse de l'apôtre Thomas, dont les reliques furent transférées à Édesse en 394 et dont le culte se répandit, de là, en Orient et en Occident[29]. Un évêque d'Anasartha du nom de Thomas est d'ailleurs attesté en 511, mais le nom est bien sûr trop commun pour être considéré comme topique[30].

27. L'ordre anormal des mots et l'absence d'article (au lieu de τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Θωμᾶ) teintent le texte d'un coloris poétique, bien qu'il ne soit pas versifié. Le démonstratif τ[οῦτο (restitué par Mouterde) ne s'impose pas ; il ajouterait à la bizarrerie de la syntaxe.

28. P. Peeters, *An. Boll.* 63, 1945, p. 259. F. Halkin, *ibid.* 67, 1949, p. 101 et n. 6 : (martyr local) « inconnu d'ailleurs, mais infiniment plus probable que l'apôtre homonyme ».

29. Sur la diffusion de ce culte, voir notamment U. Monneret de Villard, *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, 8e s., 6, 1951, p. 103 et n. 3 (contre P. Peeters, *loc. cit.*).

30. Sur ce Thomas, mentionné par Philoxène de Mabboug, cf. E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*, Louvain 1951, p. 13 et 30.

La dédicante porte un nom arabe, Mâwiya ou Mâwiyya[31], attesté dans cette langue pour plusieurs personnages de l'époque préislamique, et en grec (sous les graphies Μαβία, Μαυία) pour une phylarque contemporaine de Valens. La « reine » Maouia s'est en effet rendue célèbre par un épisode que relatent plusieurs historiens de l'Église[32], dans les années qui précèdent 378[33] : veuve d'un « roi » saracène allié de l'Empire, elle ravage à la tête de son peuple les cités – précise Sozomène – de Phénicie, de Palestine et de l'est de l'Égypte. Maouia, reine chrétienne, ne met fin à sa révolte qu'après avoir obtenu pour les siens la reconnaissance de l'Église impériale avec la création d'un évêque des Saracènes lui-même issu de cette nation. La paix revenue, elle donne sa fille en mariage au maître des milices Victor[34].

Avant de s'interroger sur un lien éventuel entre la reine Maouia et le martyrium d'Anasartha, il y a lieu de vérifier la date de l'édifice. Celle-ci est doublement indiquée par la 10e indiction et l'an 737 de l'ère séleucide, deux éléments dont la concordance appelle un éclaircissement. En effet l'an 737, qui commence le 1er octobre 425, corrrespond presque entièrement à la 9e année d'indiction, qui prend fin en 426 peu avant la fin septembre (probablement le 22 de ce mois). Dans ces conditions, il est impossible de dater la dédicace, comme le fait R. Mouterde, de « septembre à décembre 425 ap. J.-C. »[35]. La concordance recherchée est cependant effective, dans d'étroites limites, en raison du décalage qui existe, encore à cette époque, entre le début de l'année indictionnelle (probablement le 23 septembre) et le début de l'année séleucide (1er octobre). En effet ce n'est pas avant la seconde moitié du Ve s. que l'indiction a été fixée au 1er septembre, et c'est seulement ensuite que le *caput anni* de certaines ères a pu être aligné sur l'année indictionnelle[36]. Cet alignement, que l'on constate assez tôt pour l'ère d'Antioche[37], apparaît plus tardivement dans le cas de l'ère séleucide[38]. Sans nous étendre sur ce point, retenons qu'à Anasartha, en 426, indiction et année séleucide ont eu des points de départ décalés : les données de

31. Sur le nom Mâwiya, distinct du masculin Mu'âwiya (transcrit Μααυια notamment dans une inscription de 662 : *SEG* 30, 1687), voir la notice étymologique et prosopographique de I. Shahîd (cité n. 4), p. 194-197.

32. Voir les *Histoires ecclésiastiques* de SOCRATE, IV, 36 ; SOZOMÈNE, VI, 38 ; RUFIN, XI, 6 ; THÉODORET, IV, 23. Cf., à partir de Rufin, F. THÉLAMON, *Païens et chrétiens au IVe siècle*, Paris 1981, p. 130-136.

33. MOUTERDE, *Limes de Chalcis*, fait remonter les événements à 372/373. *PLRE* I, p. 569, les situe au cours des années 373-378, Maouia étant à nouveau alliée de l'Empire au lendemain de la bataille d'Andrinople (9 août 378). Chez Socrate et Sozomène, l'épisode de Maouia prend place après la mort du patriarche d'Antioche Euzôios (376).

34. Cf. *PLRE* I, p. 569, Mavia ; p. 957-959, Victor 4. Maître de la cavalerie selon Ammien et Zosime, Victor est qualifié de *magister utriusque militiae per Orientem* seulement par SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, 38, 2.

35. L'auteur a-t-il cru que l'année séleucide s'achevait à la fin décembre ? Il semble d'ailleurs que 425 soit ici un lapsus, car Mouterde date ailleurs l'église de 426 (*CRAI* 1939, 177 ; *Limes de Chalcis*, p. 68).

36. Voir V. GRUMEL, *Traité d'Études byzantines*. I. *La Chronologie*, Paris 1958, p. 193-202 (début de l'année indictionnelle) et p. 210 (début de l'année séleucide). Sur le changement du début de l'indiction, voir aussi mes remarques, *BCH* 108, 1984, p. 566-571.

37. Voir notamment la discussion chronologique de *IGLS* II, 524.

38. Pour le report du *caput anni* au 1er septembre, voir *IGLS* IV, 1785, 1876, 1884, 1955 (entre 567 et 598 p. C.). Sur un cas litigieux, voir *Bull. épigr.* 1998, 486.

l'inscription concordent seulement du 23 au 30 septembre 426, les huit premiers jours de l'indiction 10 étant aussi les derniers de l'an 737.

Quant à la dédicante du martyrium de 426, R. Mouterde n'a pas manqué d'évoquer la figure de la reine Maouia, sans céder à la tentation de les identifier. « Il est évidemment improbable que la reine Μαβία ait survécu 53 ans à ces événements[39] et qu'elle soit l'auteur de notre dédicace. Mais la fondatrice du martyrium de Hanâser devait être de sa lignée : si les louanges hyperboliques dont elle est l'objet reflètent la gloire de son aïeule – célébrée sous la tente par les poètes, assure Sozomène –, Maouia II serait née du mariage politique conclu en 373. » Ce serait donc une petite-fille de la reine Maouia, née du mariage de sa fille avec le maître des milices Victor[40].

D'autre part, la localisation du martyrium au nord du rempart a conduit R. Mouterde à spéculer sur le statut de la dédicante[41] qui, en sa qualité de princesse saracène, n'aurait peut-être pas eu « le droit d'acheter du terrain à l'intérieur de l'enceinte », à la différence de Silvanos, fondateur d'un martyrium *intra muros* (notre nº 3). Sans anticiper sur le cas de Silvanos, rappelons qu'un martyrium hors les murs (lié dans certains cas au lieu même du martyre) n'a rien en soi d'extraordinaire : comme l'a indiqué Monneret de Villard, d'autres églises Saint-Thomas, à Édesse et à Hiérapolis comme à Anasartha, étaient également situées *extra muros*[42]. Il paraît donc vain de vouloir rapporter l'emplacement des différents martyria d'Anasartha, en ville et au dehors, à des communautés de fidèles respectivement sédentarisés ou non.

Considérant à son tour la dédicace de 426, I. Shahîd a mis en doute non sans raison l'hypothèse d'une « Maouia II », petite-fille de la reine homonyme, mais il n'a pas craint d'en formuler une plus audacieuse encore : la dédicante de 426 ne serait autre que la reine elle-même[43]. L'argumentation ne convainc pas. Il n'est certes pas inconcevable que la reine Mavia soit encore en vie à cette date, pour peu qu'elle ait dépassé l'âge de 80 ans[44]. Mais il n'est pas exact que les vertus prêtées à la dédicante présentent une « frappante correspondance » avec le caractère du personnage historique : il n'est pas plausible que la σωφροσύνη ait un rapport avec le talent stratégique ; l'εὐσέβεια est une restitution incertaine du premier éditeur ; et l'amour conjugal de la dédicante représente un lien bien ténu avec la reine veuve. Quant à l'argument tiré de la situation du martyrium *extra muros*, repris à son compte par Shahîd, il ne prouve nullement que la fondatrice soit une « non-citoyenne » comme la reine fédérée.

De cette identification plus que fragile, et de l'hypothétique dévotion des Arabes Tanoukhides envers saint Thomas, l'auteur tire ensuite des conclusions plus larges, notamment celles-ci : la dédicace d'Anasartha confirmerait la localisation des fédérés

39. Sur la date de l'épisode, 372 selon Mouterde, cf. n. 33.

40. Au contraire, dans *PLRE* I, p. 569, la dédicante est considérée comme peut-être la fille de la reine Maouia : « Her daughter may be the Mavia who built a shrine of St Thomas in 425 [*sic*] at Hanaser in Syria *AE* 1947, 193. »

41. Voir *Limes de Chalcis*, p. 195.

42. Monneret de Villard, cité n. 29.

43. Shahîd, *Fourth Century*, p. 222-224.

44. Rappelons qu'elle maria sa fille en 378 ou peu après.

Tanoukhides dans la région de Chalcis et la véracité des sources arabes qui en témoignent ; le parallélisme entre Saint-Thomas d'Anasartha, fondation tanoukhide, et Saint-Serge de Resafa, fondation ghassanide, situées toutes deux *extra muros*, s'expliquerait par la sédentarisation des fédérés au voisinage et non à l'intérieur des villes.

Discuter la pertinence de ces thèses et hypothèses dépasserait le propos de la présente étude – et la compétence de son auteur. Peuvent-elles s'autoriser d'une dédicace grecque dont l'auteur est à coup sûr une Arabe chrétienne, mais dont l'homonymie avec la reine Maouia est loin de prouver un lien avec sa famille ? Il y a là, à mon sens, une pétition de principe dont on ne saurait déduire de conséquences solides. L'inscription suivante n'a pas échappé à des tentatives du même genre.

3. L'ÉGLISE DES MARTYRS FONDÉE PAR SILVANOS

Découvert en 1935 par le sergent-chef méhariste Fourcade « à 200 m. environ au N. O. de la citadelle »[45], déposé ensuite à côté du poste de police (caracol)[46], le principal fragment du linteau a été publié en 1939 d'après les copies de Fourcade et de Mouterde et une photographie d'A. Beaulieu[47]. L'épigramme a suscité ensuite les corrections ou commentaires de plusieurs savants, qui n'ont pu en vérifier le texte qu'à l'aide du fac-similé publié[48]. En révisant la pierre sur place[49] en 1982 j'ai pu contrôler des lectures douteuses et, en particulier, corriger la ligne 6. J'ai en même temps révisé un second fragment, à proximité du précédent, également découvert par Fourcade en 1935. Mouterde, ne l'ayant pas vu lui-même, a publié ce fragment à part[50], mais il ne fait aucun doute qu'il complète à droite le linteau précédent, et fournit les dernières lettres des vers 7 à 9.

Le rapprochement des deux fragments (fig. 4 et 5) permet de préciser la forme et les dimensions de la pierre[51], un linteau de basalte large à l'origine d'un peu plus de

45. Précision apportée par MOUTERDE, *Limes de Chalcis*, p. 193.
46. Comme le n° 1 ci-dessus, cf. n. 5.
47. MOUTERDE, *IGLS* II, 297, p. 168-171, avec un fac-similé soigneux (probablement calqué sur la photographie d'A. Beaulieu) ; deux errata signalés *ibid.*, p. 382.
48. Second commentaire de R. MOUTERDE, *Le limes de Chalcis*, Paris 1945, p. 193-194. Remarques de L. ROBERT, *Hellenica* IV, Paris 1948, p. 136-137, sur les lignes 1-5 et 7 (d'où *IGLS* III, Add. p. 683) ; et de W. PEEK, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* 4, 1954-55, p. 220, sur les lignes 6 et 8-10 (d'où *SEG* 15, 845). I. SHAHÎD, *Fourth Century*, p. 227-238, avec des corrections au texte p. 234-235, dans l'ignorance de celles de Robert et de Peek (*SEG* 39, 1570, d'après *IGLS* et Shahîd seulement). Sur l'interprétation de Shahîd, j'ai déjà formulé brièvement mes réserves, *Bull. ép.* 1987, 508.
49. Elle se trouvait encore près de l'ancien caracol, désaffecté 3 ou 4 ans plus tôt. J'en ai donné, sans commentaire, une photographie de détail dans *Contribution française à l'archéologie syrienne, 1969-1989*, Damas 1989, p. 131, fig. 4.
50. *IGLS* II, 296, uniquement d'après la « copie du sergent-chef Fourcade, 3e Cie de Méharistes ». L'indication de provenance, « trouvé au S. E. du caracol, en 1935 », paraît inexacte. Il semble qu'elle résulte d'une confusion entre le lieu de dépôt de la pierre (Mouterde indique au n° 297 « déposé à 20 m. au S. E. du caracol ») et le lieu de la découverte (que Mouterde n'indique pas au n° 297 et qu'il précisera en 1945 : cf. n. 45).
51. Dimensions du fragment principal : ht. 0,61 ; larg. max. 2,12 ; ép. 0,60 ; dimensions du fragment complémentaire : ht. 0,61 ; larg. max. de la face inscrite 0,28 ; ép. 0,63.

2,40 m, haut de 0,61 m, épais de 0,63 m. Les dix vers de l'épigramme, chacun sur une ligne, sont gravés en champlevé dans un cartouche en forme de *tabula ansata*. L'extrémité gauche de la *tabula* est perdue, avec une ou deux lettres au début des vers 1 à 6 et un arrachement plus important au début des vers 7 à 10.

Une réédition critique du texte apparaît d'autant plus nécessaire que la dernière en date (celle de Irfan Shahîd en 1984, enregistrée telle quelle en 1992 dans le *Supplementum epigraphicum*) est loin d'être à jour. Sur certains points, cette édition marque une régression par rapport aux lectures ou conjectures de L. Robert et de W. Peek, qu'elle ignore, trop fidèle à des lectures ou restitutions fallacieuses du premier éditeur. Pour rendre un compte exact des étapes de la critique, et si possible la pousser un peu plus loin, il convient de remonter à l'édition princeps et d'examiner une à une les difficultés qu'elle soulève, celles dont la solution est déjà trouvée comme celles qui restent à résoudre. L'état du texte de 1939 est le suivant[52].

[Μ]άρτυσιν εὐύμνοισι πολύλλιτον ἄνθετο νηόμ,
[π]ολλὸν ὑπ' αἴθους, σήισι καὶ ἕρκεσιν εὔκτιτον ὧδε
[λα]μπρότατος Σιλβανός, ἀεὶ κρατέων ἐν Ἐρεμβοῖς·
[πά]ντα δ' ὑπ' ἐννεσίῃισιν ἀποιχομένης θέτο παιδός,
[πα]ντοίῃισ' ἀρετῇισιν ἀοιδοτάτης Χασιδάθης
[ἀ]μφὶ φύλαρχοι ⟨οἷ⟩ον ἐῆς ἤνζευξαν ἄνακτες.
[Ὡς κ]αὶ πένθος ἔπαυσε τὸ πάτριον· οὐδ' ὑπ' ο[ἵωι τε]
[και]ρῶι ὑφ' αἵματο⟨ς⟩ ἐντὶ λαχεῖν γέρας, οὔχ[ι σέσωται ?]
[ὅστις] ὅσον ψαλμοῖσιν ἐπ' εὐχωλαῖς τε κο[ρέσθη ?],
[ἄλλ' ὃς] θειοτάτῃισι γραφαῖς ἔχε μετα[νοῆσαι ?].

La dédicace de Silvanos (vers 1-3)

Les trois premiers vers[53] forment, en une phrase, l'essentiel de la dédicace. Ils évoquent tour à tour le culte rendu aux martyrs, la structure de l'édifice, le statut du dédicant.

Sur l'identité de ces martyrs anonymes, l'inscription ne fournit aucun indice. L'hypothèse de I. Shahîd, celle de fédérés arabes révoltés contre Rome[54], est gratuite, comme celle d'hymnes spécialement composées pour des héros morts au combat[55]. Les deux épithètes εὔυμνος et πολύλλιτος, qui remontent aux hymnes homériques, étaient faciles à transposer dans un contexte chrétien, où hymnes et supplications sont des notions familières[56]. Selon la traduction de R. Mouterde, Silvanos aurait

52. *IGLS* II, 297, compte tenu de l'erratum p. 382 : l. 5 ἀοιδοτάτης et non ἀοιδ(ιμ)οτάτης. Il n'y a pas à tenir compte de la suppression (proposée *ibid.*) de l'iota adscrit dans ἐννεσίῃισιν (l. 4), forme correcte de datif épique (comparer]υτέρῃισιν dans l'épigramme fragmentaire *IGLS* IV, 1601).
53. Une analyse métrique ne peut se fonder sur le texte défectueux de 1939. Voir *infra* p. 218-219.
54. SHAHÎD, *Fourth Century*, p. 232-233.
55. Surinterprétation de [μ]άρτυσιν εὐύμνοισι (*ibid.*, p. 235-236).
56. Comparer au vers 9, *mutatis mutandis*, la mention conjointe des psaumes et des prières.



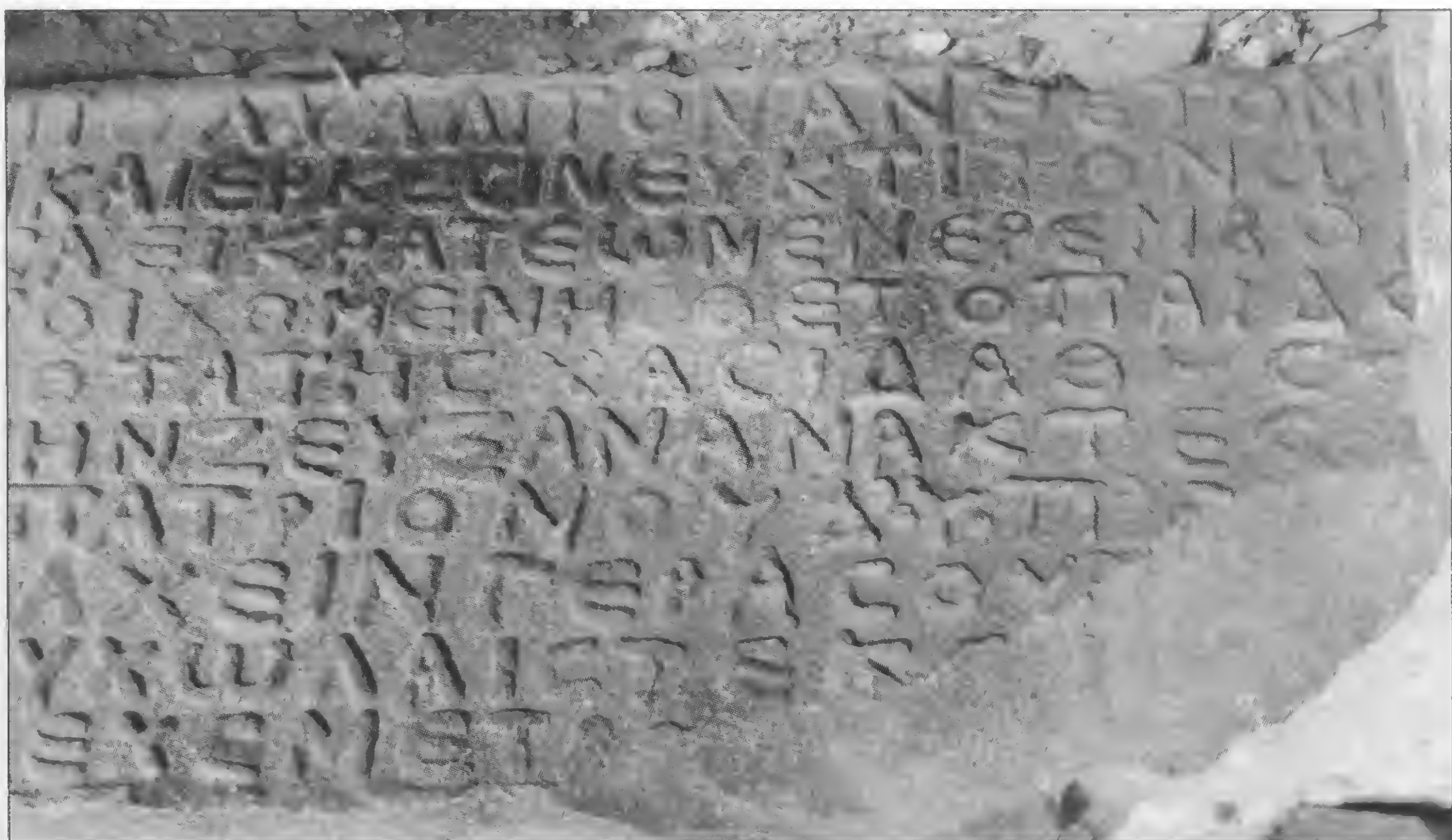


Fig. 4-5 : Linteau du martyrium de Silvanos (n° 3).

« élevé aux martyrs célèbres ce sanctuaire longtemps souhaité »[57]. Bien que πολύλλιτος se rapporte formellement à l'édifice[58], c'est en réalité plutôt aux martyrs, et à travers eux à Dieu, que s'adressent les prières des fidèles, ce qui rend préférable la traduction de L. Robert « très fréquenté par les suppliants »[59]. Le même adjectif se lit, dès la fin du IVe s., sur une mosaïque chrétienne de Chypre, se rapportant cette fois directement à Dieu : la maison dite d'Eustolios était « ceinte des signes du Christ sans cesse implorés », (ο)ἴδε δόμοι ζώσαντο πολύλλιτα σήματα Χριστοῦ[60]. De la même façon, la poésie chrétienne de tradition épique applique πολύλλιτος habituellement à Dieu ou au Christ, chez Nonnos[61] comme chez l'impératrice Eudocie[62].

Au vers suivant, R. Mouterde imaginait un sanctuaire « large sous le soleil, bien construit en de sûres enceintes ». L'impossible lecture ὑπ' αἴθους, σήισι, déjà corrigée par L. Robert, l'a été à nouveau, indépendamment, par I. Shahîd d'après une suggestion de D. Russell. Ces savants ont évidemment rétabli αἰθούσσηισι, terme d'architecture hérité de la langue épique, également attesté par d'autres inscriptions – qui se rapportent, il est vrai, à des édifices profanes[63]. L'alliance de mots ὑπ' αἰθούσσηισι καὶ ἕρκεσιν est ici digne de remarque, car elle fait écho à une formule homérique, ὑπ' αἰθούσῃ εὐερκέος αὐλῆς[64], et au vers de l'*Odyssée* : πλῆντο δ' ἄρ' αἴθουσαί τε καὶ ἕρκεα καὶ δόμοι ἀνδρῶν[65]. Ces termes ont intéressé dès l'Antiquité commentateurs et lexicographes. Toutefois, ce que représentaient dans le palais homérique les « portiques » et les « enceintes », et ce qu'était sur ce point l'opinion des Anciens, sont des questions qui importent moins directement à notre propos que l'application de ce vocabulaire archaïque à un sanctuaire chrétien.

Terme poétique, αἴθουσσα n'est pas sans équivoque, puisqu'il peut désigner aussi bien les nefs d'une église (comme en prose le mot στοά[66]) que des portiques extérieurs, par exemple autour d'un atrium. Cette latitude d'acception ressort particulièrement de la *Description de Sainte-Sophie* par Paul le Silentiaire[67] : des neuf emplois d'αἴθουσσα dans ce poème, presque tous se rapportent aux deux longs

57. Il n'existe pas de traduction complète de l'épigramme. Nous discutons au besoin les traductions partielles des uns et des autres.

58. L'adjectif peut, il est vrai, se rapporter à l'objet imploré, à une prière exaucée comme chez NONNOS, *Paraphrase de l'Évangile de Jean*, III, 148 : τερπωλὴ τετέλεστο πολύλλιτος.

59. Distribués formellement entre les martyrs et le sanctuaire, les adjectifs εὔυμνος et πολύλλιτος sont au fond complémentaires : le martyrion retentit d'hymnes et de supplications.

60. T. B. MITFORD, *The Inscriptions of Kourion*, Philadelphia 1971, p. 353-354, n° 202.

61. NONNOS, *Paraphrase*, XVI, 97 (θεὸν αἰτήσοιτε πολύλλιτον).

62. EUDOCIE, *Martyre de saint Cyprien*, II, 462 (Χριστός σε πολύλλιτος οὔ τι σαώσει).

63. L. ROBERT, *Hellenica* IV, p. 137 et n. 5, compare une épigramme du Haut-Empire à Hermoupolis Magna, reprise par É. BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris 1969, p. 128-133, n° 23, 6 : στήσας αἰθούσσαις κίονας ὑψορόφους (ὑψοφόρους Robert, par lapsus). Voir aussi à Kéramos l'épigramme protobyzantine *SEG* 45, 1527 (le bienfaiteur Philagrios offre à sa patrie une αἴθουσσα pour protéger en hiver citoyens et étrangers, cf. *Bull. ép.* 1998, 648).

64. *Iliade*, IX, 472 ; *Odyssée*, XXII, 449.

65. *Odyssée*, VIII, 57. Vers repris par EUDOCIE, *Homerocentones*, XI, 346.

66. Voir mes remarques, *BCH* 118, 1994, p. 288-290.

67. Outre l'édition Friedländer et le TLG, nous avons consulté avec profit la traduction de M.-Chr. FAYANT et P. CHUVIN, *Description de Sainte-Sophie de Constantinople*, Die 1997.

vaisseaux latéraux[68], à l'exclusion de l'espace central[69], mais le même mot désigne aussi les quatre portiques de l'atrium[70]. Dans ces conditions, il serait illusoire de demander à l'épigramme d'Anasartha des indications trop précises sur l'architecture du martyrium : ses αἴθουσσαι peuvent être des nefs (sans pour autant que le plan soit nécessairement basilical) ou des portiques extérieurs ; ses ἕρκεα peuvent désigner l'espace clos de l'atrium ou d'autres cours aussi bien qu'une enceinte enfermant tout l'édifice[71]. On préférera peut-être rapporter la jonction des termes « portiques » et « enclos » à un objet commun, atrium ou autres cours bordées de colonnades. Mieux vaut cependant, étant donné la prégnance du modèle homérique, ne pas solliciter en un sens trop précis un vocabulaire qui se veut plus évocateur que descriptif.

Le vers 3 attribue au dédicant une double qualification, honorifique et ethnique. L'épithète λαμπρότατος correspond sans aucun doute à la dignité sénatoriale de clarissime, et non à une vague célébrité[72]. Titulaire d'une dignité romaine, Silvanos n'était cependant pas un fonctionnaire impérial : son autorité sur les Arabes (appelés en style homérique *Eremboi*[73]), qui plus est une autorité perpétuelle, ne peut être que celle d'un chef indigène, autrement dit un phylarque arabe. Les diverses tentatives faites par R. Mouterde, puis par I. Shahîd, pour identifier ce Silvanos seront examinées à la fin de cette étude.

Mariage et mort de Chasidathè, inspiratrice de son père (vers 4-6)

Sur les circonstances de la dédicace de Silvanos, la seconde phrase apporte des précisions originales, qui n'ont pu être correctement interprétées faute d'une lecture satisfaisante du vers 6. Le début de la phrase ne fait pas de doute : « Tout cela il le fit à l'instigation de son enfant[74] défunte, renommée[75] pour toutes sortes de

68. Vers 547 (αἰθούσης περιμήκεος), 551, 569, 581 (μηκεδανὴν αἴθουσαν), 587, 657, 839, 889.

69. La distinction est explicite au vers 886, à propos de la distribution des luminaires : καὶ τὰ μὲν αἰθούσῃσιν ἀναίθεται, ἄλλα δὲ μέσσωι. Noter le jeu étymologique αἰθούσῃσιν ἀναίθεται, l'αἴθουσσα étant à l'origine, suivant les commentaires d'Homère, un portique exposé au soleil.

70. Vers 591 : τέτρασιν αἰθούσῃσι περίδρομον ὄψεαι αὐλήν.

71. L. ROBERT, *Hellenica* IV, p. 137, commentant ἕρκεσιν εὔκτιτον, écrivait : « Le sanctuaire est solidement bâti, défendu par ses enceintes (...). Cela évoque les solides murailles de mainte église ou couvent byzantin, qui devait se protéger contre les pillards turbulents. » S'il peut en effet s'agir de l'enceinte du martyrium, le contexte ne justifie pas de rapporter ces ἕρκεα à l'enceinte urbaine comme le fait MOUTERDE, *Limes de Chalcis*, p. 195 : « Silbanos et Hasidathè se félicitaient d'avoir érigé leur martyrium sous la protection des remparts. »

72. La traduction de Mouterde, « très illustre », n'est pas exacte. La note de SHAHÎD, *Fourth Century*, p. 230, n. 26, est hésitante, refusant d'abord au terme tout caractère technique, puis s'interrogeant sur son adéquation au rang supposé de maître des milices.

73. Cf. *Odyssée*, IV, 84. Sur ce terme controversé dans les commentaires antiques, cf. STRABON, I, 2, 34 : « les plus croyables sont ceux qui pensent qu'il s'agit des Arabes. »

74. La lecture θετόπαιδος, suggérée à I. Shahîd par N. Oikonomidis, ne peut être retenue puisque le verbe θέτο est indispensable. Un tel composé, qui n'est d'ailleurs pas attesté, pourrait théoriquement désigner un enfant adoptif (θετὸς παῖς), non pas « the given child (given to Silvanus) » (SHAHÎD, p. 234) ni « a child spiritually entrusted to [her husband] » (*ibid.*, p. 238).

75. La pierre a bien ἀοιδοτάτης. La correction superflue, et contraire à la métrique, ἀοιδ⟨ιμ⟩οτάτης est reprise par Shahîd (et par *SEG* 39, 1570), en dépit de l'erratum des *IGLS* (*supra* n. 52).

vertus[76], Chasidathè... ». Silvanos avait donc une fille, décédée au moment de la dédicace du martyrium, mais dont l'influence posthume (par l'effet d'un songe ou sous toute autre forme) fut à l'origine de cette fondation.

Le nom de Χασιδάθη, d'abord considéré comme d'origine arabe[77], a été interprété de façon convaincante par I. Shahîd comme syriaque. Il y reconnaît en effet, translittérée en grec, l'épithète Ḥasīdtā appliquée notamment à la Vierge Marie, *gratia plena* (κεχαριτωμένη)[78]. Restent à élucider les circonstances du mariage de Chasidathè, évoquées au vers suivant.

Le grec barbare de ce vers 6 selon l'édition princeps est évidemment irrecevable. On ne saurait lire [ἀμ]μφὶ φύλαρχοι ⟨οἶ⟩ον ἑῇς ἤνζευξαν ἄνακτες, ni traduire avec Mouterde : (Silvanos) « que seul[79] les princes phylarques ont uni à leur (fille) ». L. Robert renonçait à lire et comprendre ce vers[80]. La tentative de W. Peek a le mérite de respecter aussi bien la langue grecque que le fac-similé publié[81]. En proposant de lire [νύ]μφῃ[ς] φυλάρχ[ο]ιο νέῃς ἣν ζεῦξαν ἄνακτες, ce savant n'a cependant pas expliqué comment il entendait sa restitution. Son texte fait à juste titre de Chasidathè, et non plus de Silvanos, l'objet d'une union mais, de façon surprenante, Peek repousse l'idée du mariage de la jeune femme[82]. En la supposant unie aux νύμφαι d'un phylarque, hésitait-il à prêter à celui-ci plusieurs épouses ? a-t-il pensé qu'il pût s'agir de ses filles ? La réponse importe assez peu puisque, nous le verrons, ce pluriel est trompeur. La lecture de Peek montrait cependant la voie à suivre et il est regrettable qu'elle soit restée sans écho[83]. La dernière édition, faute d'en tenir compte, marque sur ce point une régression.

Certes, I. Shahîd n'a pas manqué de corriger, lui aussi, l'impossible ἤνζευξαν en ἣν ζεῦξαν, mais son interprétation du début du vers repose sur une correction arbitraire du texte[84] : [ἀ]μφὶ φυλαρχείου γενεῆς, ἣν ζεῦξαν ἄνακτες. La traduction : « on both sides descended from phylarchs, whom lords and kings gave in marriage (to Silvanus) », prête à Chasidathè une double ascendance phylarcale qui n'est compatible ni avec la grammaire, ni avec le texte inscrit. Nous aurons à revenir sur l'hypothèse du mariage de Silvanos et de Chasidathè considérée, par une équivoque sur le mot παῖς, non comme la fille de Silvanos mais comme son épouse encore enfant[85]. Mais revenons d'abord aux données matérielles.

76. Le vers 5 fait écho à *Odyssée*, IV, 725 et 815 : παντοίῃσ' ἀρετῇσι κεκασμένον ἐν Δαναοῖσιν. Même hémistiche initial chez GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Anthologie Palatine* VIII, 116, 3 (παντοίαις ἀρετῇσι κεκασμένον) et NONNOS, *Dionysiaques*, XXXVII, 135 (παντοίαις ἀρετῇσι μεμηλότες).

77. MOUTERDE, *IGLS* II, p. 169 : « féminin inédit de *Kašd* (gain, profit) (RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, 1934, I, p. 116 ; II, p. 78) ».

78. SHAHÎD, *Fourth Century*, p. 236-237.

79. La traduction de Mouterde supposerait un accusatif οἶον (il restitue au vers 7 le datif οἴωι) mais il écrit au vers 6 (οἶ)ον.

80. *Hellenica* IV, p. 136, n. 2 : « Le fait même du "mariage d'un officier byzantin et d'une fille des grandes tentes" ne me paraît pas assuré, et je ne sais ce qu'il faut lire et comprendre au vers 6. »

81. PEEK (cité n. 48), p. 220.

82. Le commentaire se borne à une parenthèse à la suite du vers 6 : « von einer Heirat ist also in der Tat keine Rede ».

83. Bien qu'enregistrée en 1958 dans *SEG* 15, 845.

84. SHAHÎD, *Fourth Century*, p. 234.

85. Cf. n. 90.

La révision de la l. 6 confirme la sagacité de Peek lorsqu'il reconnaissait le mot νύμφη sous la mauvaise leçon [ἀ]μφί. Le èta est certain et le sigma final, restitué par Peek, est bien lisible malgré l'arasement du basalte. Toutefois, il n'est pas nécessaire d'interpréter avec Peek les formes [νύ]μφῃ[ς] et νέῃς comme des datifs pluriels, au iota souscrit implicite, lecture d'autant moins probable que l'inscription fait constamment usage dans cette déclinaison de la désinence -ῃσι(ν), avec iota adscrit (vers 2, 4, 5 et 10)[86]. Rien n'empêche de considérer [νύ]μφης ... νέης comme un génitif singulier apposé à Χασιδάθης, et de comprendre : « Chasidathè, jeune épouse d'un phylarque (auquel) l'avaient unie les souverains. »

Chasidathè fut mariée jeune. L'alliance de mot νύμφη νέη est rare dans l'épopée, mais s'autorise d'un exemple illustre : Pénélope, « jeune épouse », dit Ulysse « que nous avons laissée pour aller à la guerre »[87]. Le mariage de Chasidathè eut pour auteurs des ἄνακτες. Mouterde, qui veut lier φύλαρχοι et ἄνακτες, explique : « Les princes phylarques sont les émirs nomades. » Shahîd estime le mot ἄνακτες « poétique, imprécis et sans signification »[88]. On peut affirmer au contraire que, dans la langue épique tardive, le vieux titre royal homérique est l'apanage exclusif soit de l'empereur romain, soit du Christ, empereur céleste. Dans le cas présent, les souverains (co-empereurs ou couple impérial) auteurs du mariage de Chasidathè, de même que le phylarque son époux, sont anonymes. Le rôle atribué aux empereurs dans la conclusion d'un mariage qui unissait deux familles de phylarques arabes n'a pas eu nécessairement de portée politique. L'appartenance de Silvanos à l'ordre sénatorial suffit peut-être à justifier leur intervention, s'il est vrai que le mariage de sa fille à un autre chef de tribu ne pouvait se faire sans l'autorisation impériale.

La conversion de Silvanos (vers 7-10)

Les quatres derniers vers de l'épigramme, plus mutilés que les précédents, ont été a fortiori l'objet de conjectures divergentes. Rappelons encore une fois celles du premier éditeur :

[Ὧς κ]αὶ πένθος ἔπαυσε τὸ πάτριον· οὐδ' ὑπ' ο[ἵωι τε]
[και]ρῶι ὑφ' αἵματο⟨ς⟩ ἐντὶ λαχεῖν γέρας, οὔχ[ι σέσωται ?]
[ὅστις] ὅσον ψαλμοῖσιν ἐπ' εὐχωλαῖς τε κο[ρέσθη ?],
[ἄλλ' ὃς] θειοτάτῃσι γραφαῖς ἔχε μετα[νοῆσαι ?].

Au début du vers 7, R. Mouterde croyait comprendre : « Ainsi[89] cessa le deuil de la contrée ». Rendant au verbe ἔπαυσε un sens transitif, et rapportant πάτριον au père plutôt qu'à la patrie de la défunte, L. Robert traduisait plus justement (suivant une suggestion du Père Festugière) : « il apaisa son deuil paternel ». C'est à une tra-

86. Sur cette désinence, cf. n. 52.

87. *Odyssée*, XI, 447-448 : ἦ μέν μιν νύμφην γε νέην κατελείπομεν ἡμεῖς ἐρχόμενοι πόλεμόνδε. D'après le TLG, le seul autre emploi épique est NONNOS, *Dionysiaques*, XVI, 178 : νέην πειθήμονα νύμφην.

88. SHAHÎD, *Fourth Century*, p. 238, n. 47 : « ἄνακτες in the same line is a poetic, imprecise word and so is nonsignificant... ». L'auteur hésite ensuite à compter parmi les ἄνακτες, outre les « Arab chiefs including Mavia herself... » (Mavia est pour lui la mère de Chasidathè), « some high-ranking Roman officers in Oriens and possibly Valens himself... ».

89. Il faudrait en ce cas accentuer ὥς.

duction semblable qu'aboutit, de façon indépendante, I. Shahîd : « Thus, he put an end to a father's grief »[90].

R. Mouterde n'était guère plus heureux dans la suite de sa traduction : « Ce n'est pas fortuitement, mais au prix du sang qu'on obtient la gloire ; et n'est point sauvé quiconque s'est rassasié de psaumes et de prières, mais qui a su changer sa vie, selon les saintes Écritures. » Ce serait là une série de maximes impersonnelles, exaltant la mort sanglante des martyrs (si je comprends bien la traduction du vers 8) puis, sans grande cohérence avec ce qui précède, opposant dans les deux derniers vers la récitation de psaumes et de prières à la conversion véritable.

L. Robert laissait à d'autres l'interprétation de ces vers difficiles[91]. W. Peek s'y est essayé en proposant, quoique sans commentaire, la restitution suivante :

[σταυ(?)]ρῶι ὑφ' αἱματόεντι λαχεῖν γέρας, οὐχ[˘ ˘ ¯ ˘]
[ἀλλὰ τ]όσον ψαλμοῖσιν ἐπ' εὐχωλαῖς τ' ἐκο[ρέσθη]
[ὅσσον] θειοτάτῃισι γραφαῖς ἔχε μείλ[ια θυμοῦ].

La lecture de l'épithète αἱματόεντι (méconnue par Mouterde, et encore par Shahîd) s'impose. Il est plus difficile de justifier l'hypothèse de la « croix (?) sanglante » (une alliance de mots qui ne va pas de soi), à moins de voir dans la crucifixion un modèle offert aux martyrs. Quant aux deux derniers vers, considérés par Mouterde comme antithétiques, Peek les traite comme complémentaires, sa restitution pouvant se traduire : « mais il s'est autant rassasié de psaumes et de prières qu'il a trouvé d'apaisement[92] dans les divines Écritures ». Il serait oiseux de critiquer une à une des conjectures en partie dépassées du fait que l'on dispose à présent, grâce au fragment *IGLS* 296, des lettres finales des vers 7 à 9 (fig. 6). Ces données nouvelles ne sont pas sans conséquences.

À la fin du vers 7, que Peek renonçait à compléter, les lettres οὐδ' ὑπ'ọ[...]ṿε me conduisent à restituer un verbe coordonné au précédent (ἔπαυσε). En proposant de lire οὐδ' ὑπό[τρυ]ṿε, je vois dans le composé ὑποτρύνω[93], bien qu'il s'agisse d'un hapax, un équivalent de ἐποτρύνω, dans le sens fréquent d'« encourager au combat » qui s'accorde ici au contexte.

À la fin du vers 8, les lettres conservées imposent soit le nom δά]κρυ, soit un adjectif composé sur ce nom. Le premier cas paraît peu probable, à moins d'un verbe supplémentaire, par exemple οὐ χ[έε δά]κρυ, difficile à relier au reste de la phrase. Plus plausible semble l'hypothèse d'un adjectif neutre se rapportant à γέρας, peut-être (malgré l'hiatus) γέρας οὐχ̣[ὶ ἄδα]κρυ, « un honneur qui ne va pas sans larmes ».

90. SHAHÎD, *Fourth Century*, p. 237-238, où l'auteur s'efforce en vain de concilier le deuil d'un père, preuve sans équivoque de filiation entre Silvanos et Chasidathè, avec l'hypothèse absurde de leur mariage (« a husband who... would have regarded his bride as his daughter rather than as his wife... »).

91. *Hellenica* IV, p. 136 : « l'interprétation de la seconde moitié [vers 6-10] est encore à trouver ». Suivait la note citée plus haut (n. 80).

92. Peek, pour justifier sa restitution μείλ[ια θυμοῦ], se demande si la troisième lettre, qu'il lit upsilon d'après le fac-similé, ne serait pas plutôt « ein Jota mit diakritischen Punkten ». La révision de la pierre dément cette conjecture et confirme le tau de la première édition.

93. Le préverbe ὑπ' (comme la préposition ὑπ', ὑφ' aux vers 2, 4 et 8) est séparé de la racine verbale par une apostrophe ayant valeur de diastole, la graphie υπ'ο permettant d'éviter une fausse coupe υπο-. Sur l'apostrophe et la diastole, chez les grammairiens et dans l'usage papyrologique, voir les remarques de J.-L. FOURNET, *Hellénisme dans l'Égypte du VIe siècle*, Le Caire 1999, p. 252.



Fig. 6 : Linteau du martyrium de Silvanos (n° 3), extrémité droite.

Au vers 9, l'omicron final suggère un génitif de forme épique (comme au vers 6), mais la restitution reste à trouver. Aucun complément ne s'impose au vers 10, qui présente en outre une anomalie métrique difficile à admettre dans une pièce aussi soignée : le groupe εχεμετασ[commence apparemment par trois voyelles brèves, alors que la troisième devrait être allongée.

Malgré les lacunes et les incertitudes qui subsistent, les nouvelles données permettent de rendre aux quatre derniers vers une certaine cohérence. En effet, si l'on accepte de restituer à la fin du vers 7 οὐδ' ὑπό[τρυ]νε, Chasidathè doit être le sujet non seulement de ce verbe, mais aussi du précédent. Il faut par conséquent restituer, au début du même vers, le démonstratif féminin : [Ἥ κ]αὶ πένθος ἔπαυσε τὸ πάτριον, « c'est elle aussi qui mit fin au deuil de son père ».

Or, pour mettre fin au deuil de son père, Chasidathè ne l'a pas seulement persuadé de dédier une église aux martyrs, elle lui a, semble-t-il, inspiré une véritable conversion. C'est du moins en ce sens qu'on peut interpréter la fin de l'épigramme, en reconnaissant une antithèse entre les vers 7-8 et 9-10 : à l'instigation de sa fille, Silvanos renonce à la gloire des combats, caractérisée par « le sang et les larmes », pour trouver refuge dans la religion. Psaumes et prières, loin de s'opposer aux Écritures comme le croyait Mouterde, définissent avec elles un ensemble de pratiques religieuses. Ce n'est pas à dire que Silvanos ait attendu la mort de sa fille pour devenir chrétien, mais qu'il se tourna désormais vers des exercices de piété plus ou moins inspirés de l'idéal monastique. Certes, faute d'une restitution complète des vers

9-10, il n’est pas certain que Silvanos se soit adonné lui-même à ces exercices. On pourrait aussi bien suggérer qu’ils se rapportent à l’activité du martyrium fondé par lui[94]. C’est du moins en termes très semblables à ceux de l’épigramme que Théodoret a peint les exercices spirituels de l’ascète Markianos – un moine au demeurant proche d’Anasartha puisqu’il vécut, sous Valens, dans le désert de Chalcis : « à la prière succédait le chant des psaumes, au chant des psaumes la prière, puis aux deux la lecture des Paroles divines »[95].

Au terme de ces analyses, le texte de l’épigramme pourrait être ainsi réédité[96] et traduit.

[Μ]άρτυσιν εὐύμνοισι πολύλλιτον ἄνθετο νηὸν̣
[π]ολλὸν ὑπ’ αἰθούσσηισι καὶ ἕρκεσιν εὔκτιτον ὧδε
[λα]μπρότατος Σιλβανὸς ἀεὶ κρατέων ἐν Ἐρεμβοῖς·
[πά]ντα δ’ ὑπ’ ἐννεσίηισιν ἀποιχομένης θέτο παιδὸς
[πα]ντοίηισ’ ἀρετῆισιν ἀοιδοτάτης Χασιδάθης
[νύ]μφης φυλάρχοιο νέης ἣν ζεῦξαν ἄνακτες.
[Ἣ κ]αὶ πένθος ἔπαυσε τὸ πάτριον, οὐδ’ ὑπό̣[τρυ]ν̣ε
[και]ρῶι ὑφ’ αἱματόεντι λαχεῖν γέρας οὐχ̣[ὶ ἄδα]κρυ,
[‒ ˘]οσον ψαλμοῖσιν ἐπ’ εὐχωλαῖς τεκο̣[‒]ο̣
[‒ ‒] θειοτάτηισι γραφαῖς εχεμετα̣σ̣[˘ ‒ ˘]

Aux martyrs que chantent les hymnes, il a dédié ici un temple où se pressent les suppliants, ample sous ses portiques, bien construit en ses enceintes, (lui) le clarissime Silvanos toujours au pouvoir parmi les Eremboi *(Arabes). Tout cela il le fit à l’instigation de son enfant défunte, renommée pour toutes sortes de vertus, Chasidathè, jeune épouse d’un phylarque (auquel) l’avaient unie les souverains. (C’est elle) aussi qui mit fin au deuil de son père ; elle ne l’incita pas, dans une rencontre sanglante, à gagner un honneur qui ne va pas sans larmes, (mais…) par des psaumes, dans les prières (…) les saintes Écritures (…).*

Ces dix hexamètres, une fois restitués, appellent quelques observations de métrique. La prépondérance du dactyle limite mais n’exclut pas l’usage du spondée, relativement fréquent aux deux premiers pieds[97]. La césure principale se place uniformément après le troisième trochée (penthémimère trochaïque)[98], rythme monotone

94. Comparer l’association des psaumes et de la lecture dans l’épitaphe métrique d’un chantre et lecteur, à Hadrianoi en Bithynie (en dernier lieu R. MERKELBACH, J. STAUBER, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, II, Munich, Leipzig 2001, p. 125, vers 6) : [καὶ] ψαλμοῖς τε ἁγείοις κ’ [ἀνα]γνώσμασι{ν} πάντας ἔθε[λγεν].
95. THÉODORET, *Histoire Philothée*, III, 2 : τὴν μὲν προσευχὴν ἡ ψαλμῳδία, τὴν δὲ ψαλμῳδίαν ἡ προσευχὴ διεδέχετο, καὶ ἀμφότερα πάλιν ἡ τῶν θείων λογίων ἀνάγνωσις.
96. Les lettres soulignées aux l. 5-10, qui figurent dans l’édition princeps, sont aujourd’hui perdues.
97. Spondée au 1er pied : vers 5, 6, 7 et 8 ; spondée au 2e pied : vers 1, 2, 3 et 6 ; spondée au 4e pied : vers 6 et 9. Noter les trois spondées du vers 6.
98. Pour ce troisième trochée, le poète recourt 6 fois sur 10 aux désinences du datif pluriel.

que compense en partie la place variable de l'accent précédant la coupe. En fin de vers, la césure bucolique[99] se trouve quatre fois, la clausule quadrisyllabique trois fois[100]. La désinence -ωι, au vers 8, est abrégée en hiatus. C'est dire, sans pousser l'analyse plus avant, qu'on est ici loin des exigences et des exclusions propres à la métrique de Nonnos et de ses émules[101]. Le lexique de cette pièce ne présente pas non plus d'influence nonnienne[102], à la différence d'autres épigrammes de Syrie[103], mais de simples réminiscences homériques[104]. Ce constat négatif ne constitue pas en soi un critère chronologique, mais il s'accorderait avec une datation relativement haute si celle-ci pouvait être par ailleurs démontrée.

La question chronologique, jusqu'ici laissée en suspens, est en effet préalable à toute interprétation historique et prosopographique du texte. À ces deux questions naturellement liées l'une à l'autre – de quelle époque date l'inscription ? Silvanos et Chasidathè sont-ils identifiables à des personnages connus ? – il est difficile de répondre par des arguments positifs.

La datation de l'épigramme ne repose que sur des vraisemblances, sans *terminus post quem* ou *ante quem* rigoureux. L'inscription des martyria de 369, ne serait-ce que dans ses aspects matériels, paraît sensiblement antérieure à celle-ci, et l'on se gardera de vouloir rapporter les deux linteaux au même monument. L'écriture de l'épigramme, belle onciale aux formes rondes, exécutée en champlevé, s'apparente assez étroitement à celle de la dédicace de Maouia, en 426, pour être attribuée, grosso modo, à l'époque théodosienne[105]. La christianisation des tribus arabes est alors assez avancée, l'influence du monachisme assez puissante pour rendre explicable la fondation, et peut-être la conversion, d'un Silvanos.

Dans ce cadre chronologique approximatif, et même si ce cadre devait être élargi, Silvanos ne peut être identifié à aucun personnage homonyme. Il serait vain de revenir en détail sur les hypothèses successives de R. Mouterde, dans les *IGLS* puis *Le Limes de Chalcis*, qui ont été déjà critiquées par I. Shahîd[106]. Le fondateur du martyrium d'Anasartha n'a rien de commun avec le Silvinus (et non Silvanus), duc de Phénicie, de l'épigramme latine de Khan al-Abyad[107] ; ni avec Silvanos, père du maître des milices Rufin, sous Anastase, malgré l'enracinement oriental de cette famille.

99. Césure bucolique (avant le 5e pied) : vers 1, 2, 7 et 8 (pas au vers 6 où le relatif fait corps avec le verbe qui suit).

100. Coupe après le temps fort du 5e pied : vers 3, 4, 5.

101. Commodément résumées par F. Vian, dans son introduction aux *Dionysiaques* de Nonnos, CUF, Paris, 1976, t. 1, p. L-LV.

102. Les parallèles indiqués plus haut (n. 61, 76, 87) sont, chez Nonnos lui-même, d'origine homérique.

103. Voir notamment, pour *IGLS* IV, 1599, ma réédition commentée dans *ΑΕΤΟΣ, Studies in honour of Cyril Mango*, Stuttgart, Leipzig 1998, p. 121-125 (d'où *SEG* 48, 1848).

104. Voir ci-dessus n. 64, 65, 73, 76.

105. Mouterde date l'épigramme du Ve s. La thèse de Shahîd, identifiant Chasidathè à la fille de Mavia, ferait remonter l'inscription peu après 378.

106. Shahîd, *Fourth Century*, p. 229-230.

107. À présent *IGLS* V, 2704, probablement du IVe s. C'est à tort que Shahîd, *loc. cit.*, qualifie le personnage de « clairement païen », alors que l'épigramme est flanquée de deux croix monogrammatiques.

Ces rapprochements sont d'autant moins fondés que leurs prémices sont maintenant caduques. Mouterde considérait Silvanos comme un officier romain marié à une princesse arabe. Or il n'est plus question dans l'épigramme du mariage de Silvanos mais de celui de sa fille. D'autre part, répétons-le, le fondateur « Silvanos, toujours au pouvoir parmi les Arabes » ne saurait, en dépit de son rang de clarissime, être un fonctionnaire impérial : le ressort de son pouvoir, défini en termes ethniques[108], et son caractère perpétuel ne peuvent désigner qu'un phylarque arabe.

La discussion serait close si elle n'avait été rouverte par I. Shahîd[109]. Faute d'une lecture exacte de l'épigramme, ce savant ne conteste pas le prétendu mariage d'un officier romain avec une jeune femme arabe. Il reproche seulement à R. Mouterde de méconnaître le caractère exceptionnel d'une union de ce genre, dont l'unique exemple serait le mariage, dont on a plus haut rappelé les circonstances, du maître des milices Victor avec la fille de la reine Mavia[110]. L'auteur s'efforce alors d'identifier Victor à Silvanos et son épouse à Chasidathè. C'est au prix d'une série de pétitions de principe : Silvanos commande aux Arabes (vers 3), comme le Romain Victor a assuré la participation d'un contigent arabe à la guerre gothique ; comme Victor, il fonde un sanctuaire et se préoccupe de son salut. Reste à surmonter l'obstacle onomastique : c'est chose faite si l'on veut bien admettre que le maître des milices avait pour nom complet Flavius Silvanus Victor[111]. Quant à Chasidathè, peu importe qu'elle soit pour Silvanos une enfant, et que son inspiration apaise le deuil paternel : puisqu'elle ne peut être que la fille de Mavia, ces expressions figurées s'expliqueront par sa grande jeunesse.

La réalité est moins romanesque : une lecture non préconçue du document ne permet d'identifier ni Silvanos ni sa fille à des personnages historiques. En revanche, elle enrichit la prosopographie d'Anasartha de deux figures remarquables, outre la ferveur de leur dévotion, par leur statut dans la société locale – un phylarque et sa fille, mariée à un autre phylarque – et par l'implication du pouvoir impérial dans l'union des deux tribus. La fondation de Silvanos, comme celle de Maouia en 426, témoigne du rôle décisif des tribus arabes fédérées et de leurs chefs dans la christianisation de ce secteur du *limes* – un rôle également avéré, sur une plus longue durée, dans le développement urbain du *kastron* et, plus tard, de la cité d'Anasartha[112].

108. Ce qui avait d'abord suggéré à MOUTERDE, *IGLS* II, p. 169, l'hypothèse d'un duc d'Arabie, incompatible avec les pouvoirs de Silvanos comme avec la géographie.

109. SHAHÎD, *Fourth Century*, p. 230-238.

110. Cf. n. 32-34.

111. Autre hardiesse, le jeu de mot présumé au vers 3 : « ἀεὶ κρατέων ἐν Ἐρεμβοῖς may be translated "always Victor to the Arabs!" ».

112. Une épitaphe inédite d'Anasartha, découverte par Marc Griesheimer qui m'autorise à la signaler, fait connaître une « phylarque des Saracènes », païenne, morte en 319/320 ap. J.-C. Trois siècles plus tard, sous Phocas, l'enceinte de la ville est restaurée par Abimenos Grègorios, un citoyen d'Anasartha d'origine arabe, revêtu d'une dignité impériale (*IGLS* II, 281 et 292). Sur ce personnage, voir I. SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington 1995, I, 1, p. 628-630 ; et, plus généralement, I, 2, p. 712-715 (The Camp of Anasartha).

NICOLAS MÉSARITÈS. ÉTHOPÉE D'UN ASTROLOGUE QUI NE PUT DEVENIR PATRIARCHE[1]

par Bernard FLUSIN

Summary : A short *ethopoiia* by Nicholas Mesarites, written between the end of 1204 and the beginning of 1207, is published here for the first time from the only manuscript, *Ambrosianus* F 96 sup. The protagonist is an astrologer who only just failed to become patriarch of Antioch. The person behind this protagonist cannot be identified, but his failed consecration is described in much detail and there is little doubt that Mesarites has in mind the real situation created by the death of Balsamon when Theodore I Laskaris sought to fill the vacant see of Antioch.

Écrites tout à la fin du siècle des Comnènes et dans les premiers temps de l'Empire de Nicée, les œuvres de Nicolas Mésaritès séduisent par leur qualité et leur originalité. August Heisenberg, qui les avait découvertes dans un manuscrit de l'Ambrosienne, a donné pour beaucoup d'entre elles une édition solide, compte tenu de l'état du témoin. Nous disposons ainsi d'un instrument de travail commode, spécialement pour les œuvres majeures : le récit bien connu sur la révolution de palais de Jean le Gros ; la *Description de l'église des Saints-Apôtres* ; l'*Épitaphios* que Nicolas consacre à son frère Jean Mésaritès, important pour l'histoire de la culture au XIIe siècle ; le curieux *Récit de voyage*, mutilé, où l'auteur raconte son retour mouvementé de Constantinople à Nicée[2]. Heisenberg, intéressé spécialement par les discussions entre le clergé grec et les Latins, a réuni d'autre part des textes mineurs

1. Le texte que nous éditons ici a fait l'objet d'un séminaire à la Section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études, et nous avons bénéficié des observations d'auditeurs et d'amis, en particulier Hélène Bazini et Marina Détoraki. À tous, nous exprimons notre gratitude.

2. *Révolution de palais* : éd. A. HEISENBERG, *Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenos*, Programm des k. alten Gymnasiums zu Würzburg für das Studienjahr 1906/1907, Würzburg 1907 ; *Epitaphios* de Jean Mésaritès : ID., *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, I, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse 1922, 5 (texte aux pages 16-72 ; repris dans ID., *Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte,* Londres 1973, n° II.i) ; *Description des Saints-Apôtres* : ID., *Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins*, I-II, Leipzig 1908 (texte de l'*ekphrasis* aux pages 10-96) ; *Récit de voyage* : éd. A. HEINSENBERG, *Neue Quellen...*, II, Munich 1923, p. 35-46 (repris dans ID., *Quellen...* n° II.ii).

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 221-242.

ou plus techniques relatifs à cette question[3]. Depuis ces travaux fondateurs, peu de progrès ont été accomplis. Le *Récit sur la révolution de palais* a été traduit en allemand[4]. La *Description des Saints-Apôtres*, précieuse pour l'histoire de l'art, a été rééditée, avec une traduction anglaise et un commentaire, par G. Downey[5]. Mais dans l'un et l'autre cas nous restons tributaires des publications de Heisenberg qui, s'il a longuement exploité les deux manuscrits de l'Ambrosienne, seuls témoins de ces œuvres, n'a jamais prétendu en avoir épuisé les richesses[6]. De ce fait, et parce qu'aucune monographie ne leur a été consacrée, les écrits de Mésaritès restent encore insuffisamment connus. Nous proposons ici l'édition d'une œuvre mineure de cet auteur. Signalée par Heisenberg et par le catalogue de Martini et Bassi[7], elle est restée jusqu'à ce jour, pour autant que nous le sachions, inédite. Il s'agit d'une courte éthopée dont la qualité et l'intérêt, le thème aussi, puisqu'il s'agit d'un astrologue, nous ont paru de nature à retenir l'attention de Gilbert Dagron, auquel nous dédions ce travail.

Dans l'*Ambrosianus* F 96 sup., l'*Éthopée de l'astrologue* est anonyme. Cependant, comme elle fait suite immédiatement au *Récit sur la révolution de palais* et que l'*Ambrosianus*, est, comme on le sait, en grande partie consacré aux œuvres de Mésaritès, il vient tout de suite à l'esprit d'attribuer ces quelques pages aussi au même auteur. Le titre nous paraît aller dans ce sens non seulement parce que la date de composition, peu après 1204, est compatible avec ce que nous savons de la carrière de Mésaritès, mais surtout parce que l'indication chronologique qu'il contient – et qui, selon nous, concerne l'œuvre, même si elle vaut aussi pour les événements auxquels celle-ci se réfère — rappelle ce que nous trouvons par exemple dans le titre du *Martyre de saint Modeste* : « Passion de Modeste, évêque et martyr, écrite par Mésaritès après la prise de la Ville[8]». Le contenu du texte ne donne pas d'indication. Restent les arguments stylistiques. Ils nous ont paru décisifs. D'une façon générale,

3. A. HEISENBERG a édité plusieurs textes ou documents dans *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion,* II : « Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206 », « Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208 » ; III : « Der Bericht des Nikolaos Mesarites über die politischen und kirchlichen Ereignisse des Jahres 1214 », Sitzungsberichte (cité n. 2) 1923, 2-3, Munich 1923 (repris dans ID., *Quellen und Studien* [cité n. 2]); il a également publié un remaniement par Mésaritès de la légende de saint Modeste : ID., « Die Modestoslegende des Mesarites », dans *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur, Festgabe A. Ehrhard*, Bonn 1922, p. 218-227.

4. F. GRÄBLER, *Die Kreuzfahrer erobern Konstantinopel (1195-1206),* Byz. Geschichtsschreiber 9, Graz-Vienne 1958, p. 271-316.

5. G. DOWNEY, « Nikolaos Mesarites. Description of the Church of the Holy Apostels at Constantinople », *Transactions of the American Philosophical Society* 47, 1957, p. 855-924.

6. Heisenberg avait cependant envisagé une édition d'ensemble des œuvres de Mésaritès : cf. HEISENBERG, « Die Modestoslegende » (cité n. 3), p. 219.

7. A. HEISENBERG, *Analecta, Mitteilungen aus italienischen Handschriften byzantinischer Chronographen*, Munich 1901, p. 19-39 (non vidi) ; A. MARTINI, D. BASSI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Milan 1906, p. 408-413, n° 352 (F 96 sup. *olim* N 78).

8. *Ambros.* F 96 sup., fol. 148 ; cf. MARTINI et BASSI, *Catalogus* (cité n. 7), p. 410 ; HEISENBERG, « Die Modestoslegende » (cité n. 3), p. 220. Voir aussi, dans l'*Ambros.* F 96 sup., fol. 45 (MARTINI et BASSI, *Catalogus*, p. 410), avant une lettre : « Du même Mésaritès, lettre écrite au nom d'un moine Néophyte, envoyée après la chute de la Ville » ; ou encore le titre de l'*Epitaphios*, prononcé « presque trois ans après la captivité » (éd. Heisenberg, p. 16). Mésaritès, si la rédaction des titres lui revient ainsi que nous le croyons, semble avoir eu à cœur de préciser les circonstances dans lesquelles il avait écrit ses œuvres.

par sa fantaisie et par son comique, le texte que nous éditons peut faire penser au début du *Récit sur la révolution de palais*, ou à tel épisode, vivant et drôle, du *Récit de voyage*. Le rythme de la phrase et des clausules pourrait corroborer cette première impression. Mais l'argument peut-être le plus frappant et le plus facile à exposer est fourni par le vocabulaire. Voici un relevé, nullement exhaustif, de termes et d'expressions communs à l'éthopée (*Ethop.*) et au *Récit sur la révolution de palais (Récit)* ou à l'*Oraison funèbre de Jean Mésaritès* (*Epitaph.*) :

ἀναδιφᾶν : *Ethop.* ligne 95, cf. *Epitaph.* page 45.32 , *Récit* page 23.3, 46.4, 48.6-7 ; ἀναρροφεῖν : *Ethop.* 118, cf. *Epitaph.* 44.3, *Récit* 45.13 ; ἀποτρόπαιος : *Ethop.* 3, cf. *Epitaph.* 33. 17 ; ἀστράγαλος ... πεδίον : *Ethop.* 131-2, *Récit* 36.13, 48.34 ; διαμοιράζειν : *Ethop.* 124, *Récit* 43.16 ; δίκην ὑπέχειν : *Ethop.* 118, cf. *Epitaph.* 26.4 ; εἰς τί δὲ ταῦτα : *Ethop.* 31, *Récit* 19.19 ; ἐνακαρεί : *Ethop.* 128, cf. *Epitaph.* 43.8 ; ἐξακριβοῦν : *Ethop.* 44, cf. *Epitaph.* 33.6 ; ἐτώσιον ἄχθος : *Ethop.* 151, *Récit* 25.11, 28.10 ; ἐφεστρίς : *Ethop.* 129, *Récit* 26.20 ; θυμήρης : *Ethop.* 49, cf. *Epitaph.* 16.13 ; Ἱλαρός, καὶ οὐκ ἰταμὸς : *Ethop.* 84, cf. *Epitaph.* 25.26-27 ; ἰλυσπᾶσθαι : *Ethop.* 4, *Récit* 26.33 ; κακόσχολοι : *Ethop.* 149, cf. *Epitaph.* 46.25 ; κακόχαρτοι : *Ethop.* 149, *Récit* 25.27 ; καταθύμιος : *Ethop.* 49, cf. *Epitaph.* 43.21 ; κύδεϊ γαίων : *Ethop.* 153, cf. *Epitaph.* 25.20, 48.29 ; λαλητός : *Ethop.* 18, cf. *Epitaph.* 28.19 ; καπυρὸν καὶ ἡδύ : *Ethop.* 126, cf. *Epitaph.* 26.8 ; οἰκοτριβεῖν : *Ethop.* 45, cf. *Epitaph.* 27.10 ; οἷον : cet adverbe, signalant un sens figuré, est fréquent dans *Ethop.* (23, 72...) et dans *Epitaph.* (50.11, 18, 35) ; ὁλομέλεια : *Ethop.* 132, cf. *Epitaph.* 20.8 ; συνάγειν νοῦν : *Ethop.* 51, cf. *Epitaph.* 44.26 ; ὑποθημοσύνη : *Ethop.* 76, cf. *Epitaph.* 36.26, *Récit* 22.27, 41.2.

Il s'agit, comme on le voit, soit de tics de style (οἷον), soit, le plus souvent, de mots un peu recherchés, appartenant au petit trésor de vocabulaire qu'un rhéteur peut glaner au fil de ses lectures. Si l'on tient compte de la brièveté de l'éthopée et de la différence des genres littéraires, la comparaison est féconde et, croyons-nous, probante. Il faut ajouter que Mésaritès dit lui-même avoir composé une ou des éthopées. Voici en effet ce qu'on peut lire dans l'oraison funèbre de son frère Jean : « Dis-nous quelques mots, brefs, mais musicaux ! Assaisonne du sel succulent de ton langage élégant les mets que je t'ai servis et que voici ! C'était là ton habitude, lorsque je portais sur mon épaule le joug illustre de la charge de didascale et que j'écrivais des commentaires (ὑπομνηματισμούς), ou encore lorsque, de mon propre chef, je me suis efforcé de rédiger des éloges pour un empereur et des récits descriptifs, et lorsque je me suis dirigé vers l'éthopée et les écrits épistolaires[9]. »

Ce témoignage qui, à ma connaissance, n'a pas été exploité[10], vient compléter nos connaissances sur la carrière de Mésaritès, dont nous savions qu'il avait été, avant la prise de Constantinople en 1204, diacre de la Grande Église et *skévophylax* des églises du Palais, et dont nous voyons ici qu'il a appartenu au corps des didascales. Il nous apporte surtout des renseignements sur les écrits de notre auteur, qui distingue dans son œuvre des *hypomnèmatismoi*[11], qu'il rattache à son activité de didascale :

9. *Epitaphios*, éd. Heisenberg (cité n. 2), p. $42^{15\text{-}21}$.

10. Heisenberg dit simplement en note de son édition : « dieser Charakteristik seiner eigenen Schriftstellerei entspricht der literarische Nachlass des Mesarites » (*Epitaphios*, p. 42, *app. crit.).*

11. Le mot nous paraît équivalent à ὑπόμνημα (notes, commentaire) ; de même, *Ethop.* l. 106-7, Mésaritès emploie σχηματισμός pour σχῆμα.

c'est pourquoi nous avons rendu le terme par « commentaires », soit que ce terme renvoie à de simples notes semblables à celles qui figurent, comme nous le verrons, à la fin du cahier portant l'éthopée, soit qu'il faille songer à la *synopsis* des explications de Zonaras sur les *anastasimoi* de Jean Damascène que nous conserve l'*Ambrosianus* F 96 sup., et qu'on peut être tenté d'attribuer à Mésaritès[12]. Vient ensuite le groupe des œuvres que l'auteur dit avoir composées de sa propre initiative (αὐτοβούλως) : des éloges d'empereurs, ou pour un empereur (βασιλέως ἐγκώμια), dont un échantillon nous est conservé dans l'*Ambrosianus* F 96 sup., fol. 35-43 ; des « récits descriptifs » (ἐκφραστικαὶ διηγήσεις), terme un peu surprenant puisqu'il semble se référer à deux genres différents, mais parmi lesquels on n'hésitera pas à classer la *Description de l'église des Saints-Apôtres* ; enfin, une ou des éthopées et des lettres. Nous trouvons en effet plusieurs lettres dans les œuvres conservées de Mésaritès, et, si l'on ne peut guère penser au *Récit de voyage* à Nicée, qui se présente comme une lettre à l'higoumène et aux moines de l'Évergétis, mais qui est postérieur à la mort de Jean Mésaritès, d'autres candidats sont possibles[13]. Enfin, pour l'éthopée, même si certaines œuvres peuvent avoir disparu, on songera bien sûr au petit texte que nous publions ici. Si l'on accepte cette identification, l'*Éthopée de l'astrologue*, écrite, d'après son titre, après la chute de Constantinople en avril 1204, est antérieure à la mort de Jean Mésaritès le 5 février 1207. Cette datation trouve une confirmation dans le fait que, dans cette éthopée, l'auteur semble éviter de donner à Théodore Laskaris le titre impérial : nous serions donc avant que celui-ci n'ait été couronné, c'est-à-dire avant le début du printemps 1208. On peut être tenté de préciser encore cette date en remarquant que Théodore Laskaris reçoit, non sans ironie peut-être, l'épithète glorieuse d'ἀήττητος (invincible), ce qui laisserait supposer qu'il a livré déjà quelques batailles. De plus, la vacance du siège d'Antioche, que nous croyons réelle, doit être située avant 1206, date à laquelle Siméon II est déjà patriarche[14]. L'*Éthopée* doit donc avoir été composée entre la fin 1204 et le début 1206.

En donnant à cet opuscule le titre d'éthopée, Mésaritès désigne clairement le genre littéraire dans lequel il s'inscrit, genre d'autant mieux connu et codifié qu'il s'agit de l'un des *progymnasmata* pratiqués par tout apprenti rhéteur. La définition classique s'en trouve dans le premier traité du corpus hermogénien, un texte que Mésaritès ne peut avoir manqué de méditer, et auquel il renvoie sans doute lorsque, dans l'*Épitaphios* de son frère Jean, il joue avec la définition technique du terme idolopée[15].

12. MARTINI et BASSI, dans leur catalogue (cité n. 7), p. 410, font remarquer cependant que la même *synopsis* se trouve dans d'autres manuscrits, où elle est anonyme.

13. Voir *Ambr.* F 96 sup., fol. 15v, 16v, 33v, trois lettres anonymes (la première est datée d'après la chute) ; 43v, 45, deux lettres sous le nom de Mésaritès (la deuxième est datée d'après la chute).

14. Pour cette date, voir A. LUCHAIRE, *Innocent III. La question d'Orient*, Paris 1907, p. 38-39, qui affirme (sans citer de source) que « Boémond ... pactisa avec le parti grec. Il lui lâche si bien la bride, avec l'aide de la municipalité, qu'en 1206, un patriarche de rite grec, Siméon III, fut intronisé et violemment opposé au Latin Pierre I. » Cette date a été admise : voir par ex. V. GRUMEL, *La chronologie*, p. 448 : « Siméon II, avant 1206 » ; C. KARALEVSKIJ, « Antioche », *DHGE* VI, Paris, 1924, col. 617-618, parle de 1206-1207 pour la venue de Siméon à Antioche.

15. *Epitaphios*, éd. Heisenberg (cité n. 2), p. 18[35] et *app. crit.*

Pour le Pseudo-Hermogène[16], « l'éthopée est l'imitation de l'éthos d'un personnage donné, par exemple quelles paroles dirait Andromaque sur la dépouille d'Hector ». Il convient de la distinguer de genres voisins et de sous-genres : la prosopopée (« nous avons une prosopopée quand nous personnifions une chose, comme la Conscience chez Ménandre »), et l'idolopée (« Les théoriciens l'appellent idolopée lorsque nous prêtons la parole à des morts »). Le Pseudo-Hermogène distingue ensuite plusieurs types d'éthopées et les catégories qu'il emploie permettent de définir commodément le statut de notre texte. Le personnage auquel on donne la parole peut être défini (Achille), ou indéfini (un type humain ou une pure fiction) : la distinction n'est pas sans importance, et nous plaiderons, comme on le verra, pour reconnaître dans l'astrologue un personnage défini, même s'il reste anonyme. L'opuscule de Mésaritès, d'autre part, est une éthopée « simple », puisque l'auteur « fait parler un personnage seul avec lui-même ». Enfin, le Pseudo-Hermogène distingue entre les éthopées éthiques, pathétiques ou mixtes. Si la première catégorie est applicable à notre texte, où tout est mis en œuvre pour faire paraître l'éthos d'un personnage, la seconde est plus problématique : nul doute que la situation de l'astrologue, à ses propres yeux, est pathétique ; il en va différemment pour le lecteur, que les déboires et les lamentations du héros font simplement sourire. Nous proposons donc de classer l'*Éthopée de l'astrologue* parmi les éthopées mixtes, mais le type de mixité qu'elle met en œuvre ne semble guère avoir retenu l'attention des théoriciens.

Dans la littérature tardo-antique et byzantine qui nous est conservée, l'éthopée, comme le remarque H. Hunger[17], est bien représentée même si l'on se limite aux éthopées autonomes. Elle connaît, au XIIe siècle, une floraison notable et Nicéphore Basilakès, en particulier, nous a laissé plus d'une vingtaine de textes appartenant à ce genre. L'inventaire des sujets qu'il exploite est révélateur[18] : dans presque la moitié des cas, les personnages mis en scène sont empruntés à la mythologie ou plus rarement à l'histoire antique ; une deuxième série reprend des sujets de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Seuls deux textes échappent à ces deux genres : l'éthopée de la jeune fille d'Édesse victime d'un Goth, un thème venant cette fois-ci de l'hagiographie, et celle d'un jardinier frustré de ses efforts[19].

Ce rappel des thèmes traités par Basilakès permet de mieux situer l'*Éthopée de l'astrologue*. Certes, le sujet choisi par Mésaritès peut rappeler le monologue du jardinier, mais il faut noter tout de suite une différence évidente : le jardinier, selon toute apparence, est un personnage fictif, indéfini, dirait le Pseudo-Hermogène ; l'astrologue, au contraire, ne se comprend que s'il est réel. Mésaritès, et c'est l'intérêt principal de ce texte, se sert d'un *progymnasma* pour traiter un sujet d'actualité. Le cas n'est du reste pas isolé à l'époque. Michel Italikos a ainsi composé une courte éthopée qu'il met dans la bouche de saint Nicolas – il s'agirait donc plus précisément

16. HERMOGÈNE, *L'art rhétorique*, traduction française intégrale, introduction et notes par M. Patillon, Fontenay-le-Comte 1997, p. 145.

17. H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, 5. Teil, 1978, II, p. 108.

18. Voir l'analyse de HUNGER (cité n. 17), p. 111-113.

19. NICEFORO BASILACE, *Progimnasmi e Monodie*, éd. A. Pignani, Byzantina et Neo-Hellenica Napolitana 10, Naples 1984, p. 225-232.

d'une idolopée – dont une relique vient d'être vendue aux Vénitiens[20] ; Eustathe de Thessalonique, pour sa part, donne la parole au métropolite Néophyte de Môkissos, qui était allé aux bains le lendemain de la mort du patriarche Michel III Anchialos, et auquel le grand économe Pantechnès avait fait dérober, pour les distribuer aux pauvres, ses habits et son matériel[21]. Comme on le voit, l'éthopée peut s'ouvrir à l'actualité, et comporter aussi un élément comique.

Pour la composition d'une éthopée, le Pseudo-Hermogène recommande d'aller du présent au passé, puis à l'avenir[22], et ce plan se reconnaît encore dans le cas qui nous occupe. Une première partie du texte est occupée par des considérations générales, noires et désabusées, sur la condition humaine. Puis vient la narration, où le personnage mis en scène, se tournant vers le passé, rappelle comment, dès sa jeunesse, il s'était pris d'un intérêt passionné pour les astres et les prédictions, devenant, à Constantinople, un astrologue à la mode. Survient alors l'incident qui fait tout basculer : découvrant son propre thème de naissance, notre héros abandonne un instant l'astrologie apotélesmatique pour la généthliaque, et s'aperçoit qu'il est appelé à occuper un « trône sublime ». Voici l'astrologue astrologisé, victime lui-même de l'art par lequel il trompait autrui. Le récit prend un autre tour : les années passent, le siège d'Antioche devient vacant, la succession est promise à l'astrologue, tout est prêt pour le sacre. La catastrophe est brutale, une cabale faisant tout échouer au dernier moment. L'astrologue éclate alors en invectives contre ses ennemis, procède à un bref examen de conscience, laisse libre cours à son dépit et à sa colère contre son entourage. Considérant dès lors l'avenir, il envisage ce qu'il fera de tout le petit matériel prévu pour la cérémonie, annonce comment il se protégera des insultes et du ridicule. Dans un ultime paragraphe, il appelle amèrement ses ennemis à jouir de leur triomphe, puis se ressaisit et, reprenant un tropaire célèbre, annonce sa résurrection prochaine, et sa vengeance : belle chute, préparée par le passage où, jouant avec l'interprétation traditionnelle des ornements patriarcaux, l'astrologue s'était montré en Christ souffrant[23].

L'histoire ainsi contée, avec la jolie invention de l'astrologue victime de son horoscope, le contraste surtout entre l'art pratiqué et l'aspiration à une haute carrière dans l'Église[24], ne manque pas d'un certain piquant, et le comique diffus, souvent léger, qui en fait l'agrément pourra conduire à classer cette œuvre parmi les satires,

20. MICHEL ITALIKOS, *Lettres et discours*, éd. P. Gautier, Archives de l'Orient chrétien 14, Paris 1972, p. 234-236.

21. EUSTATHE DE THESSALONIQUE, *Ethopoeia adversus clericum quemdam Constantinopolitanum*, éd. T. Tafel, *Eustathii metropolitae Thessalonicensis opuscula*, Francfort-sur-le-Main 1832, p. 328-332.

22. « Tu commenceras par le présent : il est pénible ; puis tu remonteras au passé : il était rempli de bonheur ; transporte-toi ensuite dans l'avenir : il réserve des malheurs beaucoup plus redoutables» (trad. Patillon, p. 145).

23. La dernière phrase de l'éthopée reprend des paroles adressées par le Christ à sa mère dans la 9e ode du canon de Cosmas le Mélode pour le Samedi saint : cf. W. CHRIST, M. PARANIKAS, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Leipzig 1871, p. 201. Pour l'interprétation des ornements patriarcaux (cf. *Ethop.*, l. 66-72 ; 102-143), voir p. ex. BALSAMON, *De patriarcharum privilegiis*, PG 138, 1021C, qui explique les *potamoi* caractéristiques du *sticharion* patriarcal en les rapportant au sang et à l'eau qui ont coulé du flanc du Christ, et le *sakkos* au manteau de dérision (χλαῖναν ὕβρεως).

24. Le 36e canon du concile de Laodicée interdit aux *mathèmatikoi* l'accès au clergé : RALLÈS-POTLÈS, III, p. 203.

autre genre bien représenté au siècle des Comnènes[25]. L'influence de Lucien est sensible, et l'on n'est guère surpris de rencontrer chemin faisant deux emprunts au *Timon*[26] dont l'un des personnages, le philosophe Thrasyclès, a servi de modèle pour notre astrologue[27]. Cependant, pour bien comprendre le sens et la portée du texte, peut-être convient-il de partir de la fonction première de l'éthopée. Mésaritès construit un personnage, qu'il dote d'un *éthos* : un astrologue déconfit, certes, mais aussi un orgueilleux — τετυφωμένου ὑπὲρ τὸ δέον, dit le titre —, imbu de sa personne et méprisant pour les autres. C'est la clé du caractère, et le héros lui-même est obligé d'en convenir, quand il reconnaît qu'il a, « un jour, par gaîté », ri cruellement des malheurs d'autrui (l. 87). Le même passage, où l'astrologue s'examinant lui-même, et se voyant en beau, rappelle les critiques qu'on lui adresse, donne l'occasion d'apercevoir le personnage de l'extérieur : il est vindicatif, plein de dureté, hautain, cruellement railleur, coupable d'avarice enfin, et ses plaintes contre les aspirants astrologues qui l'entourent, et qui lui font les poches ou vident ses plats, l'hostilité aussi des pauvres dont il prévoit qu'ils feront des gorges chaudes à la nouvelle de son échec, montrent bien que, pour ce dernier point au moins, les critiques portent juste.

Revenons à l'orgueil. C'est lui qui permet de mieux situer la critique, ou plutôt la satire, du métier d'astrologue dans cette éthopée. On sait toute l'importance qu'a pu avoir l'astrologie au XIIe siècle, et les débats qu'elle a suscités. La conception qu'en a notre astrologue est viciée. Au reclus Alypios qui lui demande « s'il faut considérer la science mathématique comme entièrement abominable (ἀποτρόπαια) », Michel Glykas répondait en posant une distinction fondamentale : « La science mathématique ... se divise en deux : l'astronomie et l'astrologie. L'astronomie est permise aux saints eux-mêmes... Mais l'astrologie, c'est-à-dire la divination qu'on tire (de l'observation des astres) ... n'est en aucune façon autorisée par les Pères[28]. » Toutefois, cette opposition entre une astronomie licite, ou même hautement recommandable, et une astrologie condamnée n'est qu'une première approximation. Dans la suite de sa lettre à Alypios, après avoir rejeté tout fatalisme, Glykas concède en effet que le cours des astres ou l'apparition des comètes permet de conjecturer l'avenir[29]. A côté de la condamnation qu'on peut lire chez Isaïe[30], il faut faire une place à Genèse 1: 14 : « Qu'il y ait des luminaires ... pour les signes et pour les temps[31] ». L'observation des astres et les conjectures sur ce qu'ils annoncent sont licites et viennent pallier, chez l'homme déchu, la perte du charisme prophétique[32]. Pour

25. Voir R. ROMANO, *La satira bizantina dei secoli XI-XV*, Turin 1999.

26. Voir *Ethop.*, l. 97-99 ; 111, qui reprend des expressions de Lucien, *Timon*, cap. 3, éd. Page, II, p. 328 et cap. 54, éd. Page, II, p. 368.

27. On comparera *Timon*, cap. 54, éd. Page, II, p. 386 et *Ethop.*, l. 70-74.

28. MICHEL GLYKAS, Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας Γραφῆς κεφάλαια (*Chapitres sur les difficultés de la divine Écriture*), éd. S. Eustratiadès, I, (désormais cité GLYKAS), p. 468^{5-7} et 470^{7-9}.

29. GLYKAS, p. 472^{6-16}.

30. Is. 47: 13 : « Où sont-ils, les astrologues du ciel ? Qu'ils se lèvent pour te sauver », cité par GLYKAS, p. 472^{20-21}.

31. Trad. M. ALEXANDRE, *Le commencement du Livre. Genèse I-V*, Paris 1988, p. 132-138 ; Gen. 1: 14 est cité par GLYKAS, p. 471^{22} ; 474^{24}.

32. GLYKAS, p. 474^{18}-475^{1}.

Glykas, l'attitude correcte est celle que recommande saint Basile : « Les observations à partir des luminaires sont nécessaires pour la vie humaine, pour peu que, poussé par une curiosité indiscrète, on ne passe pas la mesure en de telles matières[33].»

Quant à Mésaritès, s'il nous montre son frère étudiant l'astronomie[34], son attitude vis-à-vis de l'astrologie ne nous est pas connue. Le *mathèmatikos* qu'il met en scène, et qui n'envisage pas même que son activité soit incompatible avec la cléricature, est-il condamnable et ridicule du seul fait de son art, et pour avoir voulu, malgré celui-ci, occuper un siège patriarcal ? Il a en tout cas passé la mesure. Pour lui, entre l'astronomie et l'astrologie apotélesmatique ou généthliaque, nulle distinction. Il s'agit, en « regardant vers le haut », d'être pleinement homme, comme le veut Platon[35] et, puisque l'homme, façonné à l'image de Dieu, est appelé à se déifier, il s'agit de s'assimiler à Dieu en pratiquant l'astrologie qui, si elle ne fait pas participer à l'activité du créateur, permet cependant d'avoir part à sa prescience[36]. La déconvenue du *mathèmatikos*, qui tombe de si haut, est cruelle et, comme il avait confondu astronomie et astrologie, il les englobe toutes deux maintenant dans une même réprobation. Mieux, c'est sur les astres eux-mêmes qu'il fait porter ses condamnations : ce sont les objets célestes, et non l'astrologie, qui sont « abominables » et « glissants » (l. 3-4). L'échec cuisant qu'il subit ne le guérit pas de son erreur, et quand il se ressaisit, c'est pour réaffirmer sa foi dans son horoscope.

Mais Mésaritès ne critique pas seulement des conceptions vicieuses. Il laisse entrevoir, par quelques notations légères, que la pratique même de l'astrologie, dans ce cas au moins, est critiquable aussi. C'est ainsi que nous comprenons la phrase : « ce qui réjouit, j'en donnais l'assurance, et j'annonçais clairement ce qu'on désirait » (l. 49-50). Le succès de l'astrologue dans les grandes maisons de Constantinople, à ce qu'il semble, vient de ce que ses prédictions, plutôt qu'à l'état du ciel, correspondent à l'attente et aux voeux des consultants. Dès lors, dans son horoscope, c'est sa propre aspiration qu'il déchiffre et la promesse d'un « siège élevé » qu'il croit y découvrir ne reflète qu'une ambition déplacée. Un *mathèmatikos* ne saurait devenir qu'un piètre prélat, et le héros de Mésaritès doit du reste modifier toute son apparence, peu conforme semble-t-il à celle d'un haut dignitaire de l'Église. Ici encore, l'orgueil et la vanité du personnage se révèlent, non seulement dans ce qu'il voudrait physiquement paraître, mais aussi dans tout le matériel de sacre qu'il a déjà préparé : siège, bâton pastoral, cierge aussi grand qu'un homme, grand manteau de cérémonie (*manduas*), tunique, dont l'astrologue souligne avec complaisance la longueur et la largeur. La couronne surtout, dont il convient lui-même qu'elle est « plus ronde qu'il ne faudrait » (l. 70), révèle l'enflure de son ambition : symbole de son orgueil ridicule, elle deviendra, dans les transformations qu'il envisage, un simple seau, casque burlesque dont il se couvrira jusqu'aux épaules pour repousser la grêle de coups qu'il prévoit.

33. Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, VI. 4, éd. S. Giet, SC 26, Paris 1946, p. 343 ; cité par Glykas, p. 471[19-21].

34. *Epitaphios*, éd. Heisenberg, p. 28-29 ; p. 32-33, et apparat critique.

35. La parétymologie d'*anthrôpos* vient de Platon, *Cratyle* 399c ; mais elle s'est divulguée, et on la retrouve dans les lexiques (p. ex., *Etym. Gudianum*).

36. Sur la *prognôsis* divine, voir par ex. Jean Damascène, *De fide orth.* II.30, PG 94, col. 968A.

La valeur de ce texte est d'abord littéraire, mais son apport pour l'histoire n'est pas nul. L'un de ses intérêts est de laisser entrevoir, derrière le masque d'une satire plus souriante que mordante, la façon dont, à Nicée, en 1205, la promotion d'un patriarche d'Antioche aurait pu avoir lieu. Pour rendre son récit plus plaisant, Mésaritès choisit — en forçant la note sans doute — de conduire son héros malheureux jusqu'à l'instant même de la promotion (*problèsis, probolè*)[37]. Plutôt qu'avec le chapitre II.14 du *De cerimoniis*[38], c'est avec le cérémonial décrit par le Pseudo-Codinos qu'il faut comparer le passage[39]. Après le vote des évêques qui ont désigné trois candidats, l'empereur fait son choix : c'est l'*épilogè* mentionnée par l'éthopée[40]. Puis la décision impériale ayant été communiquée au candidat choisi, s'il l'accepte, on prépare la salle du palais où aura lieu la *problèsis* en y installant, face au trône impérial, nous dit le Ps.-Codinos, « un trône bleu recouvert de soie or », sur lequel vient s'asseoir le patriarche *hypopsèphios*[41] : c'est, croyons-nous, le *diphros* dont il est question dans notre texte (l. 67). L'empereur, « portant la couronne et les autres insignes » d'après le Ps.-Codinos[42] — « paré des ornements impériaux et revêtu de la pourpre » dit Mésaritès[43] — prend le bâton patriarcal — *dikanikion* chez le Ps.-Codinos, *rhabdos* chez Mésaritès[44] — et, après avoir prononcé la formule de la promotion, le remet à l'impétrant[45]. Celui-ci, devenu patriarche[46], est alors acclamé, avec les empereurs, par les assistants[47]. Le terme d'*épikèruxis* qu'emploie Mésaritès peut renvoyer à un moment précis de cette cérémonie ou à son ensemble[48].

37. Voir *Ethop.*, l. 69, ὁ προβολεύς. Sur la cérémonie de la *probolè*, voir L. Bréhier, « L'investiture des patriarches de Constantinople au moyen âge », dans *Misc. Giovanni Mercati*, III, Cité du Vatican 1946, p. 368-372 ; V. Laurent, « Le rituel de l'investiture du patriarche au début du xvᵉ siècle », *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine* 28, 1947, p. 218-232.

38. *De cerim.*, Bonn, p. 564-566 ; le chapitre II.38 (Bonn, p. 635-636), consacré au sacre de Théophylacte, ne dit rien de la *problèsis.*

39. Pseudo-Codinos, *Traité des offices*, Introduction, texte et traduction par J. Verpeaux, Paris 1966, p. 277-283, pour le chapitre 10, consacré à la promotion d'un patriarche. Le Ps.-Codinos, p. 282^{8-12}, précise que la cérémonie qu'il décrit pour la promotion d'un patriarche de Constantinople se déroule de même pour les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Nous nous référerons aussi à Syméon de Thessalonique, *De sacris ordinationibus*, PG 155, col. 361-469 (en particulier col. 437-449A pour les patriarches) et à l'opuscule de Macaire d'Ancyre édité par Laurent, « Le rituel de l'investiture du patriarche » (cité n. 37), p. 231-2.

40. *Ethop.*, l. 66 ; le Ps.-Codinos (cité n. 39), p. 277^{18}, emploie le verbe ἐκλέγεσθαι.

41. Ps.-Codinos (cité n. 39), p. 278^{3-13} (*mènuma* et acceptation du candidat) ; p. 278^{29}-279^{5} (préparation du siège du futur patriarche).

42. *Ibid.*, p. 278^{22-24} ; dans le *De cerim.*, II. 14, l'empereur est vêtu du scaramange et du *sagion chrysopérikleiston* (Bonn, p. 564-565).

43. *Ethop.*, l. 69-70.

44. *Ethop.*, l. 67 ; Ps.-Codinos, p. 279^{25} ; Syméon de Thess. (cité n. 39), col. 441B-444B ; Balsamon, *De patr. privil.*, PG 138, col. 1028B emploie lui aussi le mot *rhabdos*. Sur le bâton patriarcal (*rhabdos, dikanikion, baktèria*), voir Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, Londres 1982, p. 26-29.

45. Ps.-Codinos (cité n. 39), p. 279^{24}-280^{13}.

46. Le *De cerim.* l'appelle cependant encore *hypopsèphios* (Bonn, p. 566). Syméon de Thessalonique, col. 441D, pour sa part, précise que si l'*hypopsèphios* est évêque, il est patriarche dès le *mènuma* ; il n'a plus besoin que de l'*enthroniasmos* : la volonté de diminuer la signification de la *problèsis* est évidente.

47. Ps.-Codinos (cité n. 39), p. 280^{13-16}.

48. *Ethop.*, l. 66 ; dans une question de Marc d'Alexandrie à Théodore Balsamon, la proclamation est distinguée de l'ordination (ἐπικηρυχθῆναι καὶ χειροτονηθῆναι ἀρχιερέα, PG 138, col. 1008B).

Le matériel que l'astrologue avait préparé pour son sacre, et qu'il sera bientôt contraint de transformer, excède ce qui est mentionné par le Ps.-Codinos pour la cérémonie de la *problèsis*. Parmi les vêtements[49], le *manduas* dont il est question à la ligne 140 est le grand manteau de cérémonie que l'empereur lui-même, d'après Syméon de Thessalonique, fait parvenir au futur patriarche, et dont celui-ci est revêtu lorsque, après son sacre, il revient s'incliner devant l'empereur d'après le Ps.-Codinos[50]. Il a des *potamoi* : les « bandes de byssus et de pourpre » que signale l'éthopée, et que l'astrologue devra dissimuler avec de l'encre quand il voudra faire de ce prestigieux vêtement une sorte de robe de chambre convenant à un prétendu malade[51]. De façon plus problématique, Mésaritès mentionne un « vêtement (περιβόλαιον : plutôt, donc, un vêtement de dessus) très long et largement ouvert », qu'il appelle en un autre endroit « une tunique (χιτώνιον) très longue et largement ouverte », et qui a été teint en noir (l. 71 ; 102-3). Théodore Balsamon énumère ainsi les insignes et vêtements propres aux patriarches : ῥάβδος, σάκκος, πολυσταύριον, διὰ γραμμάτων (var. : γαμμάτων) στιχάριον[52]. Dans le cas de notre astrologue, on pourrait penser au *sticharion*, qui est en effet une tunique. Mais ce vêtement n'est peut-être pas suffisamment spectaculaire pour être signalé ici, et il semble avoir été plutôt blanc, avec des bandes et des triangles[53]. Le *polystaurion* nous paraît exclu, puisqu'il s'agit d'un *phailonion*, qui a plutôt l'aspect d'une chasuble que d'une tunique[54], et surtout parce que sa décoration caractéristique de croix semble incompatible avec la couleur « noire » qui, d'après Mésaritès, caractérisait le vêtement porté par l'astrologue. Reste le *sakkos*, qui a bien la forme d'une tunique, et qui est suffisamment prestigieux pour être mentionné[55]. Deux détails pourront faire hésiter.

49. Pour les vêtements épiscopaux, voir T. PAPAS, *Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzantinischen Ritus*, Misc. Byz. Monacensia 3, Munich 1965 ; Ch. WALTER, *Art and Ritual* (cité n. 44).

50. SYMÉON DE THESSALONIQUE (cité n. 39), col. 441C ; PS.-CODINOS (cité n. 39), p. 283$^{4-8}$. Sur le *manduas*, voir Ch. WALTER, *Art and Ritual* (cité n. 44), p. 30.

51. *Ethop.*, l. 139-143 ; PS.-CODINOS (cité n. 39), p. 283$^{7-8}$; SYMÉON DE THESS. (cité n. 39), col. 429B, 441C.

52. BALSAMON (cité n. 23), col. 1020CD ; voir aussi col. 1025D où il est précisé que les évêques et les métropolites ne sauraient porter ni *sakkos*, ni *polystavrion*, ni *sticharion* avec bandes (ou avec des gamma) et triangles. La leçon γαμμάτων, dans les deux textes que nous avons cités, est préférable. Mais Balsamon, en un autre endroit (1021C) parle explicitement de *potamia* sur le *sticharion* patriarcal. Dans les *Responsa ad interrogationes Marci*, 37, PG 138, col. 989A, le même auteur nomme deux vêtements qu'un simple évêque ne saurait s'arroger parce qu'ils sont l'apanage des patriarches : « le *sakkos* et le *polystaurion*, car c'est par cela qu'il a paru bon que <les patriarches> soient glorifiés. »

53. Sur le *sticharion*, voir N. THIERRY, « Le costume épiscopal byzantin du IXe au XIIe siècles d'après les peintures datées (miniatures, fresques) », *REB* 24, 1966, p. 308-315, en particulier p. 310 (« On sait que les deux pièces principales du vêtement sont la tunique (*sticharion*), blanche à claves rouges verticales pour la haute époque, et la chasuble (*phélonion*) qui la recouvre en partie » ; Ch. WALTER, *Art and Ritual* (cité n. 43), p. 16-17 ; pour les bandes et les triangles, voir note précédente.

54. Sur le *polystavrion*, voir T. PAPAS, *Studien* (cité n. 49), p. 112-113 ; N. THIERRY, « Les plus anciennes représentations cappadociennes du costume épiscopal byzantin », *REB* 34, 1976, p. 325-331, en particulier p. 325 (le « polustavrion, ce vaste manteau blanc semé de croix noires dont les premières représentations remontent à la seconde moitié du XIe s. ») ; Ch. WALTER, *Art and Ritual* (cité n. 44), p. 13-16.

55. Sur le *sakkos*, voir T. PAPAS, *Studien* (cité p. 49), p. 105-130 ; Ch. WALTER, *Art and Ritual* (cité n. 44), p. 16-19 ; E. PILTZ, *Trois sakkoi byzantins*, Uppsala 1976. À l'origine, le *sakkos* cérémoniel est un vêtement impérial, rarement porté ; au XIe s., il est employé par le patriarche de Constantinople ; au début du XIIIe s., certains métropolites y ont droit. D'après Démétrios CHOMATIANOS, PG 119, 949-952, le *sakkos* n'était porté par les patriarches que trois fois l'an.

Le *sakkos* tel que nous le connaissons est une tunique courte, descendant jusqu'aux genoux, alors que Mésaritès insiste sur la longueur. Deuxièmement, la couleur noire est un peu surprenante. Mais on notera qu'au début du XIVe siècle l'empereur peut être représenté avec un long *sakkos* noir[56].

Mésaritès mentionne encore trois objets : un cierge monumental, avec une coupelle d'argent ; un trône ; une mitre. Pour le cierge, s'il n'est pas mentionné dans les textes relatifs au sacre des patriarches que nous avons consultés, on ne peut s'empêcher de penser au passage où Balsamon s'en prend à ceux qui prétendent « qu'il n'est pas permis au patriarche d'Alexandrie ou à celui d'Antioche, par exemple, d'avoir un cierge patriarcal lorsqu'il se déplace dans la Ville impériale ou dans quelque autre circonscription, à part celles que les canons lui attribuent[57] ». Ce cierge patriarcal, dont Balsamon précise qu'il est cerclé d'argent[58], paraît être de même nature que celui dont Mésaritès décrit la fabrication avec un luxe inhabituel de détails. Quant au siège — *éphestris*, glosé par *sellion* —, qu'il soit ou non distinct du *diphros* préparé pour la *problèsis*[59], il est mentionné par Macaire d'Ancyre : c'est le trône patriarcal qu'on installe dans le *bèma* et sur lequel le nouveau patriarche s'assied pour bénir tous ceux qui vont célébrer la liturgie lors de son sacre[60]. Reste la *kaluptra*, « plus ronde qu'il n'aurait fallu », « bien différente d'un *modiolos*[61] ». On y reconnaîtra une couronne patriarcale ronde, rarement mentionnée dans les documents contemporains[62]. C'est peut-être, à l'époque, une relative nouveauté. L'insistance portée aux ornements préparés par l'astrologue nous paraît en effet, au-delà de la charge et de l'effet comique recherché par Mésaritès, symptomatique de l'intérêt porté, à l'époque, au costume des grands dignitaires ecclésiastiques, en constante évolution. Mésaritès lui-même, devenu métropolite d'Éphèse, n'omettra pas de signaler fièrement que, pour le mariage de Constantin Doucas Paléologue, il avait revêtu le *sakkos*[63].

56. T. PAPAS, *Studien* (cité n. 49), p. 76, note que, déjà à l'époque byzantine, la couleur noire pouvait être prescrite pour les jours de pénitence du Carême ; p. 109, le même auteur, pour le *sakkos mélas* d'un empereur, renvoie au cod. *Monac. gr.* 442, fol. 7^r^.

57. BALSAMON (cité n. 23), col. 1016D-1020C. Ont droit à ce cierge, outre les patriarches, les archevêques autocéphales de Bulgarie et de Chypre et quelques métropolites auxquels l'empereur a accordé spécialement cet honneur. Au XVe siècle, lorsque le patriarche de Constantinople Joseph se rend en visite chez le pape, il fait précéder son cortège du bâton patriarcal et d'un cierge à deux branches, le *dibamboulon* : V. LAURENT, *Les « Mémoires » du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, Publications de l'Institut français d'études byzantines, Paris 1971, p. 238-239.

58. BALSAMON (cité n. 23), col. 1017D-1020A (αἱ λαμπάδες μὲν τῶν βασιλέων διττοῖς διαχρύσοις περιζώννυνται στεφανώμασι, τῶν δὲ πατριαρχῶν καὶ τῆς βασιλίσσης ἑνὶ κατακυκλοῦνται θριγγώματι) ; 1020A (le cierge patriarcal est cerclé d'argent).

59. La Souda donne l'équivalence δίφρον - σελλίον (éd. Adler, I.2, p. 120) ; σελλίον est donné pour équivalent d'ἐφεστρίς dans le Lexique du *Paris. gr.* 1708 (cf. Du Cange, *s. v.* σελλίον).

60. Ἡνίκα δὲ μέλλει προχειρίζεσθαι καθήμενος ἔνδον τοῦ βήματος ἐπὶ τοῦ πατριαρχικοῦ σελλίου εὐλογεῖ πάντας τοὺς μέλλοντας λειτουργῆσαι, LAURENT (cité n. 37), p. 232.

61. *Ethop.*, l. 70 ; 107. La comparaison avec le *modiolos*, couronne droite des impératrices, montre bien que la *kaluptra* dont l'astrologue a voulu se coiffer est elle aussi une couronne.

62. Voir E. PILTZ, *Kamelaukion et Mitra.* Insignes impériaux et ecclésiastiques, Uppsala 1977, p. 70-79.

63. *Ambros.* F 93 sup., fol. 32^v^ ; cf. MARTINI et BASSI, *Catalogus* (cité n. 7), p. 406.

L'*Éthopée de l'astrologue* nous apprend aussi quelque chose sur l'histoire du patriarcat d'Antioche. Il faut admettre tout d'abord que le texte, sous peine de perdre son sel, se réfère à un épisode réel et à un personnage précis : un astrologue sans doute, mais aussi un clerc qu'on nous montre très tôt appelé à occuper un siège épiscopal (l. 49). L'alliance entre l'astrologie et la cléricature, contraire aux canons et condamnée par Balsamon[64], n'est toutefois pas sans exemple : la carrière de Jean Camatèros, qui, au XIIe s., devient archevêque de Bulgarie, et qui a laissé des traités d'astronomie et d'astrologie, illustre ce cas[65]. Nicolas Mésaritès et son frère, s'il a vraiment revu le texte, se moquent ici avec jubilation de quelqu'un qu'ils connaissent bien, et leur cible, pour nous anonyme, ne peut guère être qu'un collègue, un clerc constantinopolitain réfugié peut-être à Nicée, où, comme Mésaritès lui-même, il n'a pas renoncé à ses ambitions.

Si la *problèsis* de l'astrologue est en partie imaginée, la vacance du siège d'Antioche a toutes les chances d'être réelle, et la mention, dans l'éthopée, de la mort récente — et longuement attendue[66] — du titulaire, est sans doute le seul témoignage actuellement connu sur la mort de Balsamon. Le successeur de celui-ci, attesté dès 1206, est Siméon II Abou Saîbé[67]. Il est notable enfin que Théodore Laskaris, si peu après la chute, se soit soucié de faire procéder au sacre d'un patriarche d'Antioche. Sans doute y avait-il là pour lui l'occasion déjà de se poser en empereur.

Pour l'édition de l'*Éthopée*, nous utiliserons le seul témoin connu, l'*Ambrosianus* F 96 sup. (= A)[68], un codex de papier, datable nous semble-t-il de la première partie du XIIIe siècle, où le texte figure aux fol. 31^v^-33^v^. Nous avons eu l'occasion de dire ailleurs[69] que, contrairement à Heisenberg, nous pensions que Mésaritès lui-même avait présidé à la copie de ce manuscrit, soit qu'il ait eu recours à un collaborateur, soit que, plus simplement, il s'agisse d'un autographe. C'est, croyons-nous, la façon la plus économique d'expliquer le type de corrections qui se trouvent dans les marges de certains textes, en particulier la *Révolution de palais* et l'*Epitaphios* de Jean. Nous avions fait remarquer aussi que, dans ce manuscrit, les unités codicologiques et intellectuelles coïncidaient parfois. C'est le cas pour le cahier qui contient l'*Éthopée*.

64. BALSAMON, *Responsa ad interrog. Marci, 24,* PG 138, col. 976B-977B.

65. Voir E. MILLER, *Notices et extraits des mss. de la Bibl. nat.*, 23.2, Paris 1872, p. 40-112.

66. C'est ainsi que nous comprenons l'expression ἐλήλεγκται ὡς ἐφήμερος ὁ τῆς Θεουπόλεως ἀρχιποίμην (*Ethop.*, l. 56). Balsamon fut nommé patriarche d'Antioche en 1185 ou 1186 : voir V. LAURENT, *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin*, V, *L'Église*. Première partie : *L'Église de Constantinople*, Paris 1963, p. 83 (n° 103).

67. Voir *supra*, note 14 ; pour C. KARALEVSKIJ (*DHGE*, VI, 618), le surnom arabe de Siméon II attesté par le *Vat. Ar.* 79 « ne veut nullement dire qu'il fût un melkite indigène ». Pour un sceau de Siméon II, voir V. LAURENT, *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin*, V, *L'Église,* Deuxième partie : *Les Patriarcats orientaux*, Paris 1965, p. 362-363 (n° 1528).

68. Pour la description de ce manuscrit, voir MARTINI et BASSI, *Catalogus* (cité n. 7), p. 408-413, n° 352 (F 96 sup. olim N 78). Nous avons pu examiner sur place le manuscrit et, pour l'établissement du texte, nous avons travaillé à partir de photographies. L'utilisation d'un éclairage approprié permettrait certainement de gagner quelques mots.

69. J. DURAND, M.-P. LAFFITTE (éd.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, Paris 2001, p. 36, avec la reproduction du fol. 22^v^ de l'Ambrosianus.

Ce cahier, le deuxième actuellement dans l'*Ambrosianus*, est composé de dix-huit folios (9/9) numérotés aujourd'hui de 17 à 34. Il comprend tout d'abord (fol. 17-31v) le *Récit sur la révolution de palais*, puis, après quelques lignes laissées blanches, l'*Éthopée* (fol. 31v-33v), elle-même suivie du début (titre et quatre lignes) d'une lettre adressée sans doute par Mésaritès « à un médecin impérial, parent par alliance ». Viennent ensuite des notes exégétiques (fol. 33v-34), puis un extrait d'une *Vie de sainte Mélanie* (fol. 34-34v), enfin, un extrait de nature philosophique (fol. 34v). Pour le *Récit* et pour l'*Éthopée*, la mise en page est à peu près la même, avec une trentaine de lignes par page[70]. Après l'*Éthopée*, l'écriture change de module et devient beaucoup plus serrée : 41 lignes au folio 34r. Visiblement, le copiste a prévu de consacrer un cahier important à la copie du *Récit* ; il profite des pages qu'il lui reste pour copier proprement l'*Éthopée*. Les autres textes n'ont pas le même statut ; il s'agit d'un simple remplissage de la fin du cahier.

Dans l'*Ambrosianus*, les folios qui portent l'*Éthopée* ont subi quelques dommages. Le folio 33 a perdu toute une partie de son coin inférieur extérieur : le début de sept lignes de notre texte a ainsi disparu. Au même folio, un trou, dans le coin inférieur interne, nous prive de quelques lettres sur deux lignes. Ailleurs, l'écriture a été effacée par l'humidité : au fol. 31 dans l'angle interne inférieur ; aux fol. 32 et 33 dans l'angle supérieur interne. D'autres accidents plus localisés entraînent des difficultés de lecture pour tel et tel mot : nous avons noté les plus importantes dans l'apparat.

La copie, en général, est de bonne qualité et si, comme il nous semble, elle a été exécutée par l'auteur lui-même ou sous sa surveillance, il faut la traiter bien sûr avec un respect particulier. Les corrections, de première main, sont rares. La principale concerne le titre : un premier titre est écrit de la même encre que le texte ; un second, plus développé, de la même main mais à l'encre rouge, entoure le premier au-dessus et à droite. Au fol. 33v, une addition marginale, que nous n'avons pu déchiffrer entièrement, peut correspondre soit à une phrase oubliée dans un premier temps lors de la copie, soit à une addition voulue par l'auteur, comme nous en trouvons souvent dans l'*Épitaphios* ou le *Récit*. S'il est correct, le texte de l'*Éthopée* n'est pas impeccable : ainsi, l. 36-44, la construction de la phrase pose plusieurs problèmes ; l. 24, les deux termes astronomiques choisis, au lieu de s'opposer, sont synonymes ; l. 40, il semble qu'il manque un verbe ; l. 50-52, la syntaxe est assez rude. Comme on le verra dans notre apparat critique, nous n'avons que rarement et ponctuellement corrigé le texte du manuscrit. Nous avons respecté l'accentuation des enclitiques, comme l'avait fait Heisenberg dans ses propres éditions. La ponctuation est la nôtre. Nous avons utilisé les crochets droits, dans le texte et dans la traduction, pour signaler les lacunes, éventuellement pour proposer une restitution dans telle ou telle d'entre elles. Les chiffres entre crochets indiquent le nombre de lettres manquantes.

70. Pour le *Récit*, 30 lignes au fol. 30r, 32 au fol. 30v, 29 au fol. 31 ; pour l'*Éthopée*, 29 lignes au fol. 32r, 31 au fol. 32v, 30 au fol. 33r.

Éthopée : paroles prêtées à un astrologue aveuglé par l'orgueil plus qu'il ne fallait, et qui échoua à devenir patriarche. Après la prise de Constantinople[1].

Qu'il m'est odieux, tout le monde visible ! Qu'ils me déplaisent et me rebutent, tous les êtres qui, sur terre, rampent dans la boue, et tous ceux qui, dans le ciel lui-même, ont été mal tournés[2] ! Les uns, en effet, n'ont obtenu qu'une condition misérable, et les autres, glissante assurément. Méprisera-t-on le monde d'ici-bas pour sa futilité ? Ira-t-on s'attacher au monde céleste parce qu'il est précieux ? Même ainsi, nulle sécurité, car on ne peut toucher les choses du ciel et le regard presque ne peut les atteindre ; elles vont au néant, comme l'a proclamé le Seigneur, et s'évanouissent dans le passé. Que fera donc un homme, mélangé qu'il est à la boue dont il est constitué ? Frappé de stupeur, il restera dans son coin, sans lever les yeux, sans pouvoir connaître à l'image et à la ressemblance de qui il a été façonné. Veut-il s'éloigner d'ici-bas et s'attacher aux choses célestes ? Le poids de la tente qu'il habite l'en empêche. Il lutte avec ce compagnon de joug pour se détacher des choses terrestres et se trouver avec les êtres célestes, mais le charme de ce qu'il voit l'en écarte. Il veut séjourner tout entier [...], mais le [...]. Il brûle de se hisser jusqu'au sommet de l'être en tant qu'être [...] non pas simple, mais composé, à la fois terrestre et céleste [...] il est transporté, détourné. Il veut [...] de toutes choses [...] parce qu'au commencement, il avait été créé avec un pouvoir souverain et doté de la parole [...] À cause de cela, il veut être un dieu et en avoir le nom. Mais alors [...] Il lève les yeux vers le ciel, se tend vers l'avant [...] Il est à nouveau tiré vers l'arrière, défait, vaincu, déconfit [...] du pire [...] une fois instruit, il lui donnera un ornement supplémentaire et le décorera [...] de philosophie[3]. Jour et nuit, il s'occupe de théologie, philosophe sur la nature, son intellect parcourt le ciel pour ainsi dire, il examine la course du soleil, médite sur celle des planètes : les mouvements en avant et les rétrogradations[4] de Saturne et de Mars, desséchants, la bienfaisance de Vénus, l'étrange tournoiement de Mercure, la bonté de Jupiter, les raies que fait le soleil et les parélies, ascendants ou descendants, et tout ce qui vient à [affecter] la sphère de feu[5], les transformations de la lune qui surviennent quand elle est pleine, ou qui se produisent à son déclin.

Pourtant, malheur à moi qui me suis donné en vain tant de peine pour de telles choses sans aboutir à rien. Où donc m'auraient-elles apporté une aide décisive ? À quoi tend tout cela, et pourquoi, dans mon malheur, ai-je fait retentir ces cris jusqu'au loin? Qu'ils m'écoutent, tous ceux qui sont contre moi, tous ceux aussi qui me portent de l'amitié !

1. L'indication chronologique, comme pour d'autres oeuvres de Mésaritès, concerne la date de rédaction de l'œuvre (voir introd., p. 222 et n. 8).
2. La lecture du début du mot est incertaine. D'autre part, si le verbe ἀποτορεύω est attesté (avec le sens de « fabriquer au tour »), le composé παραποτορεύω n'est pas dans les dictionnaires. On remarquera en outre que l'accord du verbe avec un sujet neutre pluriel se fait, dans la même phrase, une fois au pluriel, une fois au singulier.
3. Compte tenu des lacunes, la traduction fragmentaire que nous donnons ici est très peu assurée.
4. Le texte grec emploie ici deux termes de même sens ; pour notre traduction, nous tenons compte de la correction proposée dans l'apparat critique.
5. Le terme d'*hypekkauma* employé ici par Mésaritès nous renvoie à la cosmologie aristotélicienne et à la sphère de feu qui se trouve sous l'éther : cf. SIMPLICIUS, *In Cael.*, 20, 26.

Ἠθοποιΐα ὡς ἀπό τινος μαθηματικοῦ τετυφωμένου ὑπὲρ τὸ δέον καὶ ἀρχιερωσύνης ἀποτυχόντος, μετὰ τὴν τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἅλωσιν.

Ὡς στυγνά μοι πάντα τὰ ὁρατά· ὡς ἀηδῆ μοι, ὡς ἀποτρόπαια ὅσα περὶ γῆν ἰλυσπῶνται, ὅσα κατ' οὐρανὸν αὐτὸν παραποτετόρευται. Τὰ μὲν γάρ, μοχθηρὰν εἴληχε δίαιταν, τὰ δὲ πάντως ὀλισθηράν. Εἰ μὲν γὰρ τῶν κάτω ὡς ἀχρείων τίς ὑπερόψεται καὶ τῶν ἄνωθεν ὡς τιμίων ἀνθέξεται, οὐδ' οὕτως βέβαια στήσεται. Ἀναφῆ γὰρ τὰ οὐράνια καὶ σχεδὸν ἀπροσόρατα, ἐρχόμενά τε εἰς τὸ μηδὲν κατὰ τὸ κυριακὸν ἐπιφώνημα καὶ ἐς τὸ παρεληλυθὸς καταλύοντα. Τί γοῦν ποιήσει ἐκ πηλίνης τῆς διαρτίας ἄνθρωπος συγκραθείς ; Καταπτήξας ἐγγωνιάσει, οὐκ ἀνανεύσει, οὐ γνωρίσει τίνος κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν πέπλαστο. Διαστῆναι τῶν κάτω καὶ προσκολληθῆναι τοῖς ἄνω βεβούληται, καὶ τὸ βαρὺ τοῦ σκήνους οὐ συγχωρεῖ. Τῶν γεηρῶν ἀποζυγῆναι ζυγομαχεῖ καὶ τοῖς ἐπουρανίοις [σ]υνεῖναι, ἀλλ' ἡ τ[ῶν ὁρ]ωμένων τερπνότης τοῦτον ἀποδιΐστησιν· ὅλος ἐθέλει ἐνδιατρίβει[ν ± 5]οῖς ἀλλ' ὁ θ[± 7]ῶς· ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων ὡς ὄντων ἱμείρεται ἀναρριχᾶσθαι ἀκρώρειαν [± 25 οὐ]χ ἁπλοῦν, ἀλλὰ σύνθετον, ἐπίγειον τὸ αὐτὸ καὶ οὐράνιον [± 25]υνβ[± 3]ται μεταφέρεται, μετατρέπεται. Ἁπάντων μὲν ἐθέλει [± 25]θειν ὅτι ὡς ἀρχικὸν δεδημιούργητο κατ' ἀρχάς, καὶ ὡς λαλητὸν [± 25]το, ἐθέλει διὰ ταῦτα θεὸς καὶ εἶναι καὶ λέγεσθαι. Ἀλλὰ τηνικαῦτα [± 25] ἀνανεύει, τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτείνεται· φ[± 4]μασι [± 2]ου[± 20] κατασπᾶται πάλιν, ἡττᾶται νικᾶται συγχέεται, τοῦ χείρονος ἐσ[± 30 πε]παιδευμένος τοῦτον ἐπικοσμήσει καὶ φιλοσοφίας ἐπιμορφάσει πλ[± 8]| (f. 32) ἡμέρας τε καὶ τῆς νυ[κτὸς] θεολογεῖ, φυσικεύεται, οὐρανοφοιτεῖ οἷον διὰ νοός, ἡλίου δρόμον περισκοπεῖ, πλανήτων περινοεῖ, ὑποποδισμούς τε καὶ ἀναποδισμοὺς Κρόνου καυσώδεις καὶ Ἄρεος, Ἀφροδίτης ἀγαθοεργίαν, περίεργον Ἑρμοῦ περιδίνησιν, καλοκἀγαθίαν Διός, ἀνάγοντας καὶ κατάγοντας ῥάβδους καὶ παρηλίους καὶ ὅσα περι[± 4]α συμβαίνουσι τὸ ὑπέκκαυμα, σελήνης δ' αὖ μετασχηματισμοὺς περὶ τὸ ὁλόκυκλον ταύτης ἐπερχομένους, περὶ μείωσιν φθάνοντας.

Ἀλλὰ γὰρ ὤμοι τῷ περὶ ταῦτα ματαιοπονήσαντι πρὸς ἀνέκβατον. Ποῦ γὰρ ἄν μοι ἐπικαιρότατα διηκόνησαν ; Εἰς τί δὲ ταῦτα, καὶ ὅτου χάριν ἀδημονήσας οὕτωπερ ἀνέκραγον διωλύγιον ; Ἀκουέτω μοι πᾶς ὅσος ὁ ἀπ' ἐναντίας ὅσος ὁ φίλιος.

---

8 τὸ κυριακὸν ἐπιφώνημα : cf. Mt. 24: 35 | 9 ἐκ πηλίνης τῆς διαρτίας : cf. Gen. 2: 7 ; Jb 38: 14 ; Cosm. Melod., *can. in Natale Domini*, vv. 39-40, ed. Christ-Paranikas, p. 166 | 8-9 ἐς τὸ - καταλύοντα : cf. 2 Pe. 3: 10 | 10-11 κατ' - ὁμοίωσιν : cf. Gen. 1: 26 | 11-12 Διαστῆναι - συγχωρεῖ : cf. Sap. 9: 13-15 | 12 τὸ βαρὺ - συγχωρεῖ : cf. 2 Cor. 5: 4 | 18 ὡς ἀρχικὸν - κατ' ἀρχάς : cf. Gen. 1: 26 ; Sap. 9: 2 ; 10: 2 | 18 λαλητὸν : cf. Jb. 38: 14 | 20 τοῖς - ἐπεκτείνεται : cf. Phil. 3: 13.

Tit. Ἠθοποιΐα - ἅλωσιν atramento rubro A : [Ἠθοποι]ΐα ὡς ἀπό τινος μαθηματικοῦ ἀποτυχόντος ἀρχιερωσύνης μετὰ τὴν τῆς πόλεως αἰχμαλωσίαν scripserat antea eodem atramento ac textum A ; de tit., vide p. 233 | 4 nonne ἰλυσπᾶται ? | 4 παρ - dubitanter legi | 19 post ἀνανεύει rasura A | 24 ἀναποδισμούς A : nonne ὑποποδισμούς ?

À peine quittais-je l'adolescence pour pénétrer dans l'âge du jeune homme qu'était entré en moi l'amour de la prescience, et qu'une irrésistible passion pour l'astrologie visita mon esprit : « Pourquoi, disais-je en effet, moi qui suis un homme, et qu'on a placé là pour regarder vers le haut, ne suis-je pas devenu semblable à Dieu autant qu'il est possible[6], non certes pour étendre le ciel, produire l'éther, déployer l'air, déverser l'eau, établir sur l'onde les fondements de la terre, <ni pour créer[7]> rien d'autre parmi tout ce qu'on voit, qu'il s'agisse d'êtres animés ou inanimés, de ceux qui sont immobiles ou dotés de leur propre mouvement, mais pour connaître les conjonctions efficaces des astres, leur apparition et leur lever tour à tour, les changements des saisons, et ce que signifient d'habitude le soleil et Saturne en aspect carré, ou Mars et Mercure, quel sens a la conjonction de la lune et de Vénus, ou encore l'aspect trigone du soleil et de Jupiter ? » Après avoir scruté tout cela et m'en être assuré parfaitement, après avoir hanté assidûment aussi les maisons des puissants tel un esclave familier — c'est ainsi en effet, parce qu'il me voyait fréquenter ainsi ces maisons, que le chœur des jeunes gens les plus vigoureux m'appelait avec esprit —, parvenu donc ainsi tout au sommet de l'art apotélesmatique, me voici honoré comme un grand interprète auprès de ceux qui aspirent ardemment à de spectaculaires ascensions. Un trône m'était proposé. Ce qui réjouit, j'en donnais l'assurance, et j'affirmais nettement ce qu'on désirait. Et voici qu'un jour, par hasard, la tablette contenant mon horoscope me tombe entre les mains ! Je concentrai mon esprit et, après que ma pensée eut fait mille détours, j'arrive à la conclusion que je devais m'asseoir sur un siège sublime et que, sur un gradin bien en vue, assis parmi les anciens, je chanterais le Seigneur. Voilà donc les espoirs dont j'étais nourri jusque tout récemment. C'est pour de telles ascensions que, des années durant, j'attendis qu'arrive le moment propice, et que les choses changent.

Et quoi donc ? Il s'avère que le grand pasteur de Théoupolis était éphémère, et moi : « Théoupolis, disais-je, serait-elle le lot que Dieu me réserve ? Le sol de la ville d'Antiochos est-il prévu pour mon repos ? C'est une ville respectée par ceux qui portent le nom du Christ[8]. Constantinople est plus auguste que toutes ? Je n'en ai cure ! Autant certes elle les a toutes dépassées, étant honorée du sénat et de l'empire, autant, tout récemment, tout ce qui est en elle, tous ses ornements et toutes ses beautés ont été rabaissés et [...] : une part, dévorée par le feu, est en ruine, et le reste, pillé, a disparu. Je prends donc Théoupolis, et je rejette Constantinople comme une charge dont on se débarrasse, car voici bien longtemps que pour elle je me consume, plein de tracas et de mille soucis. »

Ensuite ? Le choix du souverain se porte sur moi, l'heure de la proclamation était arrivée, le siège était prêt. On avait fait venir d'un des monastères de l'Olympe[9] le bâton pastoral. On avait forgé au marteau la coupelle du cierge. Tout était apprêté,

6. La construction de cette phrase est problématique. Le copiste semble avoir en outre hésité entre l'infinitif ἐξωμοιῶσθαι et la première personne ἐξωμοίωμαι.
7. Il semble qu'il manque un verbe dans le grec.
8. Dans son quatrième discours catéchétique, éd. Heisenberg, *Neue Quellen*... III, p. 35, Mésaritès rappelle que c'est à Antioche qu'on a employé pour la première fois le terme de «chrétiens» et met en relation — à tort — cette innovation avec le changement de nom de la ville.
9. L'expression, en grec, est surprenante, litt. : « l'un des monastères hors du mont Olympe ».

Ἄρτι τὸν μείρακα παραμείβοντι καὶ τὴν νεανικὴν διαβαίνοντι ἥβην, ἔρως τίς εἰσεληλύθει προγνώσεως καὶ ζῆλος ἀστρολογίας τῷμῷ νοῒ ἐπεχωρίασεν ἄσχετος. Ἵνα τί γὰρ ἔλεγον ἄνθρωπον ὄντα με καὶ ἄνω τεταγμένον ἀθρεῖν, μὴ οὐχὶ κατὰ τὸ δυνατὸν θεῷ ἐξωμοιῶσθαι, οὐκ οὐρανὸν ἐκτεῖναι, αἰθέρα παραγαγεῖν, ἐξαπλῶσαι ἀέρα, διαχῦσαι ὕδωρ, θεμελιῶσαι γῆν ἐφ' ὑγροῦ, οὐκ ἄλλο τῶν ὁρωμένων οὐδὲν ὅσον ἔμψυχον, ὅσον ἄψυχον, ὅσον ἀκίνητον ὅσον καὶ αὐτοκίνητον, ἀλλ' ἵν' ἀποτελεσματικὰς συνόδους ἀστέρων ἐπιγινώσκοιμι, ἐπιτολάς τε καὶ φαύσεις ἐκ διαδοχῆς, ὡρῶν ἀλλαγάς, καὶ τί μὲν οἶδε σημαίνειν τετράγωνον ἡλίου καὶ Κρόνου, τί δ' Ἄρεος καὶ Ἑρμοῦ, τί δὲ σελήνης καὶ Ἀφροδίτης συνέλευσις, τί δ' αὖ ἡλίου τρίγωνον καὶ Διός ; Ταῦτ' οὖν ἐξακριβωσάμενος ἀσφαλέστατα, κἀπὶ ταῖς τῶν δυναστευόντων οἰκίαις οἰκοτριβήσας ἐπὶ πολὺ ὡσπερεί τις οἰκότριψ — ἐκ γὰρ τοῦ θαμίζειν ἐν ταύταις οὕτω με ὁ ἀστειότερος τῶν ὁπλοτέρων νέων ἐκάλει χορός —, ἐς τὸ ἀκρότατον οὖν τῆς ἀποτελεσματικῆς πεφθακώς, παρὰ τοῖς τὰς περιόπτους ἀναβάσεις ἱμειρομένοις ὑποφήτης ὡς μέγας τετίμημαι, καὶ θρόνος μοι προὔκειτο. Τὰ θυμήρη ἐβεβαιούμην καὶ διετράνουν τὰ καταθύμια. Καί ποτε κατὰ συγκυρίαν καὶ τὸ γενεθλιακόν μοι πυξίον ἐπ' ἐμὰς χεῖρας ἐμπεπτωκός, καὶ νοῦν συνάξας, μετὰ πολλὰς τῆς διανοίας στροφὰς ὡς ἐφ' ὑψηλοῦ συλλελόγισμαι καθεσθήσομαι θώκου, ἐπὶ περιόπτου τῆς ἀναβάθρας καὶ ἐν καθέδρᾳ πρεσβυτέρων αἰνέσω τὸν Κύριον. Ἐπὶ τοιαύταις οὖν ἐτρεφόμην ἐλπίσιν ἄχρι καὶ ἄρτι, ἐπὶ τοιαύταις ταῖς ἀναβάσεσι λυκάβαντας ἀναμένων καιροῦ ῥοπὴν καὶ πραγμάτων μεταβολάς.

Τί τοίνυν ; Ἐλήλεγκται ὡς ἐφήμερος ὁ τῆς Θεουπόλεως ἀρχιποίμην, κἀγώ· Μήτι, ἔλεγον, ἡ Θεούπολίς μοι θεῖον κληρούχημα, τὸ τῆς Ἀντιόχου ἔδαφός μοι ἀνάπαυλα ; Δι' αἰδοῦς καὶ αὕτη τοῖς χριστωνύμοις. Ἀλλ' ἡ Κωνσταντινουπολιτῶν αἰδεσιμωτέρα π[ασ]ῶν. Ἀλλ' οὐ μέλει μοι· ὁπόσον μὲν οὖν ὑπεραναβέβηκεν ἁπασῶν, ὡς συγκλήτῳ | (f. 32v) τιμηθεῖσα καὶ βασιλείᾳ, τόσον ἄρτι καὶ τεταπείνωτο καὶ φ[± 5] πάντα τὰ ἐν αὐτῇ ὅσαπερ ἐπεκόσμουν ὅσαπερ καὶ ὡραΐζον. Τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ πυρὸς καταβρω[θέντα] κατηρειπῶντο, τά δε προνομευθέντα οὐκέτ' εἰσὶν ὁρατά. Τὴν Θεούπολιν οὖν οἰκειοῦμαι, τὴν Κωνσταντινούπολιν ὡσπερεὶ σεισάχθειαν ἀποβέβλημαι, ὅτι πάλαι ὡς ἐμμέριμνος καὶ πολύφροντις διὰ ταύτην συντέτηγμαι.

Τί οὖν ; Ἡ τοῦ κρατοῦντος ἐπιλογὴ ἐπ' ἐμέ, ἡ ἐπικήρυξις ἐφειστήκει, ὁ δίφρος ἡτοίμαστο, ἡ ποιμαντικὴ ῥάβδος ἐκ μιᾶς τῶν ἐξ ὄρους Ὀλύμπου μονῶν μετακεκόμιστο, ἐσφυρηλάτητο ἡ τῆς λαμπάδος δεξαμενή. Πάντα

36-37 ἄνθρωπον - ἀθρεῖν : cf. Plat., Cratyle, 399c | 37 θεῷ ἐξωμοίωμαι : cf. Plat. *Rép.*, 613b1 | 37 οὐρανὸν ἐκτεῖναι : cf. Ps. 103: 2 | 38 θεμελιῶσαι γῆν : cf. Ps. 103: 2 | 53 ἐν καθέδρᾳ - Κύριον : cf. Ps. 106: 32 | 60-61 ὡς συγκλήτῳ - βασιλείᾳ : cf. synod. Chalc. can. 28, Rallès-Potlès, II, p. 281.

34 ἥβην A | 37 ἐξωμοιῶσθαι post corr. -μοίωμαι ante corr. A | 40 post αὐτοκίνητον aliquid deesse videtur (exempli gratia κτίσαι) | 42 τετράγωνον post corr. (τε et α supra lin.), τρίγωνον ante corr. A | 46 νέων dubitanter legi | 51 post στροφάς rasura A | 52 συλλελόγισμαι supra lin. A.

bien en ordre. Mon promoteur s'était paré des ornements impériaux, il avait revêtu la pourpre. Moi, je couvris ma tête d'une mitre plus ronde qu'il n'aurait fallu, je revêtis un habit largement ouvert et très long. Je réglai mon pas pour qu'il soit détendu et ferme. Je lançais des regards de Titan, farouches. Je composai mon visage afin qu'il soit plus dur, je le transformai, pour ainsi dire, par le jeûne pour qu'il soit plus érémitique.

Quelle suite à ces événements ? L'envie se mit en campagne, avec la calomnie commandant sous ses ordres. Elle brouilla toutes mes affaires, les jetant dans la confusion. À l'instigation de qui ? Je ne saurais dire. Toujours est-il qu'elle remporte sur l'invincible une victoire complète, et cela sans cavaliers, sans armes ni préparatifs guerriers : des paroles de calomnie, entrées dans son oreille, le mirent en déroute, des paroles acérées, paroles ailées, portant des coups fatals. Oh ! Quelle tunique tissée de calomnie m'ont-ils passée, ces gens qui jouissent du malheur d'autrui, au lieu de la laine sacrée et de la robe sacerdotale ! Oh ! De quel manteau de honte m'ont-ils vêtu, au lieu du manteau salvifique, ces gens abominables ! Que leur ferai-je, à ces maudits ? Tendre les mains vers le ciel, attirer contre eux la droite du Tout-puissant ? Et quel profit pour moi ? C'est que je ne suis pas vindicatif, moi, comme le veut la calomnie. Je suis enjoué, pas impudent, ni plein, ou presque, de dureté, ni parcimonieux, gardant tout pour moi. Je ne suis pas un bouffon, moi, riant à gorge déployée sur les malheurs et les échecs d'autrui ! Que, par gaieté, j'aie voulu, un jour, grimacer moqueusement, j'en conviens aussi moi-même. Si donc c'est pour cela que Dieu s'est irrité contre moi, s'il m'a abaissé parce que j'étais hautain et s'en est pris à moi pour punir mon comportement orgueilleux, ce que je subis n'est que justice. Car Dieu, je le sais bien, s'irrite contre les gens hautains et s'en prend à qui agit avec orgueil. À ce que je croyais, ceux qui me connaissaient allaient se réjouir de me voir établi sur le trône de Théoupolis, mais tout a tourné à l'opposé de mon attente. Au diable ceux qui me poussaient en avant ! Ceux qui m'accompagnaient, qu'ils rentrent sous terre dans leur trou, car ils m'ont couvert du plus grand ridicule et abreuvé de moqueries intarissables ! Et ceux qui scrutent les questions d'astrologie, je ne veux pas même les connaître parce que sans cesse ils fouillent le devant de mon habit, ils veulent promener leurs yeux sur mes doigts. Les marmites et les plats, voilà leur unique affaire, et ils plongent aussi dans les pots sans qu'on puisse les en arracher, comme s'ils s'attendaient à y trouver l'astrologie ! Ce sont de parfaits ignorants, nullement initiés aux mystères de la discipline ! Des aveugles guidant des aveugles, pour ainsi dire, et tous de tomber dans l'abîme de l'ignorance ! Car ils ont ignoré, ces maudits, les malheurs qui m'attendaient.

Que ferai-je donc de ma longue tunique, ouverte largement, soigneusement teinte du plus beau noir? Vais-je la déchirer et la mettre en pièces ? Ils graveront contre moi [...] des fous[10]. Qu'elle soit jetée en quelque endroit obscur de la maison, car la course de la lune et celle du soleil arrivaient dans la maison du Lion lorsqu'elle sortit de l'informe pour prendre une configuration convenant à un prêtre. Quant à ma mitre, si différente d'un *modiolos*[11], restera-t-elle à terre, négligée ? Des troupeaux de rats viendront-ils y nicher, et tout un essaim de chats ? Elle me tiendra lieu de seau, descendant jusqu'au cou et jusqu'aux muscles de la nuque, recouvrant et bouchant mes oreilles, repoussant les projectiles que m'envoient les chercheurs de défauts, dru comme grêle, tels des cailloux qui s'entassent en monceaux.

10. Nous n'avons pu déchiffrer, sur la photographie, le mot qui suit ἐγκολάψουσιν, et qui en est sans doute le complément d'objet. De ce fait, notre traduction est conjecturale.

11. Le *modiolos* est la couronne droite que portent les impératrices. Cf. dans ce volume, l'article de C. Morrisson.

κατὰ κόσμον ηὐθέτιστο, καὶ ὁ προβολεὺς βασιλικῶς κεκαλλώπιστο καὶ ἁλουργίδα ἠμφίεστο.᾿Εγώ δε, καλύπτραν κυκλωδεστέραν τοῦ δέοντος τῇ ἐμῇ ἀμφεκάλυψα κεφαλῇ καὶ εὐρυχανδὲς καὶ πολύμηκες ἠμφίεσμαι περιβόλαιον, ποδῶν βάδον ἐρύθμισα ἀνειμένον καὶ σταθηρὸν, τιτανῶδες οἷον ἑώρων καὶ βλοσυρὸν, ἐπὶ τὸ κατεσκληκὸς μετερύθμισά μου τὸ πρόσωπον καὶ πρὸς τὸ ἐρημικώτερον ἐξ ἀσιτίας οἷον μετέπλασα.

Τί τὸ ἐπὶ τούτοις ; Φθόνος ἐπεστράτευσεν, ὑποστρατηγούσης διαβολῆς, καὶ πάντα συνετάραξε τὰ ἡμέτερα καὶ συνέχεε, ἐκ τίνος δ᾿ ὑποθημοσύνης λέγειν οὐκ ἔχω· ὅμως τὸν ἀήττητον ἐξενίκησεν ἄνευ ἱππέων καὶ ὅπλων καὶ πολέμου παρασκευῆς, λόγοι διαβολῆς τοῦτον ἐτρέψαντο, εἰς ὦτα εἰσδύντες αὐτοῦ, λόγοι ἐχεπευκεῖς, λόγοι πτερόεντες, πλήττοντες καίρια. Ὢ οἷον τὸ ἐκ διαβολῆς χιτώνιον οἱ κακόχαρτοί με ἠμφίεσαν ἀνθ᾿ ἱερᾶς ἐρέας καὶ διπλοΐδος. Ὢ οἷον ἀντὶ σωτηρίου ἐνέδυσάν με αἰσχύνης ἱμάτιον οἱ ἀλάστορες. Τί ποιήσω τοῖς καταράτοις ;᾿Εκτείνω χεῖρας εἰς ὕψος, τὴν παντοκρατορικὴν δεξιὰν ἐφελκυσάμενος κατ᾿ αὐτῶν ; Καὶ τί μοι τὸ ὄφελος ; Οὐ γὰρ ἀμυντικὸς ἐγὼ οἷος καὶ διαβέβλημαι.῾Ιλαρὸς, καὶ οὐκ ἰταμὸς, οὐ σκληρίας ὑπόπλεως, οὐ φειδωλός τε καὶ ἀμετάδοτος, οὐδὲ γελοιαστὴς ἐγὼ, ἐπικαγχάζων συμφοραῖς ἀλλοτρίαις καὶ παραπτώμασιν. Ὅτι μὲν οὖν διαχύσεως ἕνεκα ἤθελόν ποτε σεσηρέναι, συντίθημι καὶ αὐτός. Εἰ οὖν διὰ τοῦτο τὸ θεῖον μοι ἐνεμέσησεν, ὡς μεγάλαυχόν με κατέβαλεν, ὡς ὑπερήφανα δρῶντι μοι ἀντεπέθετο, δίκαια πέπονθα. Οἶδα γὰρ ὡς νεμεσᾷ τὸ θεῖον τοῖς μεγαλαύχοις καὶ τοῖς ὑπερήφανα δρῶσιν ἀντεπιτίθεται. Ὤιμην ὡς χαρήσεσθαι τοὺς εἰδότας με ἐπὶ τῇ εἰς τὸν τῆς Θεουπόλεως θρόνον ἐγκαθιδρύσει, ἀλλ᾿ εἰς τοὐναντίον ἅπαντα τῆς προσδοκίας μετέστραπτο. Οἱ προάγοντές μοι ἐρρέτωσαν, οἱ ἀκολουθοῦντες, ἐς μυχοὺς καταδυέσθωσαν γῆς, ὅτι πολύν μοι συνεφόρεσαν τὸν κατάγελων καὶ ὑπέραντλον τὸν ἐμπαιγμὸν πεποιήκεσαν. Οἱ τὰ τῆς ἀστρολογίας ἀναδιφῶντες μηδὲ γινώσκοιντό μοι, ὅτι τἀμὰ προκόλπια ἀνερευνῶσιν συχνὰ, καὶ τοὺς ἐμοὺς δακτύλους περιπαπταίνειν ἐθέλουσι, χύτραις ἐνασχολούμενοι καὶ τρυβλίοις κἀπὶ ταῖς λοπᾶσι κύπτουσιν ἀναπόσπαστα, τὴν ἀστρολογίαν ὥσπερ ἐν ταύταις προσδοκῶντες εὑρεῖν. ᾿Αμαθεῖς τὸ σύμπαν οὗτοι καὶ τοῦ μαθήματος ἀτέλεστοι καὶ ἀμύητοι. Τυφλοί εἰσιν ὁδηγοὶ οἷον τυφλῶν, καὶ ἐς ἀγνωσίας βυθὸν ἀμφότεροι περιπίπτουσιν.᾿Ηγνόησαν γὰρ οἱ ἐπάρατοι τὸ προσδοκηθὲν [ἐπ᾿ ἐ]μοί.

| (f. 33) Τί γοῦν ποιήσω τὸ πολύμηκες καὶ εὐρυχανδές μου χιτώνιον, τὸ βεβαμμένον ἐς τὸ μελάντερον ἀκριβῶς ; Διασχίσω τοῦτο καὶ διαρρήξω, καὶ τὴν τῶν μαινομένων μοι ἐγκολάψουσιν [± 10] ;᾿Ερρίφθω ἐπὶ τὰ τῆς οἰκίας που σκοτεινά, ὅτι ὁ σεληνιακὸς δρόμος ἐπὶ λέοντος οἶκον καὶ ὁ τοῦ ἡλίου ἠνύετο ὅτ᾿ ἐξ ἀσχηματίστου μεταπεποίητο ἐς ἱερωμένου σχηματισμόν. ῾Η δέ γε καλύπτρα ἡ μοδιόλῳ ἀπεικυῖα ἀτημέλητος κείσεται καὶ μυῶν ἀγέλαι ἐμφωλεύσουσιν ἐν αὐτῇ καὶ σμῆνος γαλῶν ; Ἔσται οὖν μοι αὕτη ἀντὶ καδδίου καταβαίνουσα μέχρι τραχήλου καὶ τένοντος, οὔατα ἐπιπωματίζουσα καὶ ἐμφράττουσα, ἀποκρουομένη τὰς ἐκ τῶν μωμοσκόπων ἐκπεμπομένας ὡσπερεὶ χαλάζης βολὰς πετρηδόν τε οἷον καὶ σωρηδόν.

---

80 κακόχαρτοί : Hes., *Op.*, 28 ; 194 | 97-99 χύτραις - εὑρεῖν : cf. Lucian., *Timon*, cap. 54, éd. Page, II, p. 368 | 100-1 τυφλοὶ - περιπίπτουσιν : cf. Mt. 15: 14 | 111 χαλάζης - σωρηδόν : cf. Lucian., *Timon*, cap. 3, éd. Page, II, p. 328.

---

73 βλοσσυρόν A | nonne μετερρύθμισα ? | 79 πτερόντες A | 94 ἐπαιγμόν A | 106 μεταπεποιῆτο A.

Et le cierge, composé de cire et de papyrus[12] — le papyrus ayant été divisé en menues sections, jusqu'à ce que la quantité atteigne la hauteur d'un homme, puis entouré de lin ; enfin, on a versé sur ce cierge de la cire liquéfiée par le feu, d'un bout à l'autre, avant de le mettre en contact avec de l'air froid — qu'en ferons-nous ? Le casserons-nous, le briserons-nous en menus morceaux ? Non, nullement ! Je vais le jeter dans les cendres et les flammes, dans un linceul crépitant[13], dans la braise brûlante, afin qu'il soit châtié en fondant peu à peu, gobé bruyamment, pour ainsi dire, par la cendre toute sèche, parce que moi aussi, avant lui, me voici consumé, moi qui ai manqué le siège que j'attendais. Et la coupelle d'argent de ce cierge, qui dissimule son creux, puis reprend tout de suite une forme simple, et qui, alors que des larmes coulent à grands flots, pour ainsi dire, de ce cierge, les recueille toutes brûlantes[14], à cause de la flamme impitoyable qui brûle si fort, qu'en ferons-nous ? La diviserons-nous en menue monnaie, que nous distribuerons aux mendiants pour qu'ils mangent, et que les pauvres soient rassasiés ? En nulle façon ! Car ils vont ouvrir largement la bouche et éclater de rire contre moi tout à leur aise, faisant leurs délices de mes malheurs. Qu'un orfèvre impitoyable s'en saisisse, et qu'il le mette dans le feu pour être dévoré en un rien de temps, afin que nul ne le voie plus !

Et le siège, qu'on appelle aussi le *selion*, comme dit la langue vulgaire, vais-je le désarticuler et disperser les morceaux partout et de tous côtés, parce qu'il n'a pas accueilli mes membres pour qu'ils s'y reposent, ni mes reins, ni mes fesses, mes cuisses, mes chevilles, ni mes genoux, mes talons, ni la plante de mes pieds, rien de tout mon corps ? Il faut le garder sans le briser ni le mettre en pièces : il va me servir opportunément quand je ferai semblant d'être malade. Car je suis très habile à simuler toutes sortes de maladies, des souffrances persistantes, des éruptions de boutons bien serrés, les diarrhées d'un ventre chargé d'eau et de bile. Je m'y assiérai pour longtemps, et je ne me montrerai nullement aux foules jusqu'à ce que soit épuisé le plus clair des sarcasmes que déverseront les langues injurieuses et les bouches pleines de blasphèmes. Et je m'appuierai sur ce bâton comme si j'étais desséché, et je feindrai la goutte, ne [quittant] pas mon lit. Mon grand manteau lui aussi m'enveloppera tout frissonnant de fièvre [...] de ma tête comme du feu et de l'eau passant autour de tout mon corps, une fois que j'aurai caché avec de l'encre les bandes de byssus et de pourpre qu'on a mises à la frange du [...].

Que se réjouisse donc, que se réjouisse toute langue calomniatrice, éclatant d'un irrépressible rire parce que ce qu'on avait annoncé n'est pas arrivé à son terme ! Qu'elles se répandent en railleries, les lèvres des fourbes, contre ceux qui, tout récemment, ont cessé d'appeler ! Que leurs joues soient secouées d'un large rire contre ceux qu'une honte énorme a fait rougir ! Que leurs yeux lancent des regards terribles à ceux dont le déshonneur et la raillerie ont affaibli le regard ! Levez les mains vers le ciel, poussez des cris aigus, chantez des hymnes de victoire, vous, les paresseux, qui jouissez des malheurs d'autrui et y prenez plaisir ! Que vos pieds se mettent à s'agiter et qu'ils bondissent, car me voici maintenant gisant sur ma couche, dans un coin, tel un inutile fardeau ! Mais je ne resterai pas longtemps à gésir dans l'obscurité et dans l'ombre ! Je vais ressusciter un jour, et je serai glorifié sans tarder ! Je m'assiérai sur un trône illustre, tout fier de ma gloire, et je verrai le châtiment de ceux qui me châtient.

12. Le « papyrus » désigne ici un roseau, comme en un autre endroit des œuvres de Mésaritès, où il sert à couvrir les toits des cabanes d'un village au bord de la Propontide (*Récit de voyage*, éd. Heisenberg, p. 45[11]).
13. Pour κηρίαν, voir Liddell-Scott-Jones s. v. κειρία.
14. Le lecture (θερμῶς, θερμῶν...?) est incertaine, ainsi que la construction.

Τὴν δέ γε λαμπάδα τὴν ἐκ κηροῦ καὶ παπύρου συνεστηκυῖαν, παπύρου μὲν ἐς τεμμάχια διαιρεθέντος λεπτὰ, καὶ ἐς ἀνδρόμηκες ποσωθέντος, περιειληθέντος δὲ λίνῳ, ὕστατον δ' ἐπιχυθεῖσαν κηρῷ πυρὶ ῥυτῷ γεγονότι ἀπ' ἄκρου ἐς ἄκρον, μετὰ δὲ, προσψαύσασάν τε ἀέρι ψυχρῷ, τί καὶ ποιήσομεν ; Κατεάξομεν, ἐς λεπτὰ διαθρύψομεν ; Οὐμενοῦν οὐδαμῶς. Ἐμβαλῶ ταύτην ἐπ' αἰθάλην φλογέουσαν, ἐπὶ κηρίαν παφλάζουσαν, ἐπὶ τέφραν ἐκκαίουσαν, ὡς δίκην ὑφέξει κατὰ μικρὸν τηκομένη καὶ οἷον ἀναρροφωμένη ὑπὸ ξηροτάτης σποδιᾶς, ὅτι κἀγὼ πρὸ ταύτης συντέτηγμαι τῆς προσδοκηθείσης καθέδρας ἀποτυχών. Τὸν δ' ἐξ ἀργύρου ταύτης ὑποδοχέα τὸν τὴν κοίλανσιν μικρὸν ὑποκλέπτοντα καὶ σχηματιζόμενον αὖθις εἰς τὸ ἁπλοῦν, καὶ τῶν ἐκ ταύτης οἷον κρουνηδὸν κατα[± 5]μένων δακρύων θερμῶς ὑποδεδεγμένον διὰ τὸ ἀπηνὲς τῆς ἄγαν ἐκκαιούσης φλογὸς, τί καὶ ποιήσομεν ; Ἐς κερμάτια λεπτὰ κατακόψομεν καὶ διαμοιράσομεν ταῦτα πτωχοῖς ὡς φάγωνται καὶ ἐμπλησθήσονται πένητες ; Οὐδ' ὁπωσοῦν. Ἀνοίξουσι γὰρ οὗτοι στόμα πλατὺ, ἐπεγγελάσουσί μοι καπυρὸν καὶ ἡδὺ, ἐπεκτρυφῶντες ἐμαῖς συμφοραῖς. Λαβέτω οὖν ταύτην ἀργυροκόπος τις ἀπηνὴς πυρὸς κατάβρωμα θέμενος ταύτην ἐνακαρεὶ ὡς μηκέθ' ὁρῷτο τινί.

Τὴν δέ γ' ἐφεστρίδα, τὸ καὶ σελίον ὠνομασμένον, ὡς ἡ τῶν πολλῶν φησι λεκτική, ἐξ ἁρμονιῶν διαλύσω καὶ πάντη ἐπισκορπίσω καὶ πανταχῇ, ὅτι ἐμὰ οὐκ ἀνέπαυσε μέλεα, οὐ νεφρούς, οὐ γλουτοὺς, οὐ κνημίδας, οὐκ ἀστραγάλους, οὐ γόνατα, οὐ πτέρνας, οὐ πεδίον ποδῶν, οὐ σύμπασαν ὁλομέλειαν ; Ἐατέον οὖν ταύτην ἀδιάρρηκτον, ἀδιάσπαστον. Χρηματίσει γὰρ ἐπικαίρια σοφιζομένῳ μοι νόσανσιν. Δεινὸς γὰρ ἐγὼ νόσους ὑποκριθῆναι παντοδαπὰς, συνεχεῖς ἀλγηδόνας, ἐπαναστάσεις πυκνὰς, ὑδατοχόλου κοιλίας διάρροι[αν], καὶ ἐφεδρεύσω ἐν ταύτῃ ἐφ' ἱκανοῦ, καὶ ἐποφθήσομαι τοῖς πολλοῖς οὐδαμοῦ ἔστ' ἂν ἐκκενωθῇ τὸ τοῦ μώμου πολὺ ἐκ λοιδόρου γλώττης καὶ βλασφήμου τοῦ στόματος. Ἐπερεισθήσομαι δ[ὲ] ταύτῃ τῇ ῥάβδῳ σκελετεύων οἷον καὶ ποδάγραν ὑποκρινοῦμαι, τῆς κλίνης μὴ [± 5]. | (f. 33v) Ἀλλὰ καὶ μανδύας αὐτὸς ἀμφικαλύψει με ῥιγοῦντα πυρε[τῷ ± 15] ἐκ κεφαλῆς, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ περὶ τὴν ὁλομέλειαν διερχόμενα σύμπασαν, [τῶν ἐκ] βύσσου [καὶ] πορφύρας γραμμῶν ἀφαντωθεισῶν διὰ μέλανος πρότερον, αἳ περὶ τὴν ᾤαν τοῦ [± 7 ἱστουρ]γήθησαν.

Χάρηθι οὖν, χάρηθι πᾶσα γλῶσσα διάβολος, ἀκρατὲς ἐπεγγελασ[± 6] ἐπὶ τῷ ἀτελέστῳ τοῦ φημισμοῦ. Μυκτηριζέτωσαν δόλια χείλη κατὰ τῶν ἀπάρτι παυσαμένων καλεῖν. Καγχαζέτωσαν πλατὺ παρειαὶ κατὰ τῶν ὑπ' ἀμέτρου ἐρυθριασάντων αἰδοῦς. Δεινὸν ἐμβλεπέτωσαν ὀφθαλμοὶ κατὰ τῶν μυωπασάντων ὑπ' αἰσχύνης καὶ τωθασμοῦ. Ἄρατε χεῖρας, ὀξὺ βοήσατε, ἀλαλάξατε ἐπινίκια κακόσχολοι, χαιρέκακοι τὲ καὶ κακόχαρτοι. Βρασμ[οῦ] καταρχέτωσαν πόδες καὶ ἐφαλλέτωσαν ἐπὶ κλίνης καὶ γωνίας ὡς ἐτώσιον ἄχθος ἤδη κειμένῳ μοι. Ἀλλ' οὐκ εἰς ἀφάνειαν καὶ σκοτασμὸν ἐπὶ πολὺ κατακείσομαι. Ἀναστήσομαι γάρ ποτε καὶ δοξασθήσομαι τάχιον, καὶ ἐπὶ θρόνον περίοπτον καθεσθήσομαι κύδεϊ γαίων, καὶ τοὺς ἐμοὺς τιμωροὺς τιμωρουμένους ἐπόψομαι.

---

151 ἐτώσιον ἄχθος : *Il.* 18, 104 | 152 ἀναστήσομαι - δοξασθήσομαι : Cosm. Melod., *can. in Sabb. sanctum*, v. 168, éd. Christ-Paranikas, p. 201 | 153 κύδει γαίων *Il.* 1, 405, etc.

113 τεμμάχια sic A | 114 ῥυτῷ γεγονότι nos : ῥυτοῦ γεγονότος A | 115 τε dubitanter legi | 118 δίκη A | 118 οιον supra lin. A | 143 ἱστουρ]γήθησαν restitui | 144 nonne ἐπεγγελασαμένη ? | 146 καλεῖν dubitanter legi | 148-152 in marg. Τω [± 8] μοι ἐπεγγελάσατε A.

Fig. 1 : Milan, Bibl. Ambros., F 96 sup., fol. 32v.

NOUVEAUX AUTOGRAPHES DE DÉMÉTRIUS CYDONÈS ET DE GENNADE SCHOLARIOS

par Boris FONKITCH

Summary : The hand of the scribe of *cod. Vatoped.* no. 254 is shown to belong to Manuel Tzykandyles, and that of the author of numerous corrections in the text is attributed to Demetrius Cydones, whereas the author of a later note in the manuscript is identified as Gennadius Scholarius. The proposed attributions place this copy of the Greek translation of the *Summa Theologiae* (I, 1-43) among the most important witnesses of the transplantation of Thomas Aquinas' writings in Byzantium.

Le manuscrit n° 254 du monastère de Vatopédi, une copie du XIVe siècle de la traduction, par Démétrius Cydonès, de la *Summa Theologiae* de Thomas d'Aquin (chapitres 1-43 de la première partie) est presque inconnu de la science : à part une brève description dans le catalogue des manuscrits grecs de Vatopédi[1], il est seulement mentionné dans une étude consacrée aux traductions grecques des œuvres de Thomas d'Aquin[2] et indiqué dans une liste de la première moitié du XVIIe siècle des manuscrits appartenant au monastère[3].

Pourtant ce codex mérite l'attention des spécialistes. Il est écrit sur papier (format 402x288) avec pour filigrane (in–2) le motif « Trois fruits ». D'après son écriture caractéristique, il appartient à la main de Manuel Tzykandylès, collaborateur de Jean Cantacuzène, un des scribes les plus actifs du milieu-3e quart du XIVe siècle, qui copiait différents textes aussi bien pour le basileus lui-même que pour le patriarche Philothée, Manuel Cantacuzène, Démétrius Cydonès et d'autres intellectuels de l'époque[4].

1. S. EUSTRATIADES–ARCADIOS VATOPEDINOS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos*, Paris 1924, p. 55.
2. S. G. PAPADOPOULOS, Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ, Athènes 1967, p. 49.
3. E. LAMBERZ, « The Library of Vatopaidi and its Manuscripts », dans *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi. Tradition–History–Art*, Mont Athos 1998, II, p. 569.
4. Sur Tzykandylès, voir A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Urbana–Chicago–Londres 1972, p. 229–232, pl. 183, 184, 186 ; *PLP* 11, n° 28129, p. 242–243 ; E. GAMILLSCHEG, D. HARLFINGER, *Repertorium der griechischen Kopisten 800–1600* (désormais *RGK*), I, *Handschriften aus Bibliotheken Grossbritanniens*, Vienne

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 243-250.

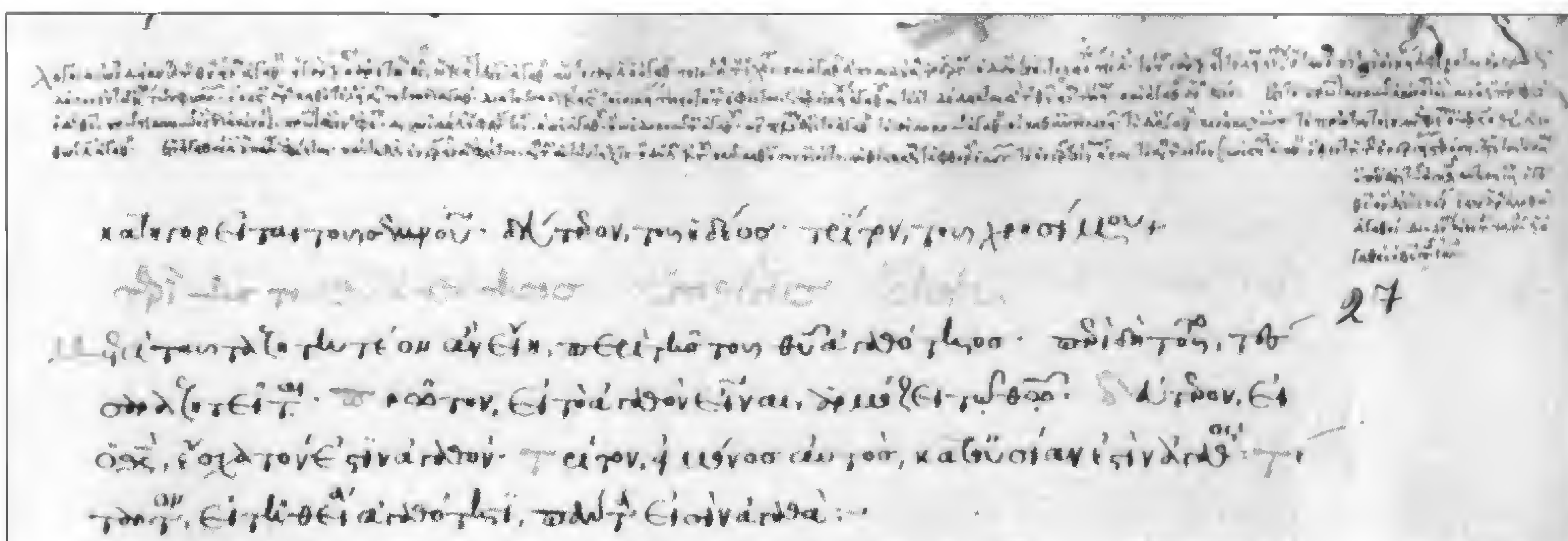


Fig. 1 : cod. *Vatopedi* n° 254, f. 27.

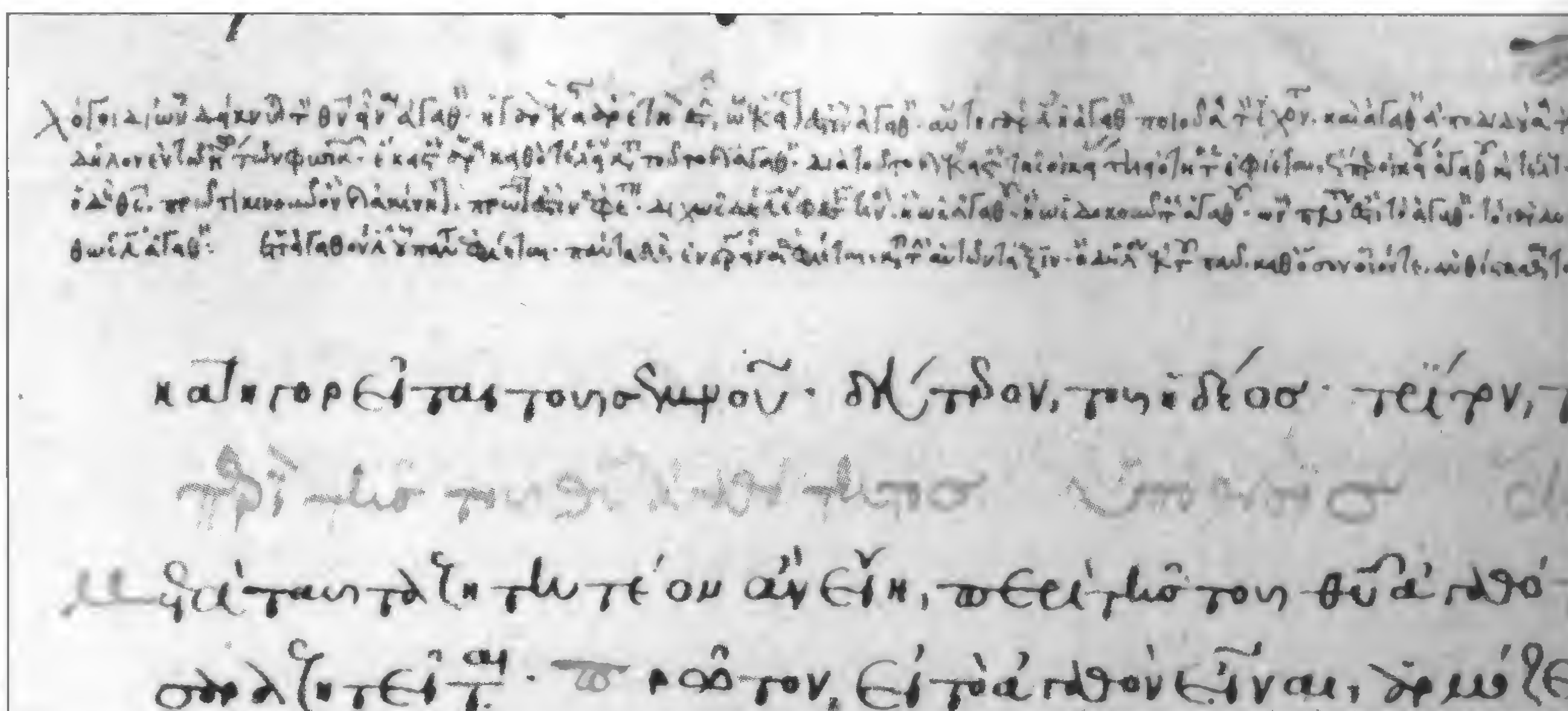


Fig. 2 : cod. *Vatopedi* n° 254, f. 27.

Plusieurs pages du manuscrit, surtout les marges et les espaces dans le texte, contiennent les traces du travail de Démétrius Cydonès. Il s'agit de compléments et de commentaires, faits de sa propre main, parfois conséquents : f. 3, 5v, 9v, 15, 17, 17v (?), 18v, 25v (texte), 27, 27v, 32v (?), 35v, 38, 49, 54, 55v, 67v (texte), 69v, 74v, 92v, 98v, 108v, 109, 133, 137, 142v, 143, 172v, 202 (en latin) (fig. 1-3).

1981, n° 255 ; II, *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs*, Vienne 1989, n° 351 ; III, *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, Vienne 1997, n° 419 ; B. L. Fonkič, « Zametki o grečeskih rukopisjah sovetskih hraniliščč. 7. Moskovskij avtograf Dimitrija Kidonisa », dans *Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija. 1981*, Leningrad 1983, p. 11-12, 15-17 (planches), 25-26 (notes) ; Id., « Avtografy konstantinopol'skogo patriarha Filofeja Kokkina », dans B. L. Fonkič, *Grečeskie rukopisi evropejskih sobranij. Paleografičeskie i kodikologičeskie issledovanija 1988-1998 gg*, Moscou 1999, p. 78-92, fig. 1-23 (= B. L. Fonkič, « Gli autografi del patriarca di Costantinopoli Philotheos Kokkinos », *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, LIII, 1999 [= 'Οπώρα. *Studi in onore di mgr Paul Canart per il LXX compleanno*, III, S. Lucà, L. Perria éd.]), p. 239–254, pl. 3 ; Id., « Avtografy konstantinopol'skogo patriarha Filofeja Kokkina (rukopisi Mjunhena, Veny, Moskvy, Venecii i Ivirskogo monastyrja) », dans *Rossijskij pravoslavnyj universitet ap. Ioanna Bogoslova. Učenye zapiski* 5, Moscou 2000, p. 59-86, pl. 1-6.

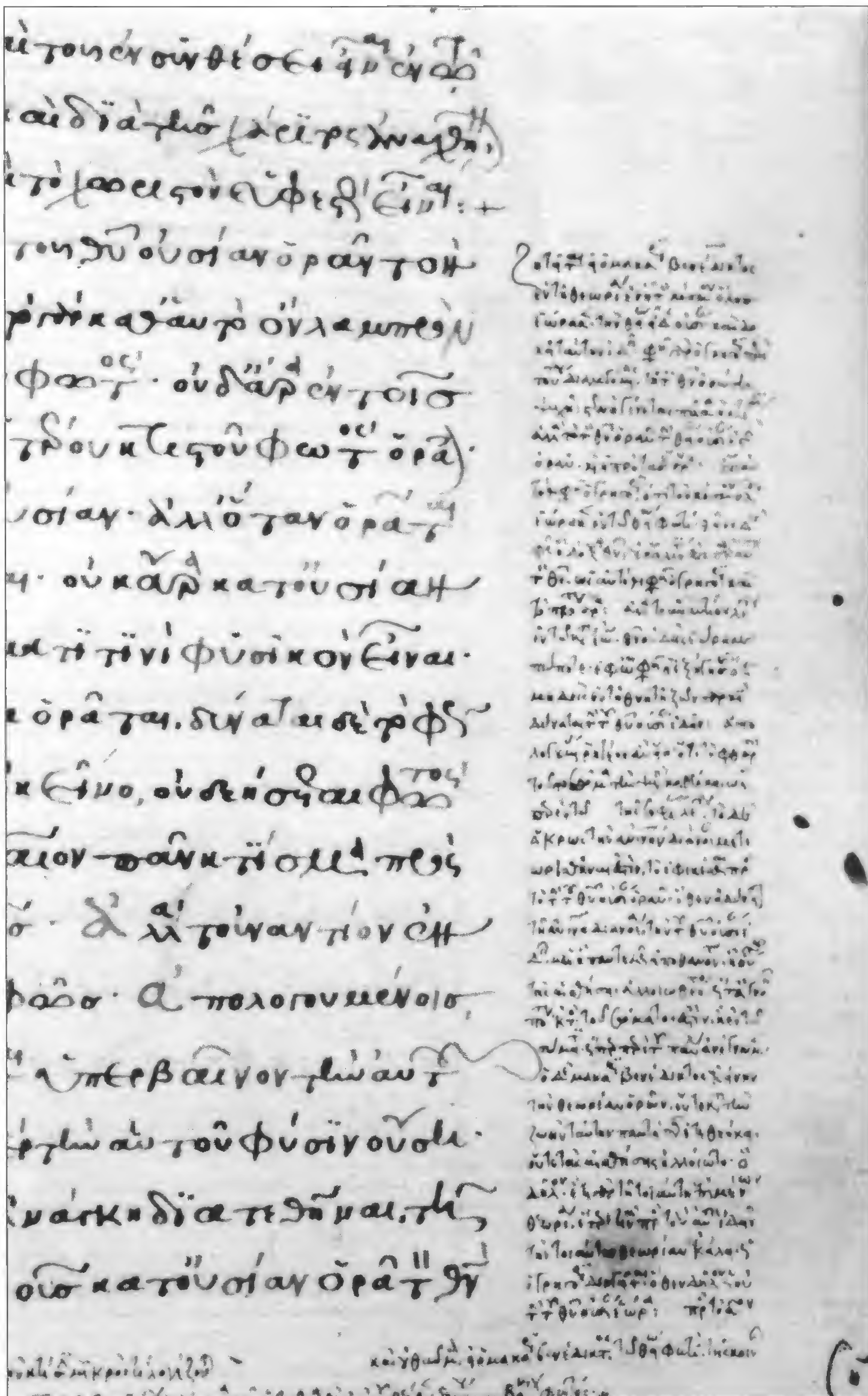


Fig. 3 : cod. *Vatopedi* n° 254, f. 49.

Enfin, le f. I^v contient en bas de page, de la main de Gennade Scholarios, une notice de 16 lignes sur Thomas d'Aquin et sur ses œuvres transcrites dans le codex (fig. 4).

D'après les informations résultant de la bibliographie, aucun des autographes indiqués ci-dessus n'a été jusqu'à présent mentionné dans la littérature spécialisée[5].

L'identification de la main de Manuel Tzykandylès dans ce manuscrit permet de le classer parmi les codices copiés entièrement ou partiellement par ce scribe et contenant les œuvres de Thomas d'Aquin traduites par Démétrius Cydonès : *Vat. gr.* 609, 612, 616[6] ; *Marc. gr.* 146 et II, 3 (coll. 1437)[7] ; *GIM* (Musée historique d'État à Moscou) n° 228[8]. Le manuscrit de Vatopédi est proche des deux copies de la traduction de certaines parties de la *Summa Theologiae*, les *Marc. gr.* 146 (415x295) et *GIM* n° 228 (405/6x283), qui ont presque le même format que le codex de l'Athos.

Le manuscrit de Moscou contient la traduction des chapitres 44-119 de la première partie de la *Summa Theologiae* et porte des notes marginales analogues à celles du manuscrit de Vatopédi, ainsi que des traces de travail du traducteur (fig. 5 à 7)[9]. Ces deux manuscrits apparaissent donc comme deux volumes d'une même édition de la traduction de la *Summa Theologiae*, le manuscrit de Vatopédi contenant les chapitres 1-43 et celui de Moscou les chapitres 44-119 de la première partie de l'ouvrage. Les additions et les corrections portées tant dans le texte que dans les marges font penser que Démétrius Cydonès avait ces manuscrits à sa disposition et a continué à préciser et à mettre au point sa traduction. Les deux manuscrits constitueraient alors un *exemplaire de travail* du traducteur.

L'hypothèse d'une parenté très proche des manuscrits de Vatopédi et de Moscou trouve sa confirmation dans le fait que leurs paramètres codicologiques sont pratiquement les mêmes : format 402x288 et 405/6x283 respectivement, 32 lignes par page, et enfin filigrane principal du manuscrit de Moscou — le motif « Trois fruits » — identique à celui du manuscrit de Vatopédi[10]. Si cette hypothèse est exacte, le

5. Voir les références aux fascicules *PLP* et *RGK*, n. 4 *supra* ; sur Démétrius Cydonès, voir également *PLP* 6, n° 13876, p. 78–79 ; *RGK* III, n° 119 ; sur Gennade Scholarios, voir *PLP* 11, n° 27304, p. 156–158 ; L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, VIII, Paris 1936, Appendice II : Table des manuscrits utilisés. Le cod. *Vatop.* 254 n'est indiqué ni parmi les autographes ni parmi les manuscrits contenant les autographes de Scholarios, ni parmi les autres manuscrits utilisés ou cités dans les volumes de cette édition.

6. Sur les manuscrits de Vatican, voir A. Turyn, *Codices Graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi*, Cité du Vatican 1964, p. 150–154, pl. 126–128 ; *RGK* I, p. 140, III, p. 159.

7. Sur le *Marc. gr.* 146, voir Turyn, *Dated Greek Manuscripts*, p. 231–232, pl. 185–187 ; E. Mioni, *Codices Graeci Manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum,* I, *Thesaurus antiquus*, Rome 1981, p. 206–207. Pour la description du cod. *Marc. gr.* II, 3 (coll. 1437), voir E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, I, *Codices in Classes a prima usque ad quintam inclusi.* Pars prior. Classis I – Classis II, Codd. 1–120, Rome 1967, p. 88–89. En réalité, le manuscrit ne fut pas écrit par un seul scribe, mais par trois : I - f. 1 à 6 ; II - f. 8 à 54^v ; III (Manuel Tzykandylès) - f. 55 à 393^v.

8. Voir la description du manuscrit de Moscou par l'archimandrite Vladimir, *Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj (Patriaršej) biblioteki,* I : *Rukopisi grečeskie*, Moscou 1894, p. 286–287 ; B. L. Fonkič, F. B. Poljakov, *Grečeskie rukopisi Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki. Paleografičeskie, kodikologičeskie i bibliografičeskie dopolnenija k katalogu arhimandrita Vladimira (Filantropova)*, Moscou 1993, p. 82 ; Fonkič, « Zametki » (cité n. 4).

9. Pour plus de détails, voir Fonkič, « Zametki » (cité n. 4).

10. Nous devons les précisions des renseignements sur la codicologie du manuscrit de Vatopédi au docteur E. Litsas (Thessalonique), que nous remercions cordialement. Malgré la proximité de certains

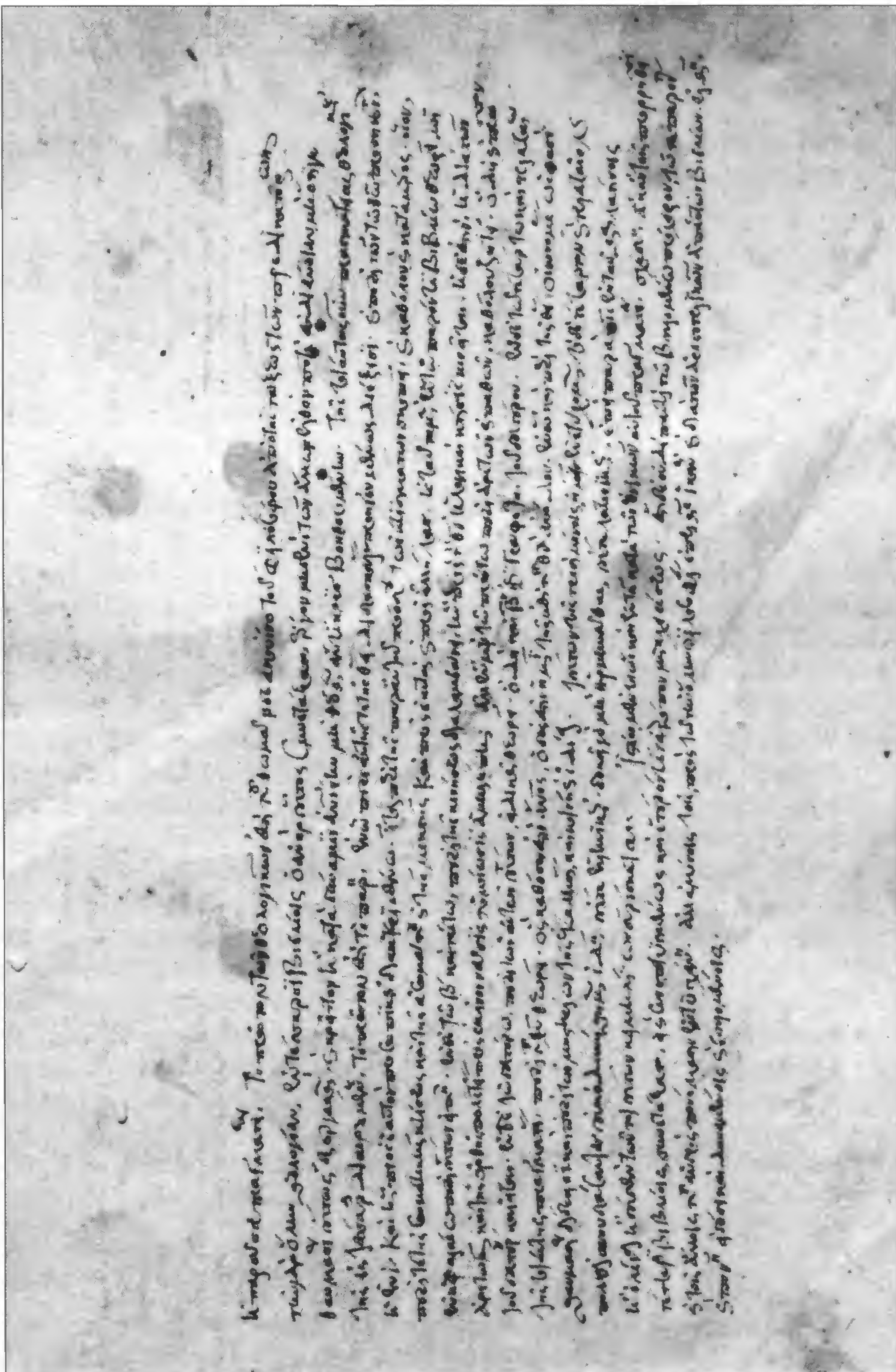


Fig. 4 : cod. *Vatopedi* n° 254, f. I^{v}.

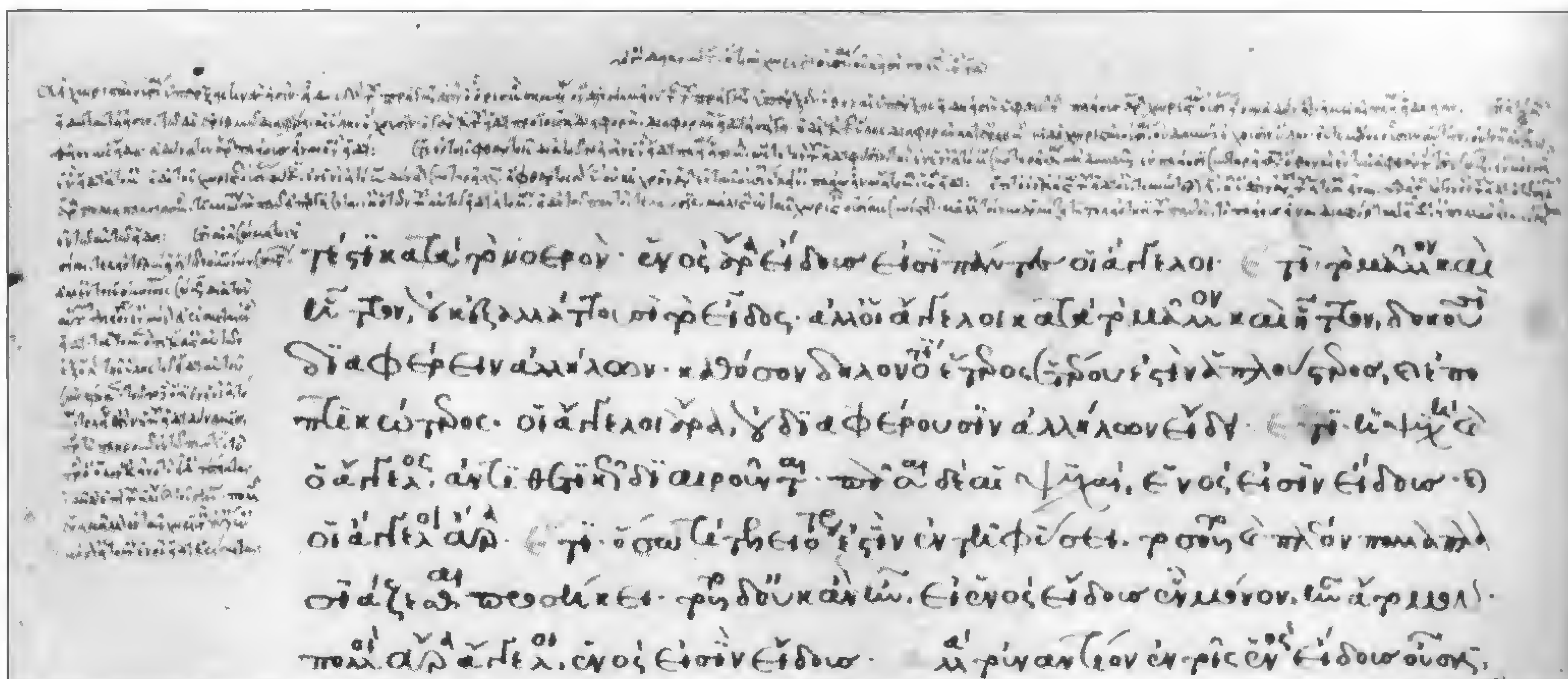


Fig. 5 : cod. *GIM* n° 228, f. 29ᵛ.

manuscrit de Vatopédi a dû être écrit avant fin 1357-début 1358, car le colophon du volume de Moscou indique le 13 novembre 1358 (6867) comme date de son achèvement par Tzykandylès et ses collaborateurs[11].

Selon toute apparence, Démétrius Cydonès commença son travail sur la traduction de la *Summa Theologiae* fin 1354-début 1355[12]. En collaboration avec Manuel Tzykandylès, qui réalisa l'essentiel du travail de copie du texte de la traduction, Cydonès fabriqua un exemplaire de travail en deux volumes qu'il mettait au point en faisant des corrections, des additions et des explications de sa propre main. Il est en effet probable que les manuscrits de Vatopédi et de Moscou n'ont jamais existé sous forme de grand codex unique, mais comme parties reliées séparément, ce qui facilita, à terme, leur séparation.

La trajectoire du manuscrit *GIM* n° 228 jusqu'à Moscou est claire : il se trouva chez Manuel, un des Spandounidis, famille de Constantinople et de Venise, puis il passa à Iviron au Mont Athos, d'où il fut porté par Arsène Soukhanov à Moscou en 1655[13].

L'histoire du manuscrit de Vatopédi est moins aisée à retracer. Nous ne pouvons pas dater exactement son entrée à la bibliothèque de ce monastère ; en tout cas, encore au début du XVIIᵉ siècle le moine Syméon, qui était à l'époque le propriétaire du manuscrit, porta sur la feuille 9 une inscription à l'encre rouge attestant de sa donation au monastère de Dionysiou[14]. On ne peut exclure la possibilité que le manuscrit

paramètres codicologiques du manuscrit de Vatopédi et du cod. *Marc. gr.* 146 (format 415x295, nombre de lignes 32 à 34), ce dernier ne peut pas être la suite du manuscrit athonite, puisqu'il contient les chapitres 1-199 de la première partie de la *Summa Theologiae*, c'est-à-dire tout le texte qui est entré dans les manuscrits de Vatopédi et de Moscou.

11. FONKIČ, POLJAKOV, *Grečeskie rukopisi* (cité n. 8), p. 82.

12. PAPADOPOULOS, Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων (cité n. 2), p. 47.

13. FONKIČ, « Zametki » (cité n. 4) ; ID., *Grečesko-russkie kul'turnye svjazi v XV-XVII vv. (Grečeskie rukopisi v Rossii)*, Moscou 1977, p. 90.

14. *Vatop.* 254, f. 9 : † τὸ παρὸν θεολογικὸν καὶ φιλοσοφικὸν βιβλίον ἀφιέρωται εἰς τὴν σεβασ-

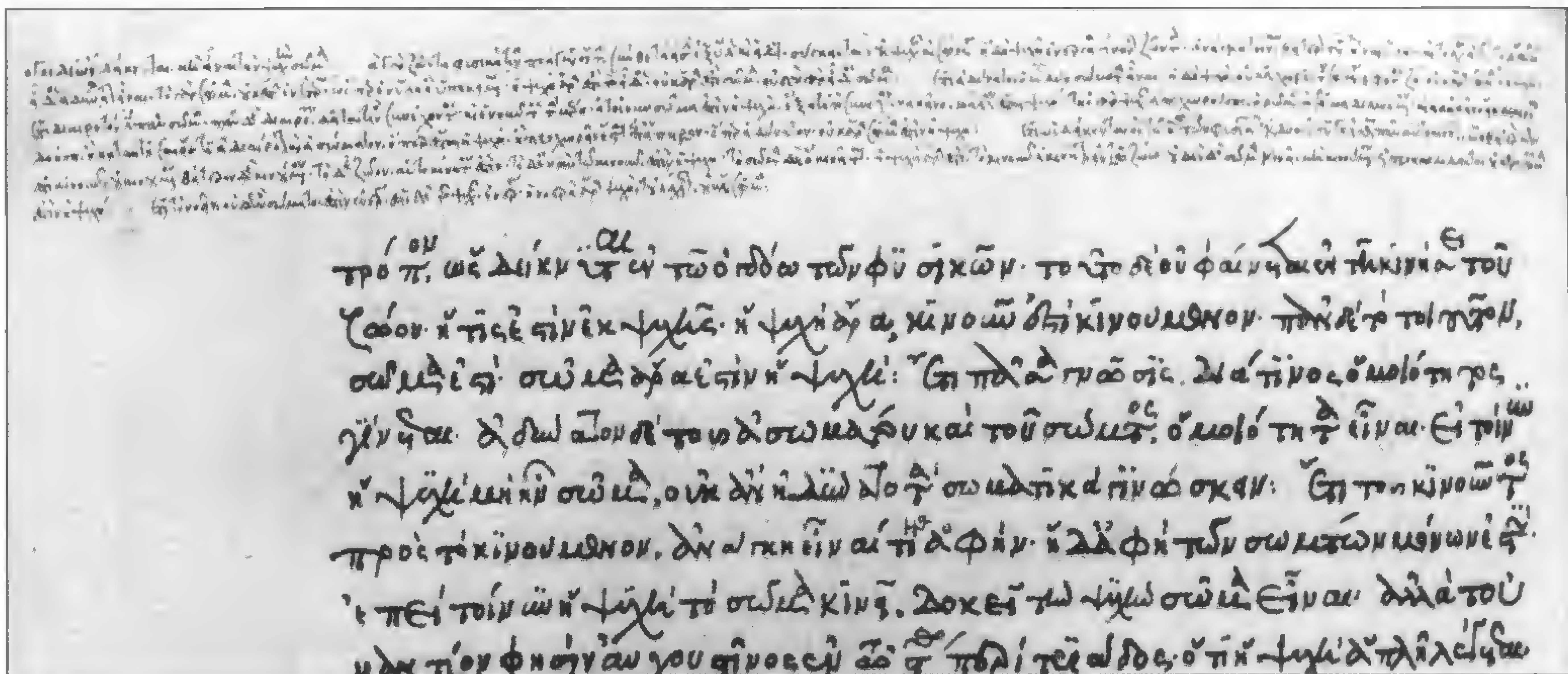


Fig. 6 : cod. *GIM* n° 228, f. 118v.

entra à Vatopédi un peu plus tard, lorsque Syméon y emménagea vers la fin de sa vie[15]. Mais en ce cas, la question se pose de savoir si un donateur avait la possibilité de retirer un livre donné par lui au monastère de Dionysiou pour le transférer dans un autre monastère. Le fait est que nous ne savons rien sur les circonstances de l'acquisition de ce codex par Syméon, et on a plutôt des raisons de penser que le manuscrit se trouvait à Vatopédi depuis longtemps, qu'il pouvait même s'y trouver dès le milieu du XIVe siècle, ou à la rigueur un siècle après, au milieu du XVe siècle. Deux possibilités se dégagent :

1) le manuscrit a pu se trouver chez Jean Cantacuzène et arriver, avec ses autres manuscrits — ou un certain temps après ceux-ci — au monastère de Vatopédi[16], où il fut étudié en 1456 par Gennade Scholarios qui y passa quelques mois ;

2) le manuscrit a pu appartenir à Scholarios et arriver là en 1456, pour y être laissé par son savant propriétaire : on ne peut en effet négliger le fait que la bibliothèque de Vatopédi conservait dès le XVe s. le codex d'Aristote avec les commentaires de Simplikios, le *GIM* n° 448[17].

Si la tâche de déterminer laquelle de ces voies a mené le codex n° 254 jusqu'au monastère de Vatopédi doit être renvoyée à d'autres temps, les matériaux révélés ici peuvent s'avérer extrêmement utiles pour la mener à bonne fin.

μίαν καὶ ἱερὰν μονὴν τοῦ τιμίου καὶ ἁγίου Προδρόμου, τὴν ὀνομαζομένην τοῦ κυρίου Διονυσίου, παρὰ τοῦ εὐτελοῦς Συμεών, ἵνα μνημονεύωνται ἐν τῇ ἁγία προθέσει ὁ αὐτοῦ πατὴρ Σισώης ἱερομόναχος καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ Δροσὶς μοναχή, καὶ αὐτὸς ὁ ἁμαρτωλὸς Συμεών.

15. Sur Syméon/Synesios Ellanikon, voir LAMBERZ, « The Library » (cité n. 3), p. 569.

16. Sur la donation de manuscrits par Jean Cantacuzène au monastère de Vatopédi, voir E. LAMBERZ, « Die Schenkung des Kaisers Iohannes VI. Kantakuzenos an das Kloster Vatopedi und die Schreibzentern Konstantinopels im 14. Jahrhundert », dans *Acts of the XVIIIth International Congress of Byzantine Studies. Selected Papers*, IV, 1996, p. 155–167 ; ID., « The Library » (cité n. 3), p. 567–569.

17. Voir VLADIMIR, *Sistematičeskoe opisanie* (cité n. 8), p. 686–687 ; FONKIČ, POLJAKOV, *Grečeskie rukopisi* (cité n. 8), p. 148–149.

Fig. 7 : cod. *GIM* n° 228, f. 123ᵛ.

UN REÇU ÉGYPTIEN INÉDIT DE *VOTA* IMPÉRIAUX

par Jean-Luc FOURNET

Summary : Publication of an unedited papyrus of the Alexandrian collection containing a receipt from a *primicerius* of *singulares* who acknowledges to a *clarissima* lady that he has received from her two *solidi* for imperial *vota*. The paper attempts to elucidate this text, the first known receipt for this tax.

Le papyrus que j'édite ici est un *unicum* et, comme tel, il est d'interprétation délicate. Il s'agit d'un reçu du VIe siècle, appartenant à la collection du Musée Gréco-romain d'Alexandrie[1], délivré par Flavius Phoibammôn, primicier des *singulares* du bureau présidial, à une dame dont le nom est en lacune pour la somme de deux *solidi* versés au titre des θεῖα βῶτα, c'est-à-dire des « vœux (*vota*) impériaux ». C'est le premier reçu connu émis au titre de cette taxe. Celle-ci se retrouve néanmoins une seule autre fois dans la documentation papyrologique : elle constitue une entrée d'un registre de comptes du bureau des finances de la cité d'Antaiopolis, datable, comme notre reçu, du VIe s.[2] (*P.Cair.Masp.* I 67057, col. I, 32 : θε̣ί̣ω̣ν̣ β̣ό̣των νο(μίσματα) κ). Que recouvrent ces θεῖα βῶτα[3] ?

On sait que, chaque début d'année, le 3 janvier, des vœux étaient prononcés assortis de sacrifices pour le salut de l'empereur et de sa famille (par exemple, Gaius, *Digeste*, L 16, 233 : *post kalendas Ianuarias die tertio pro salute principis vota suscipiuntur* ; Plutarque, *Cic.* 2, 1 : τεχθῆναι Κικέρωνα λέγουσιν [...] ἡμέρᾳ τρίτῃ τῶν νέων καλανδῶν, ἐν ᾗ νῦν ἄρχοντες εὔχονται καὶ θύουσιν ὑπὲρ ἡγεμόνος)[4]. Cette tradition des *vota publica*, bien attestée sous le Haut-Empire, se

ABRÉVIATIONS : Les papyrus grecs sont cités selon les sigles de la *Checklist of Editions of Greek and Latin Papyri, Ostraca and Tablets* de J.F. Oates, R.S. Bagnall, W.H. Willis et K.A. Worp, 4ème éd., Atlanta 1992 (mise à jour depuis lors sur http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html#pap).

1. Je remercie son directeur, le Dr Abd El-Fattah, de m'avoir donné accès à ce document et d'avoir permis qu'il soit photographié. Le cliché est dû à Alain Lecler (IFAO).— Je suis par ailleurs reconnaissant à Denis Feissel, Jean Gascou et Constantin Zuckerman d'avoir bien voulu discuter ce texte avec moi et je leur sais gré de leurs suggestions.

2. Pour une date plus précise, cf. ci-dessous.

3. Pour l'orthographe du mot (tantôt βῶτα tantôt βότα, accentué aussi βοτά), cf. ci-dessous, note de commentaire à la l. 3.

4. Sur cette fête, cf. M. MESLIN, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel du Nouvel An*, Coll. Latomus 115, Bruxelles 1970, entre autres, p. 30-31 et 61-64. Sur les *vota*,

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 251-256.

maintint assez tard : c'est encore une pratique courante en 692, date à laquelle on essaie d'y mettre fin[5]. La taxe pour laquelle notre reçu a été émis aurait donc un rapport avec ces festivités. Notons qu'elle y est présentée comme coutumière (l. 3 : τ]ὰ ἐξ ἔθους διδόμενα[6]), ce qui irait bien dans le sens d'un prélèvement annuel.

On peut néanmoins s'étonner de ce que la documentation papyrologique n'ait pas conservé plus d'attestations d'un prélèvement qui se serait fait annuellement. Aussi peut-on se demander si les θεῖα βῶτα ne recouvrent pas une manisfestation plus rare. Il se trouve que la 15[e] indiction de notre reçu peut fort bien correspondre à celle qui a suivi immédiatement la mort de Justinien et l'avènement de Justin II (15 novembre 565). Il n'est pas impensable que les θεῖα βῶτα aient marqué les festivités liées à l'*adventus* du nouvel empereur et à la réception des images impériales. C'est précisément le raisonnement qu'a fait Roger Rémondon au sujet du *P.Cair.Masp.* I 67057 cité plus haut[7] : pour lui, les θείων βότων de la col. I, 32 et les διδομένων ... προσώπ[ων] de la col. II, 29 feraient allusion aux « images impériales envoyées dans les provinces à l'avènement de l'empereur, et [aux] fêtes organisées pour leur réception », ce qui l'incite à voir dans cette comptabilité l'emploi des recettes de la 15[e] indiction (566/567). Dans ce cas, l'expression τ]ὰ ἐξ ἔθους διδόμενα de la l. 3 de notre reçu ne renverrait pas à une périodicité annuelle, mais à une coutume liée à chaque intronisation.

La datation du *P.Cair.Masp.* I 67057 proposée par R. Rémondon a cependant été contestée. M. Amelotti et L. Migliardi Zingale lui ont assigné comme fourchette 539-559, jugeant l'argumentation de Rémondon insuffisamment fondée[8], tandis que, plus récemment, J. Gascou, par une analyse des données internes du texte et leur confrontation avec celles de la table budgétaire d'Antaiopolis (*SB* XX 14494), le plaçait en 539[9]. Ainsi privée de son seul parallèle documentaire, l'hypothèse des *vota* d'avènement perd de sa force.

Un moyen terme consisterait à identifier les θεῖα βῶτα de notre papyrus avec les *vota quinquennalia*, *decennalia* ou *vicennalia*, qui étaient présentés à l'empereur tous les cinq, dix ou vingt ans de règne[10]. La 15[e] indiction du reçu pourrait justement

cf. W. Eisenhut, *RE* Suppl. XIV (1974), col. 964-973, s. v. *vota* ; H. Mattingly, « The Imperial 'Vota' », dans *Proceedings of the British Academy* 36, 1950, p. 155-195 (d'après la documentation numismatique) ; et, récemment, R. Delmaire, *Largesses sacrées et* res privata. *L'*aerarium *impérial et son administration du* IV[e] *au* VI[e] *siècle*, Coll. de l'École Française de Rome 121, Rome 1989, p. 575-579.

5. *Concilium in Trullo*, can. 62 : τὰς οὕτω λεγομένας καλάνδας, καὶ τὰ λεγόμενα βότα, καὶ τὰ λεγόμενα βρουμάλια, — ἐκ τῆς τῶν πιστῶν πολιτείας περιαιρεθῆναι βουλόμεθα. Pour une critique générale par les chrétiens des fêtes des calendes et des rites qui les entourent, cf. Meslin, *La fête des kalendes* (n. 4), p. 95-118.

6. Sur cette expression, cf. ci-dessous la note *ad loc.*

7. R. Rémondon, « Soldats de Byzance d'après un papyrus trouvé à Edfou », *Recherches de Papyrologie* 1, 1961, p. 76-77.

8. M. Amelotti et L. Migliardi Zingale, *Le costituzioni Giustinianee nei papiri e nelle epigrafi*, 2[e] éd., Milan 1985, p. 38. Les arguments de ces auteurs sont les mêmes que ceux du premier éditeur, J. Maspero : la rédaction de ces comptes se situe entre l'*Édit XIII* (539) et l'*Édit XI* (559).

9. J. Gascou, « La table budgétaire d'Antaeopolis (*P.Freer 08.45 c-d*) », dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, I, Paris 1989, p. 286.

10. Voir récemment R. S. Bagnall et J. B. Rives, « A Praefect's Edict Mentioning Sacrifice », *Archiv für Religionsgeschichte* 2, 2000, p. 83-84. Cf. aussi les études d'A. Chastagnol citées à la note suivante.

correspondre à la cinquième année de règne de Justin I (521) ou à la dixième de Justinien (536) — encore que les décennales soient normalement célébrées au début de la 9[e] année de règne[11]. Une telle périodicité s'accommoderait de l'expression τ]ὰ ἐξ ἔθους διδόμενα de la l. 3 tout en rendant compte de l'extrême rareté de ses attestations documentaires. C'est d'ailleurs l'interprétation retenue en dernier lieu par R. Delmaire au sujet du *P.Cair.Masp.* I 67057[12].

Cette hypothèse des anniversaires impériaux se heurte cependant à la lettre du texte : ὑπὲρ θείων βώτων πεντεκαιδεκά[της ἰνδικ(τίωνος)] (l. 3-4) « au titre des *vota* impériaux de la quinzième indiction » indique en effet que chaque année indictionnelle était concernée par le versement de cette contribution.

Il paraît en fin de compte préférable de revenir à la solution initiale et d'identifier les θεῖα βῶτα aux vœux annuels du 3 janvier. Quant à la destination exacte des sommes ainsi levées, on pourrait être tenté de la mettre en rapport avec les *donativa* impériaux effectués lors des fêtes de début d'année (*kalendika* ou *kalendarika*), étrennes dont se voyaient gratifiés certains fonctionnaires. L'expression τ]ὰ ἐξ ἔθους διδόμενα + datif, qui peut être employée dans les reçus sur papyrus pour des émoluments ou des gratifications de fonctionnaires[13], pourrait en effet laisser entendre que le primicier des *singulares* n'apparaît pas ici comme simple percepteur, mais comme bénéficiaire. Un papyrus récemment publié, *P.Thomas* 27, confirmerait ce système : c'est un reçu émis par un *singularis* aux *priores* du *numerus* des Maures d'Hermopolis au titre des *kalendarika*, où intervient (comme destinataire final de la somme versée ?[14]) le primicier des *singulares*. Et c'est en fin de compte l'analyse qu'a faite R. Delmaire[15] des θείων βότων du *P.Cair.Masp.* I 67057 — quoique, on l'a vu, dans un contexte d'anniversaires impériaux — : « ce n'est pas une somme payée au fisc, mais aux fonctionnaires locaux ; autrement dit, au lieu de lever des taxes, de les utiliser pour frapper des monnaies commémoratives et de les distribuer, l'empereur transfère directement à la charge du contribuable le versement aux fonctionnaires et aux soldats des dons d'anniversaires ». Il ajoute — ce qui correspond mieux aux données de notre texte — : « C'est d'ailleurs la procédure qui est employée aussi pour les étrennes, les *kalendica* ».

11. Pour les dates de célébration de ces fêtes, voir principalement A. CHASTAGNOL, « À propos des quinquennales de Constantin », *Revue numismatique* 12, 1980, p. 106-119 ; « Les jubilés impériaux de 260 à 337 », dans *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire*, E. Frézouls éd., Strasbourg 1983, p. 11-25 ; « Les *decennalia* de Licinius », dans *Mosaïques. Recueil d'hommages à Henri Stern*, Paris 1983, p. 97-102 ; « Les *quinquennalia* de Valentinien I et Valens », dans *Mélanges de numismatique offerts à Pierre Bastien*, H. Huvelin, M. Christol et G. Gautier éd., Wetteren 1987, p. 256-266.

12. DELMAIRE, *Largesses sacrées* (n. 4), p. 582.

13. Cf. ci-dessous note à la l. 3 et, par exemple, *P.Ross.Georg.* III 34 et 35.

14. Il y a malheureusement une lacune qui nous empêche de déterminer le rôle exact du primicier : ἐδεξάμην] παρὰ τῆς ὑμῶν λαμπρότητος ὑπὲρ καλανδαρ(ικῶν) \`(m.2?) καὶ ἐπιβατικ[jusqu'à 12 l.]´ (m.1) τῶν ̣ ̣[c. 12 l.] | [c. 8 l.] πριμικηρίῳ τῶν σιγγουλαρίων ὑπὲρ ἑνδεκάτης { ̣ } (ἰνδικτίωνος) κτλ., traduit par l'éditeur : « (...) I have received from your distinguished company, in respect of New Year allowances (2[nd] hand?) and horse maintenance (?) (1[st] hand) (to be delivered? to the most distinguished?) chief of the dispatch riders in respect of (the) eleventh indiction (...) ».

15. DELMAIRE, *Largesses sacrées* (n. 4), p. 582.

Cette solution est néanmoins compliquée et, en inversant la perspective, a l'inconvénient d'aller à l'encontre du sens naturel de θεῖα βῶτα, qui se comprend plus aisément comme une contribution *destinée à* l'empereur que comme des gratifications *dispensées par* lui. En outre, les fonctions de percepteur remplies traditionnellement par les *singulares*[16] incitent plus naturellement à voir dans notre primicier celui qui perçoit la taxe des *vota* — ce qui n'exclut pas d'ailleurs qu'il ait pu percevoir à titre de gratification une rémunération pour la perception des *vota*. Il est alors tentant de rapprocher ces derniers d'une loi de 395 conservée par le *Code Théodosien* VII, 24, 1 et reprise par le *Code Justinien*, XII 48 (49) — indice qu'elle devait être encore en vigueur à l'époque de notre reçu — : *Quando votis communibus felix annus aperitur, in una libra auri solidi septuaginta duo obryziaci*[17] *principibus offerendi devotionem animo libenti suscipimus statuentes, ut deinceps sequentibus annis uniuscuiusque sedulitas principibus suis talia ingerant semper et deferant*[18], « Lorsque l'année débute par des *vota* célébrés par tous, nous acceptons avec plaisir les actes de dévotion consistant en offrandes faites aux empereurs d'un montant d'une livre d'or, soit soixante-douze *solidi* d'or pur, décrétant que dorénavant, les années suivantes, telle sera toujours l'offrande que chacun apportera et soumettra avec empressement à ses empereurs ». Il était donc d'usage de percevoir à l'occasion du 3 janvier une somme en or, offerte comme étrennes à l'empereur[19]. D'après le témoignage de Symmaque, il s'agit là d'une contribution sénatoriale[20]. Or il est à remarquer que la contribuable de notre reçu est présentée comme *clarissima*, prédicat qui, surtout lorsqu'il apparaît comme ici à l'exclusion de toute autre qualité, continue au VIe s. à dénoter une appartenance à l'ordre sénatorial[21].

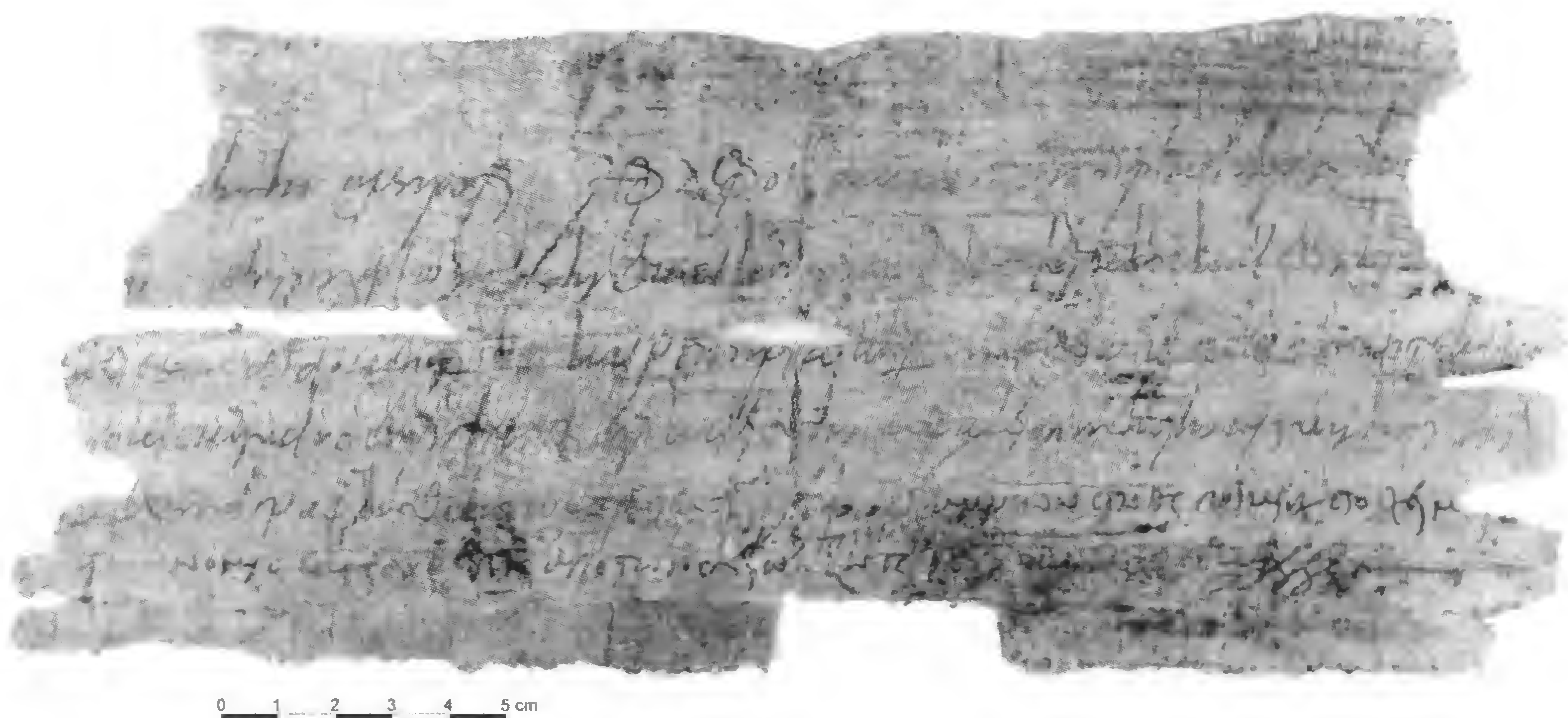
Le mode très limité de perception de ce qu'il convient d'appeler un impôt de classe suffirait à expliquer le caractère unique de notre reçu. Je ne me dissimule cependant pas le caractère hypothétique de cette solution. Ce papyrus est en tout cas, avec le *P.Cair.Masp.* I 67057, le seul témoignage conservé du maintien de la coutume des *vota* impériaux dans l'Égypte protobyzantine.

Texte

P.Alex. inv. 132	H 11,5 x L 27 cm	VIe s.
		provenance inconnue

Papyrus de couleur claire, couvert de moisissures (comme c'est le cas de beaucoup de papyrus de la collection d'Alexandrie du fait d'inondations). Les marges supérieure et inférieure sont bien conservées tandis que la marge droite est partiellement rongée et que celle de gauche est perdue.— L'écriture principale est une cursive inclinée, caractéristique du VIe s. ; l'écriture de la signature (l. 5-6) est une cursive droite, assignable à la même période.

16. Cf. *P.Hamb.* III 230, note à la l. 13.
17. *Solidi septuaginta duo obryziaci* : *solidis LXXII obryziacis* Gothofredus, *et solidis obryziacis* CJ.
18. Je comprends *ingerat semper et deferat*.
19. Pour les étrennes offertes à l'empereur, cf. MESLIN, *La fête des kalendes* (n. 4), p. 31-36 et 61-66.
20. Cf. J. KARAYANNOPULOS, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates*, Munich 1958, p. 137-138 (ajouter SYMMAQUE, *Ep.* X 7, 1 et 15, 1-3).
21. Voir J. GASCOU dans *P.Sorb.* II 69, p. 62.



r° →

[+ Φλ(αυίᾳ)]νῃ τῇ λαμπροτά(τῃ) + Φλ(αύιος) Φοιβάμμων σὺν Θ(εῷ) πριμικήριο̣ς τῆς [σχολῆς]

[τῶν αἰδεσί]μων σιγγουλαρίων τῆς ἡγεμονικῆς τάξεως + Ἐδεξάμην καὶ ἐπληρώθ[ην]

[παρὰ σοῦ τ]ὰ̣ ἐξ ἔθους διδόμενα̣ τῷ κα̣τ̣ὰ̣ καιρὸν πριμικηρ(ίῳ) ὑπὲρ θείων β̣ώτων πεντεκαιδεκά̣-

[της ἰνδικ(τίωνος)] νομίσματα δύο εὔστα(θμα), γί(νεται) χρ(υσοῦ) νο(μίσματα) β εὔστα(θμα)· καὶ εἰς σὴν ἀσφάλειαν πεποίημαι ταύτην τὴν

[ἀπόδειξι]ν̣ μεθ' ὑπογραφῆς ἐμῆς ὡς πρόκ(ειται). (m2) ⳨ Φλ(αύιος) Φοιβάμμων σὺν Θ(εῷ) πριμικ(ήριος) στοιχεῖ μ[ο]ι

[ἡ ἀπόδει]ξ(ις) τῶν νομισμάτ(ων) δύο εὐστ(άθμων) ἀπὸ τῶν θείων βώτ(ων) ϊε ἰνδικ(τίωνος) ὡς πρόκ(ειται)+ fioritures

v° ↓ + Ἀπόδειξ(ις) θείων βώ̣τ̣ω̣ν̣ . [

1 λαμπροτ̄ ‖ ante alt. + vacat ‖ φλ' ‖ cυν^θ ‖ **3** πριμικηρ ‖ **4** ευcτ̄ γι χρ ν^ο ‖ ευcτ̄ ‖ **5** μεθ'ϋπογραφηc ‖ προκ ‖ φλ/ ‖ cυνθ/ πριμικ ‖ **6** αποδει]ξ ‖ νομιcματ/ ‖ ευcτ/ ‖ βωτ/ ‖ ινδικ ‖ προκ ‖ **v°** αποδειξ.

Traduction

r°: À Flavia [- - -]nê la clarissime, Flavius Phoibammôn, grâce à Dieu primicier du corps des vénérables *singulares* du bureau présidial. J'ai reçu de toi le paiement total des deux *solidi* de bon poids donnés selon la coutume au primicier du moment au titre des *vota* impériaux de la quinzième indiction. Total : 2 *sol.* d'or de bon poids. Et pour ta garantie, j'ai émis ce reçu avec ma signature selon les termes susmentionnés.

Moi, Phoibammôn, grâce à Dieu primicier, suis d'accord avec le reçu de deux *solidi* de bon poids des *vota* impériaux de la 15ᵉ indiction selon les termes susmentionnés.

v°: Reçu des *vota* impériaux [...].

Notes

1 : Φλ(αυίᾳ)]νῃ : du fait du prédicat (λαμπροτά(τῃ)), il faut restituer Φλ(αυίᾳ) plutôt qu'Αὐρηλ(ίᾳ). Les noms féminins en -νη sont trop nombreux pour qu'on puisse proposer une restitution et la documentation papyrologique ne livre pas de parallèles significatifs.

1-2 : Φλ(αύιος) Φοιβάμμων σὺν Θ(εῷ) πριμικήριος τῆς [σχολῆς] | [τῶν αἰδεσί]μων σιγγουλαρίων τῆς ἡγεμονικῆς τάξεως : on connaît plusieurs Flavius Phoibammôn *singularis* au VIᵉ s. (*P.Cair.Masp.* I 67103, fr. 1, 6 ; fr. 2, 3 ; II 67210, A, 2 ; III 67284, 5; 6), mais aucun primicier des *singulares*. Le nom est par ailleurs trop banal pour permettre une identification.— Πριμικήριος : sur ce terme qui désigne le principal fonctionnaire d'un corps administratif (cf. *Gloss. Lat.* VI 498 : *primus cujusque ordinis*), voir W. ENẞLIN, *RE* Suppl. VIII (1956), col. 614-624 et, pour la liste de ses occurrences papyrologiques, S. DARIS, *Il lessico latino nel greco d'Egitto* 2ᵉ éd., Barcelone 1991, p. 96 (ajouter *P.Berl.Sarisch.* 14, 13 et *P.Thomas* 27, 3). On retrouve la combinaison πριμικήριος et σχολή dans *P.Oxy.* XVI 1901, 80 (VIᵉ s.) : πριμικήριος σχολῆς πραικόνων. Les seules autres attestations d'un primicier des *singulares* sont *P.Mert.* II 95, 3 (Vᵉ s.) et *P.Thomas* 27, 3 (Vᵉ/VIᵉ s.).— La documentation papyrologique livre un grand nombre d'attestations de *singulares* de l'*officium* présidial entre le Vᵉ et le VIIᵉ s. : *P.Cair.Masp.* I 67054, I, 12 (VIᵉ s.) ; 67103, fr. 1, 4; 6 (VIᵉ s.) ; *P.Flor.* III 291, 4 ; 294, 35 (VIᵉ s.) ; *P.Lond.* V 1797 [= *P.Bingen* 129], 6 (VIᵉ s.) ; *P.München.* I 7, 93 (VIᵉ s.) ; *PSI* XIII 1365, 3 (Vᵉ s.) ; *SB* XII 10939, 5 (Vᵉ s.) ; XVI 12378, 5-6 (VIᵉ s.) ; XVIII 13170, 1 (VIIᵉ s.) ; 13953, 4 ; 21 (Vᵉ s.). Sur les *singulares*, cf. M.P. SPEIDEL, *Guards of the Roman Armies. An Essay on the Singulares of the Provinces*, Abhandlungen zur alten Geschichte 28, Bonn 1978 ; M. DREW-BEAR, « Deux documents byzantins de Moyenne Égypte », *Chronique d'Égypte* 54, 1979, p. 296 ; *CPR* XIV 39, note aux l. 13-17; *P.Hamb.* III 230, note à la l. 13 (avec bibliographie).

3 : τ]ὰ ἐξ ἔθους διδόμενα : expression consacrée désignant un versement coutumier par opposition à un versement extraordinaire. On la retrouve dans *P.Cair.Masp.* II 67284, fr. A, 9 (VIᵉ s.) ; *P.Cair.Preis.* 2, 7; 3, 7 (362) ; *P.Dub.* 29, 4 (628-643) ; *P.Flor.* III 346, 3 (Vᵉ s.?) ; *P.Oxy.* XXVII 2478, 20 (595/596) ; XLIX 3514, 9 (260-282) ; LVIII 3936, 18 (598) ; *P.Ross.Georg.* III 34, 2; 35, 2 (523) ; *PSI* VII 786, 11-12 (581) ; *P.Strasb.* I 40, 49 (569) ; *SPP* III 70, 2 ; 71, 3 (VIᵉ/VIIᵉ s.) ; 82 A, 2 ; 84, 3 ; 93, 2 (VIᵉ s.).

βώτων : contrairement à l'autre occurrence papyrologique, le ō du latin est correctement transcrit par ω. La forme βότα est en revanche la seule que l'on rencontre dans les sources (JEAN LYDUS, *De mens.* IV 10 ; *Concilium in Trullo*, can. 62 ; *Basilic.* I 14 cité par du Cange, *s. v.* βοτά). Du Cange l'accentue βοτά.

6 : δύο : de loin la forme la plus employée au génitif dans les papyrus. Cf. GIGNAC, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, Milan 1981, II, p. 187.

LE TÉMOIGNAGE D'ANASTAS *VARDAPET* SUR LES MONASTÈRES ARMÉNIENS DE JÉRUSALEM À LA FIN DU VI[e] SIÈCLE

par Nina GARSOÏAN

Summary : The development of early Armenian cenobitic institutions is clarified by the information supplied by a certain Anastas *vardapet* in his *List of Armenian Monasteries in Seventh Century Jerusalem.* Long considered anachronistic or an outright forgery, this *List* is now supported by a *Letter* of the patriarch John IV of Jerusalem. Consequently, it may serve as an indication that cenobitic institutions reached Armenia from Palestine in the VI/VII centuries, rather than from IV century Cappadocia as had been believed heretofore.

Comme Gilbert Dagron l'a magistralement démontré il y a une trentaine d'années dans le cas de la capitale byzantine[1], le caractère des institutions monastiques paléochrétiennes en Grande Arménie s'avère beaucoup moins simple qu'il n'a été présenté jusqu'ici. En effet, il est maintenant évident qu'une des questions particulièrement épineuses et obscures, parmi les nombreux problèmes qui s'accumulent encore autour des débuts de l'Église arménienne, est celle de l'apparition et de l'origine des fondations de type cénobitique en Grande Arménie. Les sources indigènes, qui n'apparaissent que dans la seconde moitié du V[e] siècle, sont maigres, éparpillées et demandent une interprétation plus rigoureuse qu'elles n'ont reçue jusqu'ici. Elles ne confirment ni les parallèles postulés entre les fondations bien connues qui couvrent l'Arménie à partir de la fin du IX[e] siècle et le caractère des institutions paléochrétiennes, ni, comme j'ai déjà eu l'occasion de le soutenir, l'origine cappadocienne et surtout basilienne de ces institutions[2]. Malgré l'affirmation d'Amadouni :

1. G. DAGRON, « Les moines et la ville. Le monachisme urbain à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine », *TM* 4, 1970, p. 229-276.

2. G. AMADUNI, *Monachismo*: *Studio storico-canonico e fonti canoniche. Fonti, serie II, fascicolo XII* : *Disciplina armena II,* Venise 1940, p. XVII-XVIII : « La grande fioritura del monachismo in Cappadocia, ove tre insigni S. Padri, Basilio, Gregorio Nisseno (...) e Nazianzeno (...) vi diedero impulso. S. Basilio (...) fu l'organizzatore e il legislatore della vita monastica cui diede l'impronta *cenobitica,* (...) e si conviene che fu grande l'influsso di S. Basilio sull'Armenia sotto S. Nersete il Grande (...) il carattere

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 257-267.

> Il faut conclure que le monachisme avait déjà pénétré en Arménie au IVeme siècle et qu'il était établi, sous sa forme cénobitique sur d'assez solides bases[3],

la présence de véritables fondations cénobitiques en Grande Arménie dans la période préislamique reste encore à démontrer[4].

L'état insuffisant de nos connaissances sur les institutions monastiques paléochrétiennes en Grande Arménie même nous amène à étendre le champ de nos recherches plus particulièrement vers la Palestine, où une présence arménienne est attestée surtout par Cyrille de Scythopolis (†ca. 559) dans l'entourage de saint Sabas, ainsi qu'à Jérusalem[5]. À première vue, nos renseignements ici aussi ne semblent guère encourageants. Malgré la présence incontestable de moines arméniens en Palestine aux Ve et VIe siècles, la prudence et une analyse rigoureuse s'imposent, car nous n'avons pas de preuves que tous les personnages identifiés comme «Arméniens» étaient originaires de Grande- ou Persarménie. Selon Cyrille, qui l'avait connu personnellement, le plus éminent d'entre eux, Jean l'Hésychaste, était né à Nicopolis dans la province romaine cis-euphratésienne d'Arménie Ière, et ses parents portaient les noms grecs d'Enkratios et d'Euphémie. Par la suite, il fut consacré évêque de Colonie par le métropolite de Sébaste dans la même province et ses rapports avec Cyrille et Sabas démontrent qu'il était hellénophone[6]. Une partie des religieux arméniens en Palestine était donc probablement originaire des provinces impériales[7]. Or, ni les doctrines, ni les institutions et coutumes des Églises des

---

prevalentamente cenobitico (...) caratteristici distintivi del monachismo basiliano, e di quello cappadoce (...) è proprio anche del monachismo armeno ». Pour une réfutation de cette conclusion, voir N. GARSOÏAN, « Nersēs le Grand, Basile de Césarée et Eustathe de Sébaste », *REArm.* n.s. XVII, 1983, p. 145-160 ; réimpr. dans EAD, *Armenia between Byzantium and the Sasanians,* Londres 1985 [= *Armenia*], n° VII, et la note suivante.

3. G. AMADUNI, « Le rôle historique des Hiéromoines arméniens », *Il Monachesimo Orientale* = OCA153, Roma 1958, p. 285.

4. Mon intention est de présenter sous peu une étude plus approfondie sur le monachisme préislamique en Grande Arménie.

5. La présence d'Arméniens est notée par Cyrille de Scythopolis, aussi bien dans sa Vie de saint Sabas, éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939 [= *Kyrillos*], p. 105^{3-12}, 117^{19}-118^{5} = R. M. PRICE tr., *Cyril of Scythopolis : The Lives of the Monks of Palestine*, Kalamazoo 1991 [= *Cyril*], p. 114, p. 126-127, que dans celle de Théodose, *Kyrillos*, p. 240^{1-16} = *Cyril,* p. 266-267, et de Jean l'Hésychaste, *Kyrillos,* p. 201^{3}-221 = *Cyril*, p. 220-242 ; aussi dans la Vie de saint Théodosios par Théodore de Pétra, où les moines sont arménophones, p. 45^{5-18} ; trad. A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* III/3, *Les moines de Palestine,* Paris 1983, p. 127. De même, THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie,* éd. trad. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, vol. I, SC 234, Paris 1977, V. 7, p. 336-337 ; et JEAN MOSCHUS, *Le pré spirituel* [= *Pré*], trad. M.-J. Rouët de Journel, Paris 1946, 91, 149, p. 142, 201. Pour l'œuvre de Cyrille de Scythopolis et son importance, voir B. FLUSIN, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis,* Paris 1983 [= *Cyrille*].

6. *Kyrillos*, p. 201^{3}-202^{22} = *Cyril*, p. 220-221. C'est aussi le cas pour le successeur de Théodosios, Sophronios, identifié comme « Arménien » dans le texte et né près de Sébaste, la métropole de l'Arménie I, *Kyrillos* p. 240^{1-4} = *Cyril*, p. 266 ; comme pour le Patrikios de Moschos, *Pré*, 91, p. 142 ; et probablement de Jérémie, *Kyrillos,* p. 105^{5} = *Cyril*, p. 114.

7. Le terme « Armenia » sans qualificatif dans les sources grecques de l'époque se rapporte normalement à l'*Armenia minor* romaine et non à l'*Armenia maior* trans-euphratésienne, voir GARSOÏAN, *Nersēs le Grand*, p. 151-152. Voir ci-dessous p. 267 pour les Arméniens probablement originaires de Persarménie et non des Arménies romaines.

provinces d'Arménie I et II sous la juridiction de Constantinople et soumises à l'Église impériale ne peuvent être prises comme modèles pour l'Église autocéphale de Grande Arménie au-delà de la frontière byzantine, dont l'évolution dogmatique dans la seconde moitié du VI[e] siècle l'éloignait petit à petit de la doctrine chalcédonienne prônée dans l'Empire[8].

Le cas de la ville même de Jérusalem est particulièrement intéressant du fait que les liens entre la Ville Sainte et la jeune Église arménienne remontent selon la tradition nationale jusqu'à l'époque de saint Grégoire l'Illuminateur en personne[9]. Cependant, ici aussi, les témoignages ne semblent pas toujours aussi solides que nous pourrions le désirer. La présence de mosaïques portant des inscriptions arméniennes qui y ont été retrouvées[10], les graffiti de pèlerins[11], la traduction du Lectionnaire hiérosolymitain adoptée par l'Église arménienne probablement au V[e] siècle[12], tout intéressants qu'ils soient, attestent une présence arménienne dans la Ville Sainte mais, sans données complémentaires plus précises, ils ne suffisent pas à y démontrer l'existence de fondations monastiques arméniennes permanentes. Ce n'est donc pas sur eux que peut reposer principalement la preuve de cette présence vers la fin du VI[e] siècle, mais plutôt sur une *Liste des monastères Arméniens de Jérusalem au septième siècle* attribuée à un certain Anastas *vardapet,* ou « docteur », anti-chalcédonien, qui dit l'avoir composée pour le prince Hamazasp Kamsarakan Pahlawuni qui envisageait un pèlerinage en Terre Sainte. C'est sur elle que s'arrêtera principalement notre attention[13].

Cette *Liste,* qui énumère soixante-dix monastères appartenant aux Arméniens et aux Albaniens du Caucase, est préservée dans deux groupes de trois manuscrits, chaque groupe portant un titre différent. Tous remontent à une copie unique,

8. N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, CSCO 574, subs. 100, Louvain 1999 [= *Église*], p. 9-10, 241.

9. Bien qu'évidemment apocryphe, la conviction de l'origine hiérosolymitaine de la doctrine de saint Grégoire l'Illuminateur était déjà ancrée dans la tradition arménienne au début du VII[e] siècle. Voir *e.g.* la correspondance officielle entre le catholicos arménien Abraham I[er] et celui d'Ibérie datant de 607, préservée dans le *Livre des lettres* [*Girk' T'ɫt'oc'*] de l'Église arménienne ; *Girk' T'ɫt'oc'*, Jérusalem 1994, 2[e] éd., p. 326, 333-334, 337, 344, 347 ; trad. Garsoïan, *Église*, Appendices, p. 555, 560-561, 563-564, 569-570, 571-572.

10. S. DER NERSESSIAN, *L'art arménien*, Paris 1977, p. 68-71, pl. 44-45 ; dernièrement, H. EVANS, « Nonclassical Sources for the Armenian Mosaic near the Damascus Gate in Jerusalem », dans *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, N. Garsoïan *et alii* éd., Washington 1982, p. 217-221, pl. 1-3. Une nouvelle mosaïque encore inédite a été découverte récemment à Jérusalem. Ni par leurs sujets ni par leurs inscriptions ces mosaïques ne peuvent être rattachées avec certitude à des fondations monastiques.

11. Sur les inscriptions de pèlerins en Palestine comme au Sinaï, normalement de simples graffiti de passage, voir les nombreuses publications de M. STONE. Comme dans le cas des mosaïques, aucune n'indique une fondation permanente. Le passage de pèlerins arméniens en Palestine au V[e] siècle est également attesté par Cyrille de Scythopolis dans sa Vie de saint Euthyme, *Kyrillos*, p. 27[9-11] = *Cyril*, p. 22 ; P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient,* Paris 1985, p. 112 ; et ci-dessous, n. 46.

12. C. RENOUX, « Langue et littérature arméniennes », dans *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, M. Albert éd., Paris 1993, p. 132.

13. Matenadaran MS #1770 (1589) ; éd. trad. A. SANJIAN, « Anastas Vardapet's List of Armenian Monasteries in Seventh-Century Jerusalem: A Critical Examination », *Le Muséon* 82, 1969 [= *Liste*], p. 265-292, plus particulièrement, p. 266-267 ; 283-284.

maintenant perdue, faite à Ankara selon le colophon, qui ne donne ni la provenance ni la date de l'original. Comme ce n'est que trop souvent le cas pour les sources arméniennes, le plus ancien manuscrit de ce document ne date que de la fin du XVIe siècle[14]. Par conséquent, la réputation de la *Liste* n'a pas été, jusqu'à présent, des meilleures. L'éditeur et traducteur Avedis Sanjian estime que :

> the document attributed to Anastas Vardapet, at least in the form in which it is preserved, is of doubtful authenticity[15].

Il est vrai qu'il admet que l'œuvre qui nous est parvenue sous le nom d'Anastas *vardapet* contient probablement «a core of truth going back to an earlier document». Mais il ajoute néanmoins que :

> in the form in which the work has been preserved there are many elements which clearly indicate that it is not reliable... Both internal and external evidence indicate that, in its present form, this document cannot be authentic[16].

Robert Thomson est du même avis et juge que : «The document (at least in its present form) is very much later»[17]. Pour Sirarpie Der Nersessian, il s'agit tout bonnement d'un faux[18].

Les éléments douteux de la *Liste* sont faciles à repérer et la plupart ont déjà été notés par Sanjian et ses prédécesseurs. Son auteur Anastas *vardapet* est inconnu en dehors de ce document[19]. Le titre du premier groupe de manuscrits, selon lequel la *Liste* aurait fait partie « de l'Histoire d'Agathange le protonotaire de saint Grégoire l'Illuminateur », et l'attribution des fondations arméniennes de Jérusalem à l'époque de l'Illuminateur et de son contemporain le roi Tiridate, tout comme à celle de l'empereur Constantin et enfin de saint Nersēs le Grand dans la seconde moitié du IVe siècle, sont évidemment apocryphes[20]. En dépit des hypothèses d'Inčičean et de Sargisean, nous n'avons aucune raison de rattacher cette *Liste* à la soi-disant *Histoire* connue sous le pseudonyme grec d'« Agathange », qui présente en elle-

14. *Ibid.*, p. 266, 283.
15. *Ibid.*, p. 285-286.
16. *Ibid.*, p. 266, 279.
17. R.W. THOMSON, *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*, Turnhout 1995, p. 100, s.n.
18. DER NERSESSIAN, *Art*, p. 251, n. 54.
19. La mention d'Abraham *vardapet* et l'attribution de la *Liste* à une lettre qu'il aurait écrite à Vahram Mamikonean et non à une commande de Hamazasp Kamsarakan se trouve dans le titre du chapitre II. 52, mais pas dans le texte de l'*Histoire* de Movsēs Kałankatuac'i. Voir ci-dessous, n. 27.
20. *Liste*, p. 268, 272 = trad. p. 275-276, 278 ; p. 284-285. La tradition arménienne reporte habituellement ces fondations monastiques à saint Grégoire sinon à la période apostolique, bien que les plus anciennes données archéologiques ne remontent pas au delà du VIIe siècle au plus tôt ; voir J.-M. THIERRY et P. DONABÉDIAN, *Les arts arméniens,* Paris 1989, p. 474, Ałjoc' vank', p. 542-543, Kapułkoł, Kaposivank', p. 571, Sepuh, p. 591, Yovhannavank' etc. Sur le monastère de Saint Jean le Précurseur [Surb Karapet] de Muš, voir l'étude des sources écrites de L. AVDOYAN, *Pseudo-Yovhannēs Mamikonean. The History of Tarōn*, Atlanta 1991.

même de nombreux problèmes[21]. Le chiffre donné par la *Liste* de 70 monastères, presque tous à l'intérieur de la ville, est probablement fantaisiste. La *Lettre* du patriarche Modestos au catholicos arménien Komitas l'informant de la reconstruction des églises de Jérusalem après le sac perse de 614 ne souffle mot au sujet de monastères, malgré son souci ailleurs à leur sujet[22]. Les mentions de la mainmise ou de la destruction par les « Tačik » ou Arabes de certains monastères arméniens, du poids écrasant des taxes imposées à l'Arménie et éventuellement du *modus vivendi* obtenu par les Arméniens de Jérusalem sous la domination musulmane repoussent la date de notre document au moins jusqu'au milieu du VIIe siècle[23].

Cependant, en dépit de ces défauts, la *Liste* ne peut être rejetée comme totalement dépourvue de valeur historique. Malgré les doutes de Sanjian sur l'existence du prince Hamazasp Kamsarakan-Pahlawuni, donné par Anastas comme le commanditaire de l'œuvre, ce prénom se retrouve dans la famille des Kamsarakan et l'addition du nom des Pahlawuni indique que l'auteur était correctement renseigné sur les prétentions des Kamsarakan à descendre de la royauté parthe[24]. Les noms des grandes familles données dans la *Liste* comme fondatrices des divers monastères hiérosolymitains correspondent parfaitement à la prosopographie de l'Arménie paléochrétienne telle que nous la trouvons dans les sources de l'époque et il est peu probable qu'un auteur beaucoup plus tardif que le VIIe siècle ait pu la reconstituer dans toute son ampleur avec un minimum d'erreurs[25]. De même, tout en leur donnant le titre de tétrarques [*č'orrordapet*] plutôt que celui plus courant de *bdeašχ*, Anastas se souvient encore

21. *Liste*, p. 286-287. Sur les problèmes de l'« Agathange », voir *inter alios* G. GARITTE, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange,* Vatican 1946 ; R. W. THOMSON, *Agathangelos. History of the Armenians,* Albany 1976 ; N. G. GARSOÏAN, « The Iranian Substratum of the 'Agat'angełos Cycle' », *East of Byzantium*, p. 151-189 ; réimpr. dans EAD, *Armenia*, n°XII ; EAD, *Église*, p. 2-8.

22. *Liste*, p. 266, p. 286-287. Ce chiffre dépasse les possibilités pour l'Arménie entière, comme nous espérons le démontrer par ailleurs. Pour la *Lettre* de Modestos, voir Ps. SEBĒOS, *The Armenian History attributed to Sebeos*, éd. comm. R. W. Thomson et J. Howard Johnston, Liverpool 1999, LXXXV, p. 70-72 ; et B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse*, Paris 1992 [= *Anastase*], II, p. 177-180.

23. *Liste*, p. 269 #3, #6, #14, 271 #55, 272 #60, 273, 275 = trad. p. 276-279. La mention des taxes arabes repousse la date de notre version du document à une date encore plus récente.

24. *Liste,* p. 273 = trad. p. 278, p. 283-284. Voir *e.g.* H. AČARYAN, *Hayoc' anjnanunneri bararan* [Dictionnaire des noms propres arméniens], Beyrouth 1972, III, p. 15-21. Ce prénom est plus commun dans la maison des Mamikonean, mais il se retrouve aussi dans d'autres familles, celle des Kamsarakan incluse, *e.g.*, p. 16 #2 ; C. TOUMANOFF, *Les dynasties de la Caucasie chrétienne de l'antiquité jusqu'au XIXe siècle. Tables généalogiques et chronologiques*, Rome 1990, p. 274 #18. ID., *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown 1963, p. 206.

25. Malgré les hésitations de Sanjian, les noms cités dans la *Liste* correspondent presque exactement à ceux des grandes familles arméniennes de l'époque arsacide, voir *ibid.*, p. 216-228, surtout les tables, p. 223-228. Les seules exceptions sont : a) quelques toponymes connus à l'époque, p. 270-277, #31 Karin, p. 271 = 277 #37 Kotayk', #40 Tayk', p. 272-277 #59 Arc'aχ ; b) p. 269 = 276 #8 et p. 271 = 277 #44 où les princes sont identifiés par leurs titres héréditaires de tétrarque et *małχaz* au lieu de leurs noms de famille, et enfin, c) trois noms déformés : p. 270-277 #35 Palakuni = ? Paluni, p. 271 = 277 #47 Santuni = ? Siwni, #57 Kałanduac'i = ? Kałankatuac'i ; cf. N. GARSOÏAN, « Notes préliminaires sur l'anthroponymie arménienne du Moyen Age », *L'anthroponymie document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, J.-M. Martin et F. Menant éd., Rome 1996, p. 229-232, réimp. dans EAD., *Church and Culture in Early Medieval Armenia*, Londres 1999, n° IX. Par ailleurs, la pratique du patronage noble des fondations hiérosolymitaines est amplement attestée, voir FLUSIN, *Anastase,* II, p. 29-30, p. 40-41.

de l'existence des quatre grands seigneurs ou margraves, gardiens des marches du royaume arsacide de Grande Arménie, bien que seul un d'entre eux ait survécu à la disparition de ce royaume au début du ve siècle[26]. La citation d'un fragment de la *Liste* dans l'*Histoire* de Movsēs Kałankatuac'i démontre que ce document était connu au Moyen-âge, bien avant le premier manuscrit qui nous soit parvenu[27]. Ces détails ne sont peut-être pas suffisants en eux-mêmes pour garantir l'authenticité et la date du fonds sur lequel repose la *Liste* certainement remaniée dont nous disposons maintenant, mais le témoignage d'un document relativement contemporain et peu connu qui, à ma connaissance, n'en a jamais été rapproché, apporte une confirmation inattendue au long commentaire historique dont Anastas clôt sa liste des monastères[28].

Immédiatement après son excursion apocryphe sur la fondation des monastères arméniens par Constantin, Tiridate et saint Grégoire qui suit son énumération, Anastas présente sans aucune interruption le récit des péripéties de leur sort sous la domination byzantine puis arabe, à une époque évidemment plus récente :

> Mais ensuite, les patriarches du lieu [qui étaient chalcédoniens] furent poussés par l'envie et pervertirent tous les ordres de nos monastères. A cause de cela, les princes arméniens donnèrent soixante-dix quintals, c'est à dire soixante-dix mille dahekans, au roi Yustinianos et délivrèrent tous les monastères arméniens du pouvoir des patriarches [grecs], aussi bien les monastères d'hommes que les couvents de femmes, ou les cellules des ermites, et reprirent aussitôt leur juridiction sur eux.
>
> Mais ensuite, les princes et les catholicos arméniens devinrent négligents, (...) à cause de cela de nombreux monastères [à Jérusalem] ayant des résidents paresseux et fainéants furent abattus et détruits, tandis que ceux qui étaient diligents et utiles et agréables à Dieu gardèrent les règles de leur foi et leur monastères demeurèrent solidement établis. Mais lorsque les supérieurs de beaucoup de nos monastères moururent, personne ne prit sur lui la charge d'installer un autre supérieur arménien [et à cause de cela les Grecs saisirent et occupèrent les monastères restés sans supérieurs]. Et encore, des moines arméniens abandonnèrent leurs monastères et s'en allèrent de leur propre volonté à cause du poids des taxes arabes (...) et les moines [arméniens] quittèrent la ville et habitèrent dans d'autres monastères. Et ayant changé les noms de cantons [*gawaṙ*], de nobles [*azat*] et de grandes maisons [*azg*], ils donnèrent d'autres noms à leurs monastères, peut-être afin d'obtenir d'eux assistance et protection[29].
>
> (...)
>
> Il [Hamazasp Kamsarakan] désirait aller à la Sainte Jérusalem et il y alla (...) et il délivra du patriarche de la Sainte Jérusalem tous les monastères arméniens [saisis de

26. Voir la note précédente : b) ; et aussi TOUMANOFF, *Studies*, p. 154-192, *s.n. vitaxa* ; et *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand*, éd. trad. N. G. Garsoïan, Cambridge Mass. 1989, p. 516-517, *s.n. bdeašχ*.

27. MOVSĒS KAŁANKATUAC'I, *Patmut'iwn ałuanic' ašχarhi* [Histoire du pays d'Albanie], éd. V. Arak'elyan, Erevan 1983, II.52, p. 286 = trad. C. J. W. DOWSETT, *The History of the Caucasian Albanians by Movsēs Dasxuranci*, Londres 1961, p. 185.

28. SANJIAN, *Liste*, p. 287, avait déjà noté que la partie historique de la *Liste* d'Anastas semblait plus authentique que la liste elle-même, bien qu'il n'apporte aucun autre document à l'appui.

29. *Liste*, p. 272-273 = p. 278. Les passages entre crochets indiquent les variantes dans certains mss.

force par les Grecs] qui voulaient altérer leurs règles et leurs canons et les convertir à ce que prêchait Juvénal[30].

[Mais quelques temps et années après, les patriarches grecs dyophysites commencèrent à opprimer et à tourmenter les pères arméniens parce qu'ils n'acceptaient pas le concile de Chalcédoine][31]. Alors tous les pères et supérieurs [des monastères et les solitaires en cellules] se réunirent ensemble, environ cinq cents personnes, et ils écrivirent au bienheureux catholicos Yovhan[32] et aux autres chefs de l'Église afin de savoir ce qu'il fallait faire, leur céder et conserver leurs divers lieux d'habitation, ou les abandonner et partir ? Car les ordres du roi des [Grecs s'appesantissaient de jour en jour] sur la Sainte ville de Jérusalem et sur nos patriarches afin que pas un des religieux arméniens, jacobites syriens ou égyptiens n'y habitent, mais que seuls y habitent ceux qui acceptaient la confession du roi et les canons de Juvénal.

Le catholicos arménien leur répondit : « Ne vous soumettez pas à eux au sujet de la foi, mais abandonnez la ville et quittez-la ». Par conséquent, beaucoup abandonnèrent leurs monastères et leurs possessions et s'en allèrent. Certains s'en furent en Égypte, d'autres allèrent habiter à Césarée. Mais beaucoup ne se déplacèrent pas et ne s'en allèrent pas ailleurs, mais ils restèrent à leurs places, endurant bien des oppressions, des pillages, des coups et des tourments jusqu'à ce que les Arabes se rendent maîtres du pays de Palestine et de Jérusalem[33].

Sanjian ne s'attarde guère sur cette longue jérémiade dans laquelle il voit un reflet genéral des difficultés des Arméniens sous les empereurs chalcédoniens à partir de Justin Ier et de leurs négociations avec les Arabes installés en Palestine, sans préciser davantage l'époque et les événements auxquels elle pourrait se rapporter[34]. Pourtant, plusieurs passages du récit d'Anastas semblent bien retrouver leurs parallèles dans une lettre de la fin du VIe siècle, dont la version arménienne est parvenue jusqu'à nous. Il s'agit de la *Lettre* du patriarche Jean IV de Jérusalem (574/5-593), adressée au catholicos Abas d'Albanie caucasienne, écrite probablement immédiatement après l'intronisation de Jean IV et après l'exil et la mort du catholicos arménien Yovhannēs II Gabełean, en 572-574[35]. Du côté arménien, Abas avait déjà reçu de Yovhannēs II une *Lettre* le conjurant de maintenir sa communion avec lui et de

30. La perversion de la vraie foi par le patriarche Juvénal de Jérusalem, qui avait accepté le concile de Chalcédoine, est une accusation qui se retrouve constamment dans les sources monophysites, et particulièrement en Arménie. Voir *e.g.* GARSOÏAN, *Église*, p. 315 n. 80, p. 335, p. 561.

31. Les mss. B, D, E donnent la lecture : « Mais ensuite les pères et moines arméniens durent endurer bien des oppressions et des tourments de la part des patriarches des Romains et d'autres qui étaient à leurs côtés, parce qu'ils n'acceptaient pas le quatrième concile de Chalcédoine et la confession des deux natures » à la place de celle donnée entre crochets dans le texte.

32. SANJIAN, *Liste,* p. 279, identifie correctement le catholicos Yovhannēs II Gabełean (557-574), mais il n'en tire aucune conclusion.

33. *Ibid.,* p. 273-274 = p. 278-279.

34. *Ibid.*, p. 279-283.

35. Éd. K. TĒR MKRTČ'EAN, « Ays t'ułt' Yovhannu Erusałemi episkoposi ē aṙ Abas Ałuanic' kat'awłikosi [Ceci est la lettre de Jean évêque de Jérusalem à Abas catholicos des Albaniens] », *Ararat* XXIX, mai 1896 [= *Lettre*], Appendice, p. 252-256 ; trad. latine de A. VARDANIAN, « Des Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas », *OC* n.s. 2, 1912, p. 66-77 ; cf. GARSOÏAN, *Église,* p. 247-248, 260-261, 284-285, 294-296, 490-501.

condamner les dyophysites[36]. Au contraire, le patriarche de Jérusalem s'efforce dans la sienne de persuader Abas de se détacher des Arméniens, tombés selon lui dans l'hérésie monophysite.

Se détournant d'abord de la situation en Transcaucasie, son sujet principal, Jean IV attire l'attention de son correspondant sur les événements survenus dans sa propre ville, en particulier sur ses démêlés avec les fondations monastiques arméniennes de Jérusalem et avec les princes qui les patronnaient :

> Ici je les ai anathématisés et chassés, et dans notre ville un monastère arménien a été incendié, jusqu'à ce que ceux-là harcelés [ainsi] se rendent jusqu'au roi lui disant : « Le patriarche de Jérusalem nous persécute ». Mais Sa Piété [nous a écrit] : « Tu as bien agi en poursuivant cette affaire selon les canons, car si on laissait ceux-là faire quoi que ce soit selon leur impiété, d'autres proies se trouveraient ici, et il serait difficile de le rectifier, particulièrement parmi les nations du dehors qui sont incapables de comprendre l'esprit des Écritures et selon leur ancienne habitude considèrent leur hétérodoxie comme de la piété. Or cette hérésie arménienne est sans chef et unie à de nombreuses hérésies. Et comme les princes arméniens ne pouvaient rien citer des Écritures, ils nous ont envoyé cette requête : "Nos premiers rois nous octroyèrent comme don ce monastère ensemble avec son enseignement". À ceci nous avons répondu que des rois hérétiques ne pouvaient faire de dons. Et ensuite comme ils ne trouvaient rien d'autre, ils se turent. Mais sur mon ordre, chasse les hérétiques et donne le monastère aux orthodoxes. Et à ceux qui sont venus et qui veulent faire part de l'Église et qui ont anathématisé l'hérésie par écrit, ne faites pas d'obstacle, mais au contraire recevez-les avec amour car ils sont ignorants. J'ai donc reçu une lettre de leur patriarche disant : "Nos pieux rois nous ont dit [...]" "[...][37] Pourquoi nous importunez-vous au sujet des affaires de l'Église ? Notre souci est [celui] des affaires étrangères et des guerres, celles de l'Église et de la vraie foi regardent les évêques. Examinez-les et conservez-les fermes pour moi et pour notre pays" ».
>
> J'ai donc convoqué les princes arméniens et je leur ai beaucoup parlé. Et ils ont avancé le prétexte de Césarée et moi je leur ai répondu : « Si Césarée vous plaît, allez à Césarée et restez-y[38], mais nous ne permettrons pas à des hérétiques manifestes d'habiter dans ces deux villes royales, dans la Jérusalem du Roi des cieux et dans la nôtre qui est terrestre. Car chacun des autres évêques œcuméniques fut condamné, s'ils étaient négligents ». Et ensuite les Arméniens communièrent, et si un d'eux reste [ici], il communie[39].

36. « T'ułt' zor Tēr Yovhannēs Hayoc' kat'ułikos ew ayl episkoposunk', ar̈ Ałuanic' episkoposuns ararin [Lettre composée par le Seigneur Jean catholicos des Arméniens et les autres évêques : aux évêques des Albaniens] », *Livre des lettres*, p. 210-214 ; trad. GARSOÏAN, *Église*, p. 486-490 et 486 n. 11.

37. La fin de la lettre du patriarche et le début de celle de l'empereur manquent.

38. Ce commentaire énigmatique est peut-être à rapprocher du renseignement donné par Anastas selon lequel une partie des moines arméniens chassés de Jérusalem se réfugia à Césarée de Palestine où ils devaient donc être les bienvenus, et non aux rapports de l'Église arménienne avec Césarée de Cappadoce, comme je l'avais cru auparavant.

39. *Lettre*, p. 252-253 = VARDANIAN, *Brief*, p. 67-68 = GARSOÏAN, *Église*, p. 492.

Tous les éléments du récit d'Anastas se retrouvent dans la *Lettre* de Jean de Jérusalem, mais dans une optique plus immédiate et plus précise. L'opposition croissante entre les monastères arméniens considérés comme monophysites et le patriarche chalcédonien de la ville, provoquant la destruction d'au moins un d'entre eux et le transfert d'autres aux Grecs considérés orthodoxes, l'intercession vaine des princes arméniens, l'appel sans résultat à l'empereur dont la position doctrinale se durcissait, l'intervention du patriarche arménien, y trouvent tous leur place. Mais au lieu du discours diffus d'Anastas, la conjonction de l'avènement de Jean IV à Jérusalem et du zèle dont il se vante contre les monophysites, de la fin du catholicossat de Yovhannēs II d'Arménie, du règne contemporain de Justin II (565-578)[40] et enfin des *Lettres* des deux prélats à Abas d'Albanie nous ramènent tous à un moment historique défini au début du dernier quart du VIe siècle, peut-être même à l'année 575 suivant immédiatement l'intronisation de Jean IV à Jérusalem et la mort en exil de Yovhannēs II d'Arménie, dont la *Lettre* à Abas, comme nous venons de le dire, doit précéder de peu celle du patriarche de Jérusalem, puisque ce dernier y fait allusion[41]. Une véritable crise, qui avait intensifié à ce moment l'opposition du milieu monastique arménien de Jérusalem soutenu par ses princes et son catholicos au nouveau patriarche farouchement chalcédonien de la ville, se trouve confirmée par les deux documents contemporains. En outre, les renseignements d'Anastas sur l'existence de monastères arméniens à Jérusalem et sur leur abolition coïncident avec la période de l'influence monophysite dans le milieu monastique du désert palestinien et même dans la Ville Sainte, au Ve siècle, grâce au patronage de l'impératrice Eudoxie puis aux interventions de l'empereur Anastase, et avec la prépondérance éventuelle du parti chalcédonien au VIe[42]. Les renseignements de la *Liste* ne peuvent donc pas être rejetés comme simplement tardifs ou faux, malgré certains anachronismes et additions postérieures. L'œuvre d'Anastas, quelle que soit la forme sous laquelle elle nous est parvenue, semble bien reposer sur un document authentique de la fin du VIe ou tout au plus du début du VIIe siècle. Par conséquent, son témoignage doit être pris en considération dans tout effort de reconstituer la présence et le caractère des monastères arméniens de Jérusalem à cette époque.

Il est vrai que le commentaire d'Anastas contient peu de détails précis, néanmoins il semble décrire un modèle mixte dans les fondations dont il parle. La plupart des communautés auxquelles il fait allusion cohabitaient dans des bâtiments séparés qui leur appartenaient, c'est-à-dire qu'elles étaient de type cénobitique, une description

40. Il n'est pas impossible que ce soit à Justinien Ier que se rapporte l'allusion d'Anastas au payement de soixante-dix mille dahekans par les princes arméniens. Mais les textes arméniens confondent constamment « Yustinos », « Yustianos » et « Yustinianos. » Tous les autres éléments de cet épisode favorisent plutôt le règne de Justin II. En tout cas, cet effort pour acheter la bienveillance de l'empereur ne change guère notre conclusion sur la date des événements.

41. *Lettre*, p. 252 = VARDANIAN, *Brief*, p. 66 = GARSOÏAN, *Église*, p. 490-491. Les préoccupations des deux prélats au sujet de la situation en Albanie expliquent la citation de la *Lettre* de Jean IV par Movsēs Kałankatuac'i, voir ci-dessus, n. 27.

42. Sur l'influence monophysite en Palestine et à Jérusalem, voir pour Eudoxie, *Kyrillos*, p. 41-42, 47^5-10^, 53^5-15^, 204^8^, 241^15^ = *Cyril*, p. 38, 43-44, 49-50, 223, 269 ; pour Anastase, *Kyrillos*, p. 115^10^, 139^25^ = *Cyril*, p. 124, 149 ; pour l'opposition aux monophysites, *Kyrillos* p. 147^13^,148-155^7^, 241^15-20^ = *Cyril*, p. 157, 158-167, 269 ; FLUSIN, *Anastase*, II, p. 57-59.

corroborée par l'allusion dans la *Lettre* de Jean de Jérusalem à l'incendie d'un de ces monastères [*vank'*]. Cependant, Anastas note simultanément la présence d'ermites logés dans des cellules individuelles [*χrčt'awor miaynakeac'k'n*]. Malgré l'absence de toute référence à une organisation intérieure des communautés cénobitiques, ou à une règle qu'elles auraient observée, l'existence de supérieurs [*aṙaǰnord*] suggère nécessairement la présence d'une hiérarchie monastique. Rien de ceci n'est contredit par le tableau de la vie monastique en Palestine aux Vᵉ-VIᵉ siècles donné par les chalcédoniens, Cyrille de Scythopolis ou Jean Moschos, qui confirment au contraire l'aperçu d'Anastas. L'existence simultanée d'ermites solitaires, de laures et de cœnobia s'y rencontre constamment avec l'alternance entre la vie solitaire et celle dans une communauté, ainsi que l'évolution de la laure en cœnobion[43]. Tout comme chez Anastas *vardapet*, les communautés palestiniennes décrites par Cyrille et Moschos sont dirigées par des supérieurs désignés ou élus à la mort de leur prédécesseur[44]. Ces parallèles soutenus, malgré un point de vue doctrinal opposé, par les témoignages de Cyrille de Scythopolis sur les rapports constants des moines palestiniens sous saint Sabas avec Jérusalem et l'attestation des fondations de Sabas dans la Ville Sainte[45], reflètent le même niveau de développement et un milieu dans lequel les Arméniens pouvaient frayer avec d'autres moines palestiniens et observer leurs institutions[46]. Ils justifient donc encore une fois une date, vers la fin du VIᵉ siècle ou au début du VIIᵉ, pour le fonds sur lequel repose l'œuvre d'Anastas et son authenticité.

Le tableau de la vie monastique que nous pouvons glaner dans l'original de la *Liste* d'Anastas *vardapet*, sa date probable et sa coïncidence avec la situation en Palestine décrite par Cyrille de Scythopolis et le *Pré spirituel* est important pour lui-même, mais il nous fournit également la possibilité de faire un pas de plus et d'étoffer les maigres renseignements notés plus haut sur la Grande Arménie. Même si nous les avons jugés insuffisants en eux-mêmes pour étayer l'existence de fondations

43. Cyrille de Scythopolis *passim.* Voir par exemple l'agglomération d'une laure autour de la grotte isolée où saint Euthyme s'était réfugié, *Kyrillos*, p. 23^{22}-24^{10}, 25^{14}-26^{17} = *Cyril*, p. 19, 21-22 ; la résidence de saint Sabas tantôt dans une grotte solitaire, tantôt dans la Grande Laure créée pour ses disciples, *Kyrillos*, p. 97^{3}-98^{20}, 101^{20}-102^{25} = *Cyril,* p. 106-107, 110-112, puis sa construction du cénobion de Castellion, *Kyrillos* p. 110-112^{25} = *Cyril*, p. 119-121 ; aussi *Kyrillos*, p. 158^{12}-159 = *Cyril*, p. 167-168 et *Kyrillos*, p. 206^{1-10} = *Cyril*, p. 225 pour l'existence simultanée d'une laure et d'un cénobion et la supériorité spirituelle de la première, et enfin, *Kyrillos*, p. 58^{29}-59, p. 62^{3}-66^{19} = *Cyril*, p. 55, 59-63, pour la transformation d'une laure en cénobion, etc. Le même tableau se retrouve une génération plus tard dans le *Pré spirituel, passim.* Voir FLUSIN, *Cyrille*, p. 30, 137-145, etc. ; ID., *Anastase,* II, p. 16-26, 31-34 ; M. JOLY, « Les fondations d'Euthyme et de Sabas. Texte et archéologie », dans *Les saints et leurs sanctuaires à Byzance*, C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini éd., Paris 1993, p. 49-64 ; et la note suivante.

44. Voir par exemple la succession de Théoctiste par Maris puis Longinus, de saint Euthyme par Domitien, puis Élie ; de saint Sabas par Mélitas puis Gélase ; de Théodose par Sophrone, *Kyrillos,* p. 55^{13-19}, 58^{20-26}, 189^{10-15}, 240^{1-2} = *Cyril*, p. 52, 55, 198, 266, etc. ; de même dans le *Pré spirituel, passim.* Voir FLUSIN, *Cyrille*, p. 137-140.

45. D'après Cyrille de Scythopolis, saint Euthyme évitait les rapports avec Jérusalem, mais ce n'est pas le cas pour saint Sabas ni pour les autres moines ; voir aussi *Pré*, p. 149, 201. Pour les fondations de Sabas dans la Ville Sainte, *Kyrillos,* p. 115^{25}-116^{20} = *Cyril*, p. 125. Deux de ces fondations étaient pour les «étrangers». Pour une description parallèle du même milieu palestinien malgré son point de vue monophysite, voir JEAN RUFUS, *Plérophories,* PO VIII/1, 1982.

46. Anastas, *Liste*, p. 273-278, dit avoir visité au moins onze autres monastères arméniens, nécessairement anti-chalcédoniens comme lui-même, en Égypte et en Palestine.

arméniennes dans la Ville Sainte, ils gagnent maintenant à être rapprochés de ceux de la *Liste*. L'importance des visites arméniennes en Terre Sainte est attestée par le chiffre de quatre cents pour un seul groupe de pèlerins donné par Cyrille de Scythopolis, laissant supposer que certains d'entre eux, tout comme les moines arméniens de Jérusalem, venaient d'au-delà de l'Euphrate et n'étaient pas chalcédoniens[47]. C'est sûrement le cas des Arméniens arménophones de la Grande Laure de saint Sabas, qui cherchèrent à y introduire la formule monophysite : « qui fut crucifié pour nous » dans le Trisagion, et furent rapidement rappelés à l'ordre et forcés de le chanter en grec afin de démontrer leur adhésion à la doctrine orthodoxe, tout en conservant leur propre langue pour le reste de l'office[48]. Certains de ces pèlerins s'établirent évidemment en Palestine, voire à Jérusalem, où ils créèrent une solide présence arménienne, mais la plus grande partie rentra sûrement dans leur patrie où l'intérêt direct de leurs princes est attesté des deux côtés, aussi bien par Anastas que par le patriarche Jean de Jérusalem[49]. Il semble raisonnable de supposer qu'à leur retour chez eux, certains de ces pèlerins transmirent et tirèrent parti des connaissances sur l'évolution des institutions monastiques et surtout cénobitiques qu'ils avaient observées en Palestine. Il est particulièrement intéressant de noter ici que, aussi bien dans le cas du Lectionnaire hiérosolymitain, traduit en arménien à Jérusalem puis apporté en Arménie et adopté par son Église autocéphale, que dans celui des modèles artistiques des mosaïques retrouvées[50], le courant culturel rayonnait à partir de Jérusalem vers l'Arménie, et non l'inverse[51]. Si l'influence des institutions religieuses avait suivi le même chemin, cela nous amènerait peut-être à l'hypothèse que c'est dans les monastères palestiniens et hiérosolymitains de la seconde moitié du Ve et du début du VIe siècle, à l'époque où leur prestige atteignait justement son apogée[52], et non dans la Cappadoce basilienne du IVe, que nous devrions chercher les modèles des fondations cénobitiques dont les premiers indices en Grande Arménie ne peuvent être décelés, au plus tôt, avant la fin du VIe siècle.

47. Voir ci-dessus, n. 11. MARAVAL, *Lieux saints*, p. 75 et n. 58, cite une interdiction de faire le pèlerinage de Jérusalem par le concile arménien de Duin (de 555 et non 536), mais la source invoquée est du XVIIe siècle ; voir GARSOÏAN, *Église*, p. 474-481 ; cf. FLUSIN, *Anastase*, p. 177-180 et n. 124-125, et la note suivante.

48. *Kyrillos*, p. 105, 117^{19}-118^{5} = *Cyril*, p. 113, 126-127 ; voir ci-dessus n. 5 pour Théodore de Pétra, et n. 45.

49. Voir ci-dessus p. 262 et 264 pour les princes arméniens.

50. Voir ci-dessus p. 259, et n. 10 et 12.

51. Voir ci-dessus n. 12 et, malgré son attitude négative envers l'œuvre d'Anastas (voir ci-dessus n. 18), et son hypothèse de l'existence de monastères arméniens à Jérusalem dès le Ve siècle, DER NERSESSIAN, *Art*, p. 71, « Les mosaïques de Jérusalem sont importantes non pas comme exemples d'art arménien, mais en tant que témoins d'établissements religieux, et probablement aussi de la présence d'artistes arméniens dans cette ville. C'est dans ces monastères que fut traduit, au Ve siècle, le Lectionnaire arménien qui reflète les anciens usages liturgiques hiérosolymitains. C'est par leur intermédiaire que furent probablement transmis en Arménie les modèles artistiques palestiniens dont nous avons déjà constaté l'influence dans un des chapiteaux de Dvin, et dont les peintures des églises et des manuscrits offrent d'autres exemples. »

52. Sur l'importance du monachisme palestinien au Ve et début du VIe siècle et l'étendue de son influence, ainsi que ses liens cappadociens, voir *Cyril*, p. X-XI ; FLUSIN, *Cyrille*, p. 111, 116-118 et ID., *Anastase*, p. 15-46, surtout p. 34-39.

DÉCISION DE CAESARIUS, GOUVERNEUR MILITAIRE DE THÉBAÏDE

par Jean GASCOU

Summary : Publication of a fragmentary papyrus of the Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Probably written at Antinoopolis, but possibly originating in Lycopolis, it is a record of proceedings at the court of Caesarius, military governor of Thebais about the middle of the 5th Century A.D. It gives new insights on the way petitions were handled at the time.

À Gilbert Dagron, qui a toujours encouragé les études byzantines et papyrologiques à Strasbourg et qui a bien voulu, en particulier, patronner en 1997 l'opération de restauration des papyrus byzantins (principalement lycopolites) de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, j'offre avec plaisir et reconnaissance l'édition d'une pièce de ce dossier, très fragmentaire, mais dont j'espère montrer l'intérêt institutionnel.

P. Acad. 56/1+2 + 57/1 provenance incertaine ; milieu du v[e] siècle ?

56/1 H 27,2 x L 21,5 cm
56/2 H 5,8 x L 3,1 cm
57/1 H 14,4 x L 15,8 cm

Les deux colonnes conservées du document, écrit dans une cursive bien typique du milieu du v[e] siècle[1], avec quelques formules latines, ont trait à l'activité juridictionnelle d'un comte militaire de Thébaïde (colonne I, 1-2)[2]. La colonne II, aux l. 3

* Opération, je le rappelle, due à Jean-Luc Fournet qui m'a apporté par ailleurs une aide décisive dans le remontage et la lecture du présent document. Je dois aussi beaucoup, pour son exégèse diplomatique et historique, aux avis de D. Feissel, avis qui ont parfois conduit à de meilleures lectures. Je remercie l'Institut de France pour la permission de publication.

1. Malgré une réelle unité graphique d'ensemble, les stylisations ne sont pas les mêmes, pour certaines lettres, d'une colonne à l'autre. Les π par exemple sont «épigraphiques» dans la colonne I et cursifs dans la colonne II. Il faut donc distinguer deux mains, une pour chaque colonne. La formule de salutation de I, 15-18, est encore d'une autre main, de même que la datation latine de I, 19.

2. Sur cet agent, voir J.-M. CARRIÉ, « Séparation ou cumul ? Pouvoir civil et autorité militaire dans les provinces d'Égypte (...) », *AnTard* 6, 1998, p. 105-121, spéc. p. 111-115.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 269-277.

et 17, nous donne en latin sa formule onomastique, mutilée mais aisément restituable d'après l'endossement grec de I, 20 : Flavius Aspar Nomus Candidianus Caesarius, polyonymie bien caractéristique des dignitaires du Bas-Empire et dont le dernier élément était en principe le nom d'usage[3]. Un *comes* militaire Caesarius était déjà connu en Égypte à l'époque (*PLRE* II, s. n. Caesarius 2). Nous savions par une inscription du couvent Blanc (*SB* III 6311) que son père s'appelait Candidianus, qui est l'avant-dernier *cognomen* conservé de nos formules latines.

On ne connaît pas exactement les années d'exercice de Caesarius. L'inscription du couvent Blanc n'est pas datée, pas plus que la lettre 13 de Chénouthé, archimandrite du même établissement, qui le mentionne en compagnie d'un *praeses* de Thébaïde (*hègemôn*) Taurinos sur lequel nous ne savons rien[4]. Notre document n'apporte pas grand-chose sur ce point. Du moins nous livre-t-il une série complète de noms, série comportant donc, avec l'avant-dernier *cognomen*, un hommage évident à Candidianus, père de l'intéressé, mais aussi, avec les deux autres, à Aspar et à Nomus qui étaient des personnages particulièrement en vue vers le milieu du ve siècle, respectivement dans les ordres militaire et civil[5]. En conformité avec la paléographie, avec des titulatures parallèles à peu près datées (voir n. I, 1-2) et avec ce qu'on sait de la chronologie de l'archimandrite Chénouthé[6], les mentions d'Aspar et de Nomus permettent d'assigner raisonnablement Caesarius à l'époque même de leur *floruit*.

Contrairement à l'hypothèse avancée de manière réservée par *PLRE* II, notre papyrus montre aussi que Caesarius fut comte militaire de Thébaïde et non pas d'Égypte. D'après le lieu de trouvaille du document, d'après encore l'allusion à Antinoopolis aux l. I, 6 et II, 4, on voit que le *limiton* militaire de Thébaïde com-

3. Sont également à restituer, sous forme abrégée, les titres et dignités de l'intéressé, partiellement conservés en II, 3. Pour l'élucidation des formules polyonymiques des hauts fonctionnaires du Bas-Empire, voir D. FEISSEL, I. KAYGUSUZ, « Un mandement impérial du VIe siècle (...) », *TM* 9, 1985, p. 397-419, spéc. p. 403-404, et B. SALWAY, « What's in a Name? A Survey of Roman Onomastic Practice (...) », *JRS* 84, 1994, p. 124-145, spéc. p. 141-143. Des cas où d'autres *cognomina* ont le dessus, dans l'usage, par rapport au dernier sont à vrai dire attestés, mais très rarement (ainsi pour le célèbre poète et homme d'État du milieu du Ve siècle Cyrus, dont on sait à présent par *P.Rain. Cent.* 94, 1, que son dernier *cognomen* était Hiérax).

4. Texte copte dans CSCO 42, scr. copt., ser. sec., tome 4, p. 30-32; Caesarius est encore le destinataire de la lettre 12, *ibid.*, p. 26-30. La traduction de ces deux lettres est dans CSCO 96, scr. copt., tome 8, p. 11-12 (lettre 12) et 13-14 (lettre 13). Ces textes sont obscurs, malgré une tentative d'exégèse d'U. MONNERET DE VILLARD, « La fondazione del Deyr el-Abiad », *Aegyptus* 4, 1923, p. 156-162. En revanche, l'inscription *SB* III 6311, parce qu'elle présente Caesarius comme κτίστης (défunt alors) d'un édifice au couvent Blanc, éclaire un peu sa personnalité et atteste au moins de bonnes dispositions à l'égard de Chénouthé.

5. *PLRE* II, Fl. Ardabur Aspar et Nomus 1. Selon l'opinion la plus commune, et si on excepte les noms de dévotion du type de Triadius ou Marianus qui s'introduisent vers le milieu du VIe s., les suites polyonymiques feraient allusion à l'ascendance des intéressés, ou à des membres illustres de leurs parentèles ou de leurs alliances, théorie en effet souvent vérifiée. Mais comme il n'y a aucun moyen, en l'état, d'établir une parenté quelconque entre Caesarius et Candidianus d'une part, et Aspar et Nomus de l'autre, notre document, sous réserve de nouvelles données, autoriserait à établir un autre principe de la polyonymie du Bas-Empire : les hommages à des collègues éminents ou à des supérieurs hiérarchiques.

6. Il est probablement mort en 466 (K. H. KUHN, « Shenoute », *Coptic Encyclopedia* VII, New York 1991, p. 2131).

prenait alors la Thébaïde inférieure, c'est-à-dire que l'autorité du comte, au moins dans l'ordre judiciaire, s'étendait aux deux éparchies thébaines et non pas seulement à celle d'amont, selon une conception trop restrictive de ses attributions et de son ressort[7]. Encore qu'il ait dû échouer à Lycopolis, il est possible que le dossier ait été constitué à la capitale provinciale, à Antinoopolis.

Son objet semble avoir trait aux suites — apparemment favorables — à donner à la plainte d'un curiale d'Antinoopolis, peut-être sur une vente dont le prix n'aurait pas été versé (II, 8-9), plainte visant au moins un soldat (II, 16) et c'est pourquoi sans doute le gouverneur militaire fut saisi[8]. Malgré les mutilations[9], des papyrus bilingues parallèles et en particulier un procès-verbal de séance du duc d'Égypte Maurice, daté de 375, en bon état, récemment et admirablement publié, *P.Oxy.* LXIII 4381, permettent de se prononcer sur le statut juridique et diplomatique de cette partie du document[10]. Il s'agit de l'étape préliminaire d'un procès, soit l'enregistrement de la plainte du curiale devant le comte assisté de son *officium*. En haut de la colonne II, sans doute sur une seule ligne, devait figurer, dans une écriture que les textes parallèles obligent à s'imaginer comme hautement stylisée[11], une date latine, avec à la fin la mention du lieu de la séance (voir n. II, 1). À la l. 2, l'*officium* demande la permission de lire la plainte à son supérieur, permission que le comte accorde à la l. 3. Suit la lecture du libelle qui devait commencer dès la fin de la l. 3 et qui se prolonge jusqu'à la l. 16. Cette dernière ligne comporte la liste des personnes incriminées, comme on en a d'autres exemples à l'époque. Le gouverneur reprend la parole, l. 17, et émet sa décision, son ἀπόφασις (voir n. I, 11-12), dont subsiste une partie, en lettres de plus gros module, à la l. 18. Le tout devait se conclure par l'ordre de délivrance (voir n. II, 18). Cette *sententia* correspond à l'ancienne *subscriptio*, ὑπογραφή, traditionnellement apposée par les gouverneurs sur les pétitions originales, ou «rescrit direct» comme disent les diplomaticiens. Nous n'avons plus de pétitions originales souscrites ainsi à compter du 2e quart du IVe siècle[12], mais seulement des extraits des *acta* gouvernoraux comme le nôtre et il est bien possible que ce soit là la conséquence d'une réforme de la procédure de soumission des libelles, impliquant la participation de l'*officium* et l'enregistrement *apud acta*, réforme dont

7. C'était celle de R. RÉMONDON, « Le P.Vindob. inv. 25838 et les commandants militaires en Égypte au IVe siècle et au Ve », *Chronique d'Égypte* 40, 1965, p. 180-197, spéc. p. 192-197; voir à présent la discussion de J.-M. CARRIÉ, « Séparation ou cumul ? » (cité n. 2), spéc. p. 109-113.

8. Voir A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire*, Oxford 1964, I, p. 487-488, se référant notamment à la Novelle 4, 2 de Théodose II (438). Pour un exemple de procès mettant aux prises une civile et un militaire, jugé par le gouverneur militaire, voir le dossier *P.Mich.* XIII 660 et 661 (*SB* XVI 12542).

9. Les pertes textuelles doivent représenter, au bas mot, les trois cinquièmes de la colonne originelle qui devait être très large, comme on le voit par exemple dans *P.Oxy.* LXIII 4381.

10. Sont encore utiles *P.Oxy.* XVI 1876 à 1879 (devant le *praeses*) et *ChLA* XLIII 1247 ; pour une liste complète, voir D. et U. HAGEDORN, dans *Essays and Texts in Honor of J. David Thomas* (= *P.Thomas*), T. Gagos et R. S. Bagnall ed., American Studies in Papyrology 42, Atlanta 2001, p. 225-226, spécialement p. 225, n. 2 (réédition de *ChLA* III 217, qui entre à présent dans cette catégorie).

11. Voir *P.Oxy.* LXIII 4381, intr., p. 82, et J. GASCOU, *Bibliotheca Orientalis* 54, 1997, col. 378. Cependant, si ma conjecture *ad* II, 1 est fondée, cette ligne a pu aussi être rédigée dans la même cursive banale que I, 19.

12. Voir la liste de P. J. SIJPESTEIJN et K. A. WORP, *Tyche* 2, 1987, p. 178-180.

peut-être *SB* XVIII 13769 (*ChLA* XLIII 1247)[13], de 345-352, et, certainement, *P.Oxy.* LXIII 4381, de 375, offrent à ce jour les illustrations les plus anciennes.

Fortement amputée à gauche, datée en bas d'une formule post-consulaire (l. 19), la colonne I est nécessairement publiée en premier, mais, si on respectait l'enchaînement et la chronologie des procédures, elle aurait dû venir en deuxième position. Rédigée visiblement en conséquence des décisions prises par le comte à la fin de la colonne II (voir n. I, 6-7), elle semble avoir comporté la notification d'un ordre (de préférence une πρόσταξις ; cf. les προστεταγμένα de la l. 15 et la n. 20) gouvernoral par son *officium*, à une autorité locale en qui il nous faut voir, peut-être, vu les formes verbales utilisées (au pluriel) et les salutations des l. 15-18 qui s'adressent vraisemblablement à des «frères» (à des collègues donc), les dirigeants du *numerus* des Maures de Lycopolis dont auraient pu dépendre le ou les soldats de la liste de II, 16, *numerus* qui par ailleurs est au cœur du dossier des papyrus de l'Académie[14]. Il s'agit apparemment (l. 12-14) de livrer à un envoyé de l'*officium* le ou les adversaires[15] du curiale, en vue de les déférer à la cour de Caesarius. On peut conjecturer, d'après les usages en vigueur à l'époque dans l'administration civile, que l'agent émetteur de cette pièce, celui qui parle au nom de « son seigneur » (I, 5), était le *princeps* de l'*officium* militaire, fonctionnaire spécialement chargé de la comparution des accusés[16], et c'est encore à lui qu'il faut attribuer la formule de salutation des l. 15-18 qui devait tenir lieu de marque d'authentification[17].

De statut diplomatique encore peu clair, notre colonne peut être rapprochée de documents administratifs de l'époque, appelés *commonitoria*, qui offrent un contenu voisin, puisque nous y voyons l'*officium* ordonner à des autorités locales de veiller au maintien de l'ordre, de se saisir de personnes ou de les remettre à un envoyé[18]. J'ai tiré parti de leurs formulations pour les lectures des l. 12-15.

Nous n'avons pas, dans les papyrus, d'autre acte de réponse à un libelle muni d'une telle pièce d'accompagnement, mais cette singularité rehausse l'intérêt du document du point de vue des procédures et des formes diplomatiques.

13. Voir l'éd. pr. de P. J Sijpesteijn et K. A. Worp, *Tyche* 1, 1986, p. 189-194 et pl. 29, avec les remarques de D. et U. Hagedorn, *P.Thomas* (cité n. 10), p. 226, n. 3 (à la l. 21, lire la formule classique de remerciements δι]ὰ παντὸς ὡμολογήσω (lire ὁμολογήσω) au lieu de] ἅπαντος ὡμολόγησα ; l. 13, lire πρακτορίαις au lieu de πρακτορίας). Ce texte semble la copie d'un extrait des *acta* du préfet d'Égypte annexée à une pétition au *praepositus pagi*. À la différence des documents analogues plus tardifs, la souscription du préfet, l. 22-23, n'est pas séparée de la pétition par une formule latine.

14. Voir J. Gascou, « Les papyrus lycopolites de l'Académie des Inscriptions », dans *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia*, Florence 2001, I, p. 539-547, spéc. p. 542. Pour une mise à jour du dossier des Maures des deux branches, hermopolite et lycopolite, voir *P.Thomas* 27, n. 1.

15. Sur les difficultés d'interprétation de la forme μνημονευθέντα de la l. 12, voir n. ad loc. Malgré tout, il est bien difficile (surtout au vu de l'allusion à Antinoopolis de la l. 6) de ne pas mettre en relation les deux parties de notre document, le texte de gauche étant une conséquence de celui de droite.

16. Voir B. Palme, « Die *Officia* der Statthalter in der Spätantike », *AnTard* 7, 1999, p. 108.

17. Cette formule est de caractère épistolaire, mais il ne semble pas que le début de notre colonne ait contenu le χαίρειν usuel en la matière.

18. Voir *P.Cairo Masp.* III 67282 (*BL* III), *P.Lond.* V 1679, 1680, *P.Oxy.* VIII 1106 (*BL* I et VIII; *ChLA* IV 237). Dans tous les cas, se reporter à l'introduction de *P.Lond.* V 1679. Les trois premiers textes cités sont des copies.

→

col. I

[± 33 m1 μεγαλο]π̣ρ̣(επεστάτου) καὶ [ἀ]νδρειοτάτου
[κόμιτος τοῦ θείου κονσιστωρ(ίου) καὶ στρ(ατιωτικῶν) τα]γμ(άτων) τ̣ο̣ῦ
Θηβ̣(αϊκοῦ) λιμ̣ίτου Φλ(αυίου)
[Ἄσπαρος Νόμου Κ̣ανδιδιανοῦ Καισαρίο]υ̣ *vacat*
[± 30]ω̣ν *vacat*
[± 28 τοῦ] κυρίου μου τ̣[ο]ῦ μεγαλοπρ(επεστάτου)
[κόμιτος ± 23 τῆς Ἀν]τινοέων προσ̣ελθόν̣τος
[± 37] καὶ αἰτιασ̣αμένου
[± 38]υ̣ ̣ ̣ [± 13] ̣
[± 48]ς σπουδάσατε̣
[± 37] ̣ν̣ωθεμεν̣η τὸν φ[̣] ̣[̣?
[± 37]υ̣σατε καὶ τοῖς περὶ τούτου
α ̣[̣ ̣ ̣] [± 10] ̣ ̣[καὶ (τὸν δεῖνα) τὸν?] μ̣νημονευθέντα
πα[ρ]α̣στῆσα̣ι̣ κ̣[αὶ π]αραδο[ῦναι (τῷ δεῖνι)] τῷ ἐκ τάξεως
ἀ̣[πο]σταλέντι ἐ̣ν̣[α]χ̣θ̣ησόμ̣ε̣[νον? ± 21 καὶ παντ]αχόθεν
[τ]ο̣ῖ̣ς προστεταγμένοις τ̣[ὸ] ἱκανὸν π[οιεῖν? *vacat* ? m2 ἐρρῶσθαι] ὑ̣μᾶ̣ς εὔχομα̣[ι]

[πολλοῖς χρόνοι]ς διὰ παντ̣[ὸς]
[ ] ̣οι καὶ ἐνάρετ[οι]
[ἀδελφοί ?]

m3 p(ost) conṣ[(ulatum)

v°→ m1 τοῦ] μεγαλοπρ(επεστάτου) κόμ(ιτος) Καισ̣α̣ρίου

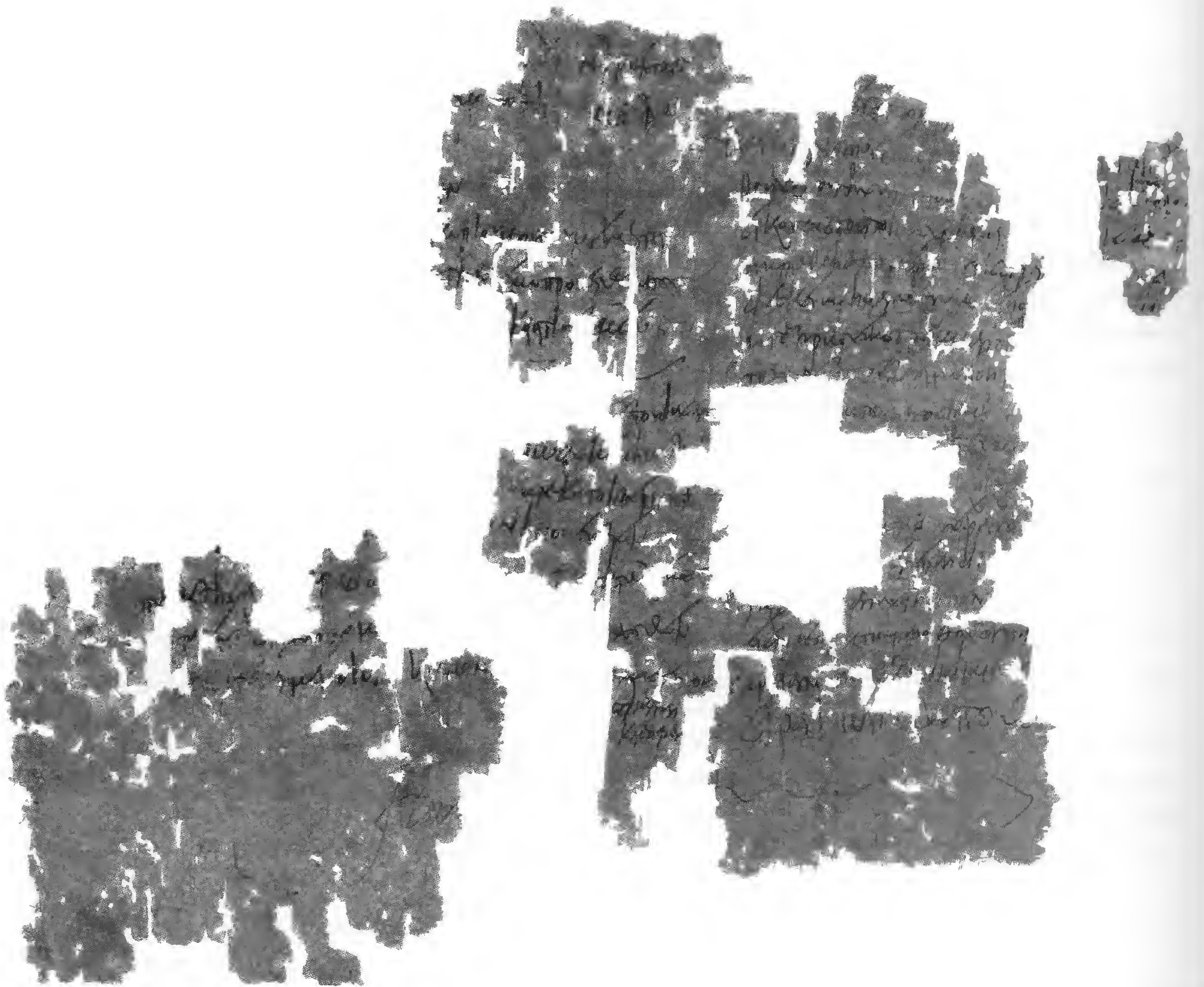
15 ὕ̣μας pap.

1-2 : pour ce protocole, comparer *P.Ross. Georg.* V 30 r°, 1-2, de 449-450 ou 464-465, et *I.Phil.* II 194, 1-6, attribuable à 449-468 (par la suite, le prédicat ἀνδρειότατος s'effacera au profit d'ἐνδοξότατος qui marque l'accès des gouverneurs militaires à l'illustrat par le biais de la collation de la *comitiva domesticorum* ; voir CARRIÉ, cité en introduction n. 2, p. 115). La lacune de la l. 1 contenait le nom du fonctionnaire de la τάξ̣ις militaire transmettant les ordres de son supérieur (probablement le *princeps,* voir l'introduction).

3 : dans les papyrus, le génitif du nom Ἄσπαρ est Ἄσπερος, mais Ἄσπαρος est de loin la forme la plus fréquente dans les textes littéraires.

4 : peut-être s'agit-il ici d'un vestige du nom du ou des destinataires du document, plus précisément, vu la nature de l'affaire, des officiers du *numerus* lycopolite τῶν Μαύρ]ω̣ν.

6-7 : peut-être faut-il supposer une expression au génitif absolu rappelant la démarche du curiale de II, 4 (dont le nom et la qualité de bouleute sont à restituer ici aux mêmes cas dans la lacune précédant la mention d'Antinoopolis). Le verbe προσέρχομαι est un terme technique pour l'approche d'une juridiction (*P.Oxy.* XLIII 3129, n. 3).



8 : la ligne a pu contenir le ou les noms des «accusés» (cf. l. 7, αἰτιασαμένου).

11-12 : au début de la l. 12, on lit soit αυτ[, soit απ[. Dans le dernier cas, on serait tenté de restituer ἀπ[οφαν]θεῖ[σι (allusion à la décision gouvernorale de II, 18, à son ἀπόφασις ; voir *P.Oxy.* XVI 1881, n. 11 ; *PSI* X 1114, 7).

12 : le genre du participe est incertain et comme la notice de II, 16 est ambiguë, on hésite entre un accusatif masculin ou un accusatif neutre pluriel se rapportant par exemple à des πρόσωπα. Il est vrai que la dernière hypothèse implique une syntaxe difficile.

13-14 : formulation parallèle dans le *commonitorium P.Lond.* V 1679, 8-10, παραστῆσ(αι) κ[(αὶ)] παραδοῦναι Μεγάλῳ σιγγουλαρ(ίῳ) τῷ κ(αὶ) εἰς τοῦτο ἀποσταλέντι κτλ.

14 : l'agent envoyé pour procéder à l'exécution de la décision gouvernorale devait être un *singularis* comme le montre le texte cité à la note 13-14 ; voir aussi pour une mission de maintien de l'ordre *P.Oxy.* VIII 1106 (avec *P.Lond.* V 1679, intr., p. 75); sur le rôle d'émissaires de l'*officium*, chargés notamment de présenter des inculpés aux cours de justice, dont étaient investis les *singulares,* voir M. Drew-Bear, *CdE* 54, 1979, p. 296.

Dans la forme ἐν[α]χθησόμε[νον? les lectures du σ et du η sont difficiles, mais on comparera le *commonitorium P.Cairo Masp.* III 67282, 7 (προσαχθησόμενον). Ici, le nombre est indécis (voir n. 12).

15-18 : sur la formule de salutation, voir l'introduction au document.

17 : restituer dans la lacune (difficile à évaluer) un prédicat honorifique.

19 : la formule de datation latine peut avoir tenu lieu de marque de validité supplémentaire. Puisqu'elle ne se prolonge pas sous la colonne II, elle était certainement très abrégée. Pour des raisons de mise en page, il est impossible de la rattacher à la colonne II. Il n'est pas obligatoire du reste que les deux actes aient été établis le même jour.

20 : cet endossement est écrit le long du petit axe du rouleau d'origine. Sa place suggère que la colonne I, une fois le rouleau fermé, était à l'extérieur. La lacune contenait la désignation technique de l'acte, complétée peut-être par le nom de l'agent émetteur (probablement le *princeps*). On comparera l'endossement de *P.Oxy.* LXIII 4381 v°, πρόσταξις τοῦ κυρίου μου δουκός.

col. II

m4 .[± 9].[
[e]x o[ffic(io) d(ictum)] est o . . [± 14] . [
Fl(auius) Aspar Nomus Candidian[us Caesa]rius uir s[p(ectabilis) ------- d(ixit)
ἀνάγνωθι?
βουλευτοῦ τῆς Ἀντινοέων[± 8]ης καὶ φιλα[
εἰκότως τούτοις κέχρημαι τ[οῖς λόγο]ις αφ[.] . [.] . . [
παρεβλήθην μέντοι τοῖς στρατ[ιώτα]ι[ς .]πεν[
δὲ σκευωρήματα κατ' ἐμοῦ ενο[± 7]μ[
αὐτοῦ πράσεως γράμμα ποιη[σ-
τὸ χρυσίον τὸ ἐγκείμενον τ[
[± 8]τάτοις ποσὶν δε . [
[± 12] . . [. . .]ης ὑμε[τέρας ?
[± 16]κηκοτ[
[± 12]ατα ἅπερ ἀπεσ[τ-
[± 11]ετέραν δι[
p( ) ταξε[ώται]ς ἅπασιν προν . [
εἰσὶν δέ· Οὐίκτωρ Ἀνούθης στρατ[ιωτ-
F[l](auius) Aspar Nomus Candidianus [Caesarius uir sp(ectabilis)- - - -
d(ixit) - - - - - - - -
στρατιωτ . c . ὑποσε[

11 ϋμε[pap. 18 ϋποcε[pap.

1 : cette ligne contenait nécessairement une formule de datation latine développée avec le lieu de la séance (ainsi *in secretario*, comme par exemple dans *P.Oxy.* LXIII 4381, 1). Voir d'autre part l'introduction et sa n. 11. Par comparaison avec I, 19, la trace initiale pourrait bien s'interpréter comme la partie inférieure d'un *p*, ce qui suggère une lecture *p(ost)* [*cons(ulatum)* etc.

2 : pour la formule latine que je restitue, voir par exemple *P.Oxy.* LXIII 4381, 2. Suivait, après un espace, la demande de permission de lecture du libelle, qu'on attendrait en principe en

grec, vu l'époque. Les parallèles disponibles suggèrent par exemple, encore que difficilement, οἷο[ν] λί[βελλον (comparer *ChLA* XLIII 1247, 3, οἵαν ἀναφ[οράν). Cette lecture serait supérieure en tout cas à l'expression plus fréquente ὁποῖ[ον λίβελλον κτλ. (*P.Oxy.* XVI 1876, 2, 1878, 2 ou *ChLA* III 217, 2, corrigé par U. et D. HAGEDORN, *P.Thomas*, p. 225-226). Mais il faut avouer que les traces évoquent plutôt des signes latins (à la rigueur *or.i*).

3 : ἀνάγνωθι est pris dans *P.Oxy.* XVI 1877, 4 et 1878, 4 (mais on trouve encore ἀναγνωσθήτω; voir *P.Thomas*, p. 225) ; après l'ordre du comte, on attend quelque chose comme *ex offic(io) rec(itatum) est*, puis la formule d'adresse du libelle, éventuellement abrégée, ainsi πρὸς τὴν σὴν ἐξουσίαν παρὰ (τοῦ δεῖνος). Voir sur ce point la n. 15.

4 : après la qualité du pétitionnaire (au génitif car dépendant du παρά à restituer à la ligne précédente), s'amorçait, comme l'exige la pétition de l'époque, un préambule flatteur pour le comte, avec au début une expression telle que ἡ ἐπιεικὴς καὶ φιλάγαθός σου ἐξουσία.

5 : mon évaluation de la longueur de la lacune ne permet pas de suppléer βιβλίο]ις ou λιβέλλο]ις, vocables pourtant attendus (voir *P.Cairo Masp.* III 67295, I, 8); j'ai préféré λόγο]ις, peut-être au sens d'arguments, de raisons, notant aussi que cette expression a un parallèle littéraire exact dans une œuvre sophistique attribuée parfois à Démosthène, *Erotikos* 34, 5. L'influence de la culture oratoire sur le style des pétitions de l'époque est un fait à présent bien mis en évidence par les travaux entre autres de J.-L. FOURNET (voir ainsi de cet auteur « Notes critiques sur des pétitions du Bas-Empire », *Journal of Juristic Papyrology* 28, 1998, p. 7-18, avec des observations complémentaires de F. REITER, « Αἱ ἐξ ἀνθρώπων πληγαί », *Archiv für Papyrusforschung* 45, 1999, p. 183-189; du même FOURNET, « Entre littérature et document : la pétition dans l'Antiquité tardive », à paraître).

6 : notre curiale se plaint apparemment d'avoir été livré aux soldats.

7 : première attestation papyrologique du mot σκευώρημα, « fraude », « machination ». Il a une coloration «littéraire» qui le qualifie bien pour entrer dans ce genre d'écrit (voir n. 5).

9 : peut-être y a-t-il là une allusion au prix spécifié dans le contrat de la l. 8, d'où résulterait un complément tel que ṭ[ῷ αὐτῷ γράμματι ou ṭ[ῇ αὐτῇ πράσει.

10 : suppléer sans doute une formulation comportant un prédicat honorifique telle que τοῖς]][ὑμῶν τιμιω]ṭάτοις. On a là (pour peu qu'on supplée à la fin de la l. 9, sur le modèle de *SB* XX 14606, 8, devant τοῖς, une forme de προσπίπτω) le vestige de la formule de prosternation usuelle dans les pétitions de l'époque (voir J.-L. FOURNET, *Hellénisme dans l'Égypte du VIe siècle*, II, Le Caire 1999, p. 466-467). Il n'est pas aisé de lire, à la fin de la ligne, le début d'une forme de δέομαι, verbe technique de la requête.

12 : sans doute ici le reste d'un participe parfait de ἀδικέω.

13 : restituer peut-être une forme passée d' ἀποστέλλω.

14 : on songe ici à une formulation telle que ὑμετέραν δικαιοκρισίαν ou δικαιοσύνην.

15 : la forme latine abrégée, lue par moi *p*( ), encore qu'un *ṙ*( ) ne soit pas impossible, n'introduit pas une nouvelle étape de la procédure, puisque la notice de la l. 16 faisait certainement partie du libelle. On serait tenté de résoudre *p(ost alia)*. Le greffier de l'*officium* aura laissé tomber un ou plusieurs passages de la pétition originale jugés par lui moins importants ou quasi formulaires et dont la reproduction intégrale aurait été incompatible avec la mise en page prévue (voir R. COLES, *Reports of Proceedings in Papyri*, Bruxelles 1966, p. 48-49, particulièrement p. 48, n. 3). Nous avons par ailleurs la preuve que dans ce genre de document, le libelle n'était pas nécessairement lu ni reproduit intégralement. La formule d'adresse en particulier pouvait être abrégée (*P.Oxy.* XVI 1876, 3 et n. ; 1877, 4-5 ; 1878, 4-5).

Dans cette partie du libelle, le curiale semble demander le concours de tous les *officiales*. On ne peut lire, à la fin, une forme de πρόνοια pas plus que du verbe προνοέω.

16 : du fait de la mutilation, la notice manque de clarté. S'agit-il de deux soldats dont les noms seraient en asyndète ou d'un seul, Ouiktôr, dont le patronyme n'aurait pas été décliné? Le nom 'Ανούθης est très rare par rapport à la forme parallèle 'Ανούθι(ο)ς ; voir *P.Naqlun* 7, 14 et n. (voir cependant *P.Heid.* V 357, 28 ; *P.Mich.* XIII 659, 306, attestation au génitif, lemmatisée à tort 'Ανοῦθος).

18 : στρατιώ̣τας est une lecture possible encore qu'elle ne rende pas compte de tous les tracés, notamment du signe (peut-être une erreur d'ajustage) devant ὑποσε̣[. La fin de la ligne devait contenir l'ordre de délivrance de la main du comte, soit *edantur* (*P.Oxy.* XVI 1877, 14 ; *ChLA* XLIII 1245 et 1246).

Appendice

Sur la vitre 56 se trouvent encore deux fragments de notre texte que leur écriture autorise à assigner à la colonne II mais dont la place n'est pas vérifiable.

56/3
H 4,7 x L 1,8 cm

D'après l'espacement des lignes, ce fragment pourrait à la rigueur restituer une partie des lignes 7 à 11 de la col. II. La trace du haut compléterait le μ à la fin de II, 7. La dernière ligne suggérerait pour II, 11 une lecture telle que ὑμ̣ε[τέρας] τάξε̣[ως.

→

\- - -
] ̣[
]επ ̣ ̣ ̣[
]και φ ̣[
]ε ̣κα ̣[
]τάξε̣[
\- - - - -

4 : on peut lire]ει̣κα ̣[ou]εγ̣κα ̣[

56/4
H 1,8 x L 3 cm

Ce fragment pourrait appartenir à la partie inférieure de la colonne (l. 15-16 ou 16-17).

→

\- - - - - -
] ̣ειμηετι̣[
] ̣ ̣[

THE *KRITES TOU STRATOPEDOU*: A NEW OFFICE FOR A NEW SITUATION?

by John HALDON

Résumé : L'*Histoire* d'Attaleiatès atteste une fonction inconnue auparavant, celle de « juge de l'armée en campagne » (*kritès tou stratopedou*), que l'auteur affirme avoir exercée lui-même. La création de ce poste peut surprendre, car le pouvoir judiciaire sur les soldats a depuis toujours été exercé par leurs officiers supérieurs. Or la composition de l'armée byzantine de l'époque, comprenant des unités ethniques d'origines très diverses, pourrait expliquer la nécessité de nommer des juges neutres, capables de trancher les différends entre les soldats de différentes unités.

In his *History* Michael Attaleiates tells us that there were 'judges of the army' who were asked by the emperor during the campaign of 1069 for their views on his strategic plans. He refers to them as τῶν τοῦ στρατοπέδου κριτῶν, and the word *kritês* is also glossed in the same passage by δικαστής. He also tells us that he was appointed to a judicial function in connection with the army at the outset of the campaign of 1068 by the recently-crowned emperor Romanos IV. The text actually describes this position for the first time with the words: τὰς τοῦ στρατοῦ διευθετῶν ὑποθέσεις ἐν κρίσει.[1]

It would appear, therefore, that there were several such judicial officials, that they regularly accompanied imperial campaigns, and that they were invited to give their views on matters of strategy as well as justice. The post is not found in any text before this time, and may or may not be represented in the much later reference to a (single) *krites tou phossatou* in the Ps.-Kodinos, whose duties included arbitrating in dis-

1. MICHAEL ATTALEIATES, *Historia*, ed. W. Brunet de Presle, I. Bekker, Bonn 1853, pp. 128^{22-23} and 129^{1}; 102^{23}-103^{1}; see also 8^{6-7} and 196^{18}. On Michael see the article in *ODB*, I, p. 229, with relevant further literature; A. SAVVIDES, ed., Εγκυκλοπαιδικό Προσωπογραφικό Λεξικό Βυζαντινής Ιστορίας και Πολιτισμού, III, Athens 1998, pp. 279-282; A. KAZHDAN, S. FRANKLIN, *Studies on Byzantine literature of the eleventh and twelfth centuries*, Cambridge 1984, pp. 23-86. For his knowledge of military matters, see E. Th. TSOLAKES, Ὁ Μιχαὴλ Ἀτταλειάτης ὡς κριτικὸς τῶν ἐπιχειρήσεων καὶ τῆς τακτικῆς τοῦ πολέμου, *Byzantina* 1, 1969, pp. 187-204. I am grateful to my colleague Ruth Macrides for her critical appraisal of this article. Needless to say, I am alone responsible for its shortcomings.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 279-286.

putes between soldiers over arms and equipment, booty and so forth.[2] In general, this office – 'judge of the army' – has been taken for granted by those historians who have commented either on Michael Attaleiates' work or on the army of the eleventh century, although there have been very few of the latter.

Yet the question of what exactly the function of these 'judges of the army' was is important, for jurisdiction within the army and among soldiers was – and had always been, since Roman times – a matter for the various officers who exercised judicial authority over their soldiers or junior officers. Soldiers, and their immediate dependants, and like all groups so defined for jurisdictional purposes as *collegia/koina*, were subject to the courts of their own officers or commanders. The basic rule of Roman law, that the appellant in a case against another person had to have that case heard in the court which had jurisdiction over the accused, continued to apply throughout Byzantine history, and certainly applied to soldiers, as I have shown elsewhere. The privileges of prescription of forum, by which accused persons could refuse to appear before any court but their own even for criminal offences, may have been retained for special classes of individuals, although since much of the sixth-century and earlier legislation dealing with the subject was not retained (and that which does appear in the later codifications concerns the court of the *magister officiorum*, an official who no longer existed by the tenth and eleventh centuries), this question remains unresolved.[3] That active soldiers were assumed to be under the jurisdiction of their own courts is made clear in several texts from the tenth to twelfth centuries: in the treatise written for Nikephoros Phokas entitled 'On skirmishing warfare' the author notes that: 'The law itself stipulates that each officer (*archon*) has authority over his own men (*laos*) and can judge them. ... For this reason, from the most ancient Romans and from the law, the general possesses authority over his own theme. He judges cases in matters that affect the soldiers ... The *tourmarchês*, as is clear from the law and imperial decrees, has also had authority to judge in his own *tourma*, according to the regulations in force and their precedents'.[4] The Justinianic and earlier regulations on this are quite clear.[5] This applied not just to the soldiers themselves, but to their immediate families and dependants also. The rule applied throughout the eleventh century, as a text from the *Peira* of the judge Eustathios demonstrates,[6] and in the twelfth century, as the *Ekloge Basilikôn*,

2. Ed. Verpeaux, p. 185^{25-31}. See R. GUILLAND, *Recherches sur les institutions byzantines*, Berliner byzantinistische Arbeiten 35, Berlin-Amsterdam 1967, I, pp. 528-529; *ODB*, II, p. 1159.

3. I have discussed in detail the question of specific jurisdictions with regard to soldiers for the period from the sixth to the eleventh century in J. F. HALDON, *Byzantine Praetorians: an Administrative, Institutional and Social Survey of the Opsikion and Tagmata, c.580-900*, Poikila Byzantina 3, Bonn 1984, p. 304-307, with notes 915-926 and the relevant texts.

4. *Le traité sur la Guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, éd. G. Dagron et H. Mihaescu, trad. et comm. G. Dagron, Paris 1986; also in: *Three Byzantine Military Treatises*, text, transl. and notes by G. T. Dennis, CFHB 25 = Dumbarton Oaks Texts 9, Washington D.C. 1985, pp. 137-239, at xix, §8. See the commentary by DAGRON, *ibid.*, pp. 269-272.

5. See HALDON, *Praetorians*, 305-306.

6. *Peira*, in ZEPOS, IV, pp. 1-260, see §li, 29. Although soldiers are not specifically mentioned, the passage leaves no doubt that the traditional jurisdictional competences continued to be assumed.

composed in about 1142, also shows, as has recently been pointed out.[7] Thus cases involving two soldiers had to be heard in the court of the appropriate commanding officer, as did cases involving accusations from someone belonging to a non-military jurisdiction against a soldier.[8]

If, as appears to have been the case, therefore, the special jurisdiction over soldiers of their officers continued to function through the eleventh and into the twelfth century and afterwards, why did the emperors need to appoint one or several 'judges of the army'? Surely cases between soldiers would be heard in the normal way – the defendant would appear before his own officer, the plaintiff before that of the accused, and in cases where civilians were involved, the same rule would have applied unless a specific exemption were granted, either through the continued exercise of the right of prescription of forum, if it existed, or through imperial edict.[9]

The issue is complicated by the fact that it is not clear from the sources whether the category of 'military' personnel includes merely those actively under arms, and their dependants, or all who counted as military because they had once served under arms, bore a military title, or had a *strateia* attached to their property, in which case they were officially designated as *stratiôtês*, regardless of whether they were able to actually serve under arms.[10] What little evidence there is – including the reference to the judicial authority of the *tourmarchês* noted already – would suggest that the first, more restricted definition, was actually the case.

Thus in the eleventh-century *Peira*, a number of cases involving 'soldiers' are described, cases which had come before the court of the *magistros* and *drouggarios* (of the *vigla*) Eustathios Rhomaios.[11] In one example, the case concerned a *stratiôtês* who had been chased off his holding, which was on Church land, at the instigation of a *kouratôr* of the Hagia Sophia, and eventually murdered. The official in question was brought to justice, and compensation was awarded, but only after the issue had been referred to the emperor himself. Yet it is not at all clear that the term *stratiôtês* means an active soldier as opposed to the tenant of a stratiotic holding.[12] It could also happen that an action be brought before the higher court which then referred it back to the appropriate lower authority. In the case of a murdered *skêptrophoros*, for example, the *magistros*, to whom the case seems originally to have been brought,

7. *Ecloga Basilicorum*, ed. L. Burgmann, Frankfurt a. M 1988, at p. 376^{4-7} (commentary on *Basilica* 9.1.89). See the discussion in R. J. MACRIDES, 'The competent court', in *Law and society in Byzantium: ninth-twelfth centuries*, A. E. Laiou and D. Simon eds., Washington D.C. 1994, pp. 117-129.

8. Cf. *CJ* iii, 13.6 = *Basilicorum libri LX*, ser. A, edd. H. J. Scheltema, N. van der Wal, Groningen 1955ff., vii, 3.42.

9. For some (non-military) examples, see MACRIDES, 'The competent court', pp. 127-129.

10. For the definitions see J. F. HALDON, 'Military Service, Military Lands and the Status of Soldiers: Current Problems and Interpretations', *DOP* 47, 1993, pp. 1-67, at pp. 29-41.

11. On the compilation, see N. OIKONOMIDES, 'The « Peira » of Eustathios Rhomaios: an abortive attempt to innovate in Byzantine law', *Fontes Minores* 7, 1986, pp. 169-192; and refs. in *ODB*, III, p. 1617; and for the judge Eustathios, see G. WEISS, 'Hohe Richter in Konstantinopel. Eustathios Rhomaios und seine Kollegen', *JÖB* 22, 1973, pp. 117-143. For the text: *Peira*, lxvi, 27 (250).

12. See *Peira* lxvi, 27 (250).

referred the issue down to the *dikastês* of the *thema* from which the accused came.[13] Again, it remains unclear as to whether the *skêptrophoros* was an active soldier – he may have been retired, holding his title as an honorific designation, which would have been perfectly usual. By the same token, is the *thematikos dikastês* referred to the *kritês* of the *thema*, or another judge concerned with military matters only? Thematic *dikastês* usually referred to the *praitôr* or *kritês*, the thematic judge who dealt with the 'political' or civilian aspects of justice in the provinces, so that we have here to do with an essentially non-military court case.[14] But a definitive conclusion is impossible in view of the lack of clear indications of the status of the *skêptrophoros*, himself.

But even if we cannot resolve this issue, the question remains why, in view of the regular and traditional jurisdiction exercised over the soldiers by their officers, specific judges for the army should have been necessary? The description *kritês tou stratopedou* – it is not clear from any of the passages in Attaleiates that this was an official title – implies a specific mandate over soldiers while on campaign, since the term *stratopedon* normally referred to a field army on active service. This is also implied by the passages in which Attaleiates mentions the function.[15] There is no evidence that such a post had existed in the tenth century, although the possibility cannot be excluded entirely. And this particular judge does not receive a mention in any of the lists of senior judicial officers which scholars have examined for the period from the tenth to twelfth centuries.[16] We may ask, therefore, why such a post had been created by the 1060s? Were there any special circumstances which might explain it?

Unfortunately, Michael Attaleiates, in his capacity as a *kritês tou stratopedou*, does not give details of any cases which he judged in order to help elucidate the problem. The only clear example of his role is a non-judicial occasion when, during the campaign of 1069, the emperor gathered together in his tent all the *kritai* of the army, alone and without other officers present, and asked them for their opinion on his latest strategic plans. Only Attaleiates spoke up in criticism.[17] He describes another occasion which might have involved a judge during the early stages of the Manzikert campaign in 1071, on the march from the Halys river to Sebasteia. Here, the emperor's guard of German mercenaries, the *Nemitzoi*, were involved, along with other soldiers, in pillaging the local population en route. The story is not very full, but it would appear that, having had some of their number singled out for punishment (although this is not made clear in the text), the remaining soldiers

13. *Peira* lxvi, 24 (249). But it is also apparent from the text that the accused was also technically a *stratiôtês*, since the value of the *strateia* in his possession was exempted from the property to be divided up as compensation to the victim's family.

14. See Leo, *Tactica*, iv, 31 (in: *PG* 107, 672-1120; more recent but unfinished edition ed. R. Vári, *Leonis imperatoris tactica* I [proem., const. i-xi]; II [const. xii-xiii, xiv, 1-38], Sylloge Tacticorum Graecorum III, Budapest 1917-1922).

15. See N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe-Xe siècles*, Paris 1972, p. 334 and n. 274 for refs.

16. Macrides, 'The competent court', pp. 119-120, 125-126.

17. Attaleiates, *Historia*, p. 128^{22-23}.

objected to the emperor's treatment and approached the imperial tent. Romanos was forced to cowe the Germans into submission by threatening them with force from the other units encamped around them. Having reached an agreement with them, they were then dismissed from their prestigious posting in the imperial bodyguard, and were relocated to the rear of the column. Whether Attaleiates or any other judge was involved remains unknown.[18]

But there are some examples of situations in which a 'judge of the army' might have played a role. In one case Attaleiates records the events surrounding the arrest and punishment of a soldier who had stolen a pack-animal from some Turks shortly after the latter had surrendered the fortress of Manzikert to the emperor. The man was brought, bound, before the emperor, who ordered that he have his nose cut off, rather than pay a fine (which Attaleiates himself thought would have been more appropriate). The man had obviously already been judged – it is not stated by whom – and the punishment was to be decided upon by the emperor. The theft from a friendly population (having surrendered and made obeisance to the emperor, this was how the Turks would now technically have been seen) counted as a breach of discipline and would have been dealt with by the soldier's officer.[19] Nothing is said of any reparation to the injured party. The convicted man offered to give up everything he possessed in compensation, and appealed to the intercession of the Virgin, represented in the great icon carried by the army and held up for all to see at that moment. But the emperor ignored this appeal and the sentence was duly carried out.[20]

18. Attaleiates, *Historia*, p. 147; *Skylitzes continuatus*, p. 144 (in *Georgii Cedreni Compendium Historiarum*, ed. I. Bekker, Bonn 1838-1839, II, pp. 641-744).

19. See, for example, Leo, *Tactica*, viii, 9; 10; 13, following the late sixth-century *Strategikon* ascribed to the emperor Maurice (*Das Strategikon des Maurikios*, ed. G. T. Dennis, trans. E. Gamillscheg, CFHB 17, Vienna 1981) - see I, vi. 9; 10; vii. 13. The punishments for infringements of discipline, as well as for cases where a soldier harms a civilian or vice versa, are set out also in the ninth- or tenth-century *Leges militares*: ed. W. Ashburner, 'The Byzantine Mutiny Act', *JHS* 46, 1926, pp. 80-109 (repr. in Zepos, II, pp. 75-79), see §§49 and 54. Note also §50, which re-asserts the jurisdiction of the officer's court over cases involving his soldiers injured by a third party; and (for the second and, probably, later version): ed. E. Korženský, 'Leges poenales militares e codice Laurentiano LXXV', *Egypetemes Philologiae Közlöny*, Budapest 1930, pp. 155-163, 215-218 (repr. in Zepos, II, pp. 80-89), §§10 and 13. On the texts themselves, see H. Köpstein, 'Profane Gesetzgebung und Rechtssetzung', in *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.-9. Jahrhundert)*, eds. F. Winkelmann, W. Brandes, Berliner byzantinistische Arbeiten 55, Berlin 1990, pp. 134-148, at p. 145; V.V. Kučma, 'Νόμος στρατιωτικός (K voprosu o svjazi treh pamjatnikov vizantijskogo voennogo prava)', *VV* 32, 1971, pp. 276-284; also J. Karayannopoulos, G. Weiss, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324-1453)*, Wiesbaden 1982, II, pp. 395-396; P. Pieler, 'Byzantinische Rechtsliteratur', in H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich 1978, II, pp. 341-480, at p. 444. The collection was attributed to the reign of Leo III by F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565 - 1453*, Munich-Berlin 1924-1932/Hildesheim 1976, I, no. 306. As with much codified Byzantine legal material, however, it is difficult to know the extent to which officers or judges were aware of the existence of these compilations, or were able effectively to apply them.

20. Attaleiates, *Historia*, p. 153[1-16]. Although regarded by Attaleiates as unnecessarily harsh, disciplinary punishment in the army was frequently as harsh or harsher than this. For discussion and examples, see J. F. Haldon, *Warfare, state and society in the Byzantine world 565-1204*, London 1999, pp. 264-266 with sources and examples.

Attaleiates offers another example of an event involving a judicial element and in which he was himself directly involved. A few days before the final battle near Manzikert, a detachment of Pecheneg troops had deserted to the enemy, causing some consternation among the Romans. Attaleiates proposed to the emperor that, in order to ensure their loyalty, the remaining Pechenegs should take an oath of loyalty to the emperor, and having agreed, Romanos asked Attaleiates himself to administer the oath, which he did in a way conforming with their own customs.[21]

Now it is a well-established fact that the Byzantine army of the age of reconquests and thereafter was a multi-ethnic and multi-lingual force. As one Arab commentator noted, the tenth-century field armies were remarkable for the great number of races which composed them: the poet al-Mutanabbi commented that there were so many languages in the ranks that interpreters were needed to transmit the commanders' orders.[22] Oikonomidès has noted the evidence of monastic charters and exemptions in this respect, evidence which demonstrates that the number of groups of foreign mercenaries alone who were dependent upon rights of billeting and provisioning at the expense of local communities and landlords increases severalfold between 1044 and 1088.[23] And the historians frequently make reference to the different foreign groups present on Byzantine soil throughout the year – Frankish troops under Hervé are mentioned by Skylitzes, in their winter quarters in the Armeniakon district;[24] Cedrenus mentions Varangians dispersed in winter quarters in the theme of Thrakesion, as well as Franks and Varangians scattered in winter quarters in Iberia and Chaldia.[25] There are many other examples.[26]

But one of the problems faced by commanders was that of maintaining order when these different units were brought together. I have already noted the example of the German mercenary troops whom Romanos had to discipline during the campaign of 1071.

This then raises the problem of conflicting jurisdictions when multi-ethnic forces take the field together. As I have shown elsewhere, discipline was a crucial element in the fortunes of the Byzantine armies, and competent officers able to impose and exercise effective discipline were generally also successful in battle.[27] But in a situation where the army comprised large numbers of foreigners under their own

21. *Historia*, pp. 158^{23}-159^{7}.

22. Transl. in A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* ii: *Les relations politiques de Byzance et des Arabes à l'époque de la dynastie macédonienne (les empereurs Basile I, Léon le Sage et Constantin VII Porphyrogénète) (867-959)*, éd. fr. H. Grégoire, M. Canard, Bruxelles 1950, 1968, II, p. 333.

23. See N. Oikonomidès, 'L'évolution de l'organisation administrative de l'empire byzantin', *TM* 6, 1976, pp. 125-152, see p. 144; for the sort of needs and demands which had to be met, see A. Harvey, *Economic Expansion in the Byzantine Empire 900-1200,* Cambridge 1989, pp. 105ff.

24. Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, ed. J. Thurn, CFHB 5, Berlin-New York 1973, p. 485^{53-54}.

25. Cedrenus, *Compendium historiarum*, ed. I. Bekker, Bonn 1838-1839, II, pp. 508^{19-20} and 608^{18-19}.

26. See H.-J. Kühn, *Die byzantinische Armee im 10. Jahrhundert*, Vienna 1991, pp. 257-259, and the useful survey of J. Shepard, 'The uses of the Franks in eleventh-century Byzantium', *Anglo-Norman Studies* 15, 1993, pp. 275-305.

27. See Haldon, *Warfare, state and society*, pp. 228-233, 264-266.

commanders and recruited as specific corps – rather than as individuals taken into units commanded and officered by Byzantines and including both Byzantine and non-Byzantine soldiers – maintaining order and discipline was more than usually problematic. In particular, how did the commander-in-chief of such a force resolve disputes between individuals from different ethnic groups, where jurisdiction was no longer a matter of the defendant taking the case before his own officer? A Frank who was involved in a dispute with a Turk or a Byzantine, for example, would – we may reasonably assume – be unwilling to have the case heard before his opponent's officer or leader, on the suspicion that he might not receive a fair hearing.

It is also well-established that there had arisen conflicts of interest between the military and civil authorities in the provinces in matters to do with the army. In the treatise on skirmishing or guerrilla warfare, for example, the author notes the harsh and unjust treatment meted out to soldiers by the provincial officials, a sentiment echoed in other texts where fiscal demands clearly outweighed the protection afforded by military status.[28]

I would suggest that it was to resolve this sort of problem, a problem which arose only with a multi-ethnic force made up of units under their own system and traditions of discipline and order, and – perhaps most importantly, their own notions of honour and pride[29] – that the position of 'judge of the field army' was established. Attaleiates implies that the posts were perfectly usual, and he states clearly that there were several of them. Whether this position was indeed the ancestor of the later *kritês tou phossatou*, it is impossible to say. It is unfortunate that, apart from the examples noted above, no details of the actual involvement of such judges in dispensing justice within the army are described. But the notion that the role of such judicial officials was indeed to sort out issues which could not otherwise be resolved due to conflicting jurisdictional traditions and vested interests would make good sense – not all such cases can have been worth bringing to the attention of the emperor – and the wording which Attaleiates uses to describe what appears to be his own appointment to such a position – τὰς τοῦ στρατοῦ διευθετῶν ὑποθέσεις ἐν κρίσει – would reinforce this hypothesis. It is noticeable, for example, that the cases which Attaleiates describes all involve both Roman and non-Roman elements: the Nemitzoi who molest the local population; the Pechenegs who have to swear an oath; the soldier

28. *Le traité sur la Guérilla*, cap. 19.6, éd. et trad. Dagron, Mihaescu p. 109^{34} ff.; ed. and trans. Dennis, p. 216/217. Some examples of fiscal exploitation or oppression of military families are to be found in sources of the ninth-eleventh centuries. See, for example, a letter from the patriarch Nicholas I asking for release from military burdens imposed upon a widow who cannot afford to equip her son (in J. Darrouzès, *Épistoliers byzantins du xe siècle*, Archives de l'Orient Chrétien 6, Paris 1960, ii, 50, pp. 130-131); a similar case in the Life of Euthymios (ed. L. Petit, 'Vie et office de S. Euthyme le jeune', *ROC* 8, 1903, 155-205 - repr. L. Clugnet, in: *Bibl. Hag. Or.* 5, 1904, 14-51 -, at 172^{19} ff.). In letter 132 Michael Psellos pleads for relief from the burden of a fiscalised *strateia* for a registered man (Michael Psellus, *Scripta minora*, edd. G. Kurtz, F. Drexl, Milan 1936-1941, II, pp. 154f.). We have already noted the case in the *Peira* (lxvi, 27 [250]) about the soldier who was chased off his holding.

29. Byzantine generals and rulers had frequent problems with grasping the different cultures with which they had to work where foreign mercenaries were concerned. See the survey in Shepard, 'Uses of the Franks', for examples from the eleventh century.

who steals from a Turk (although we must also concede that there is in only the second of these cases a clear reference to a judicial official – Attaleiates himself – being involved directly).

Attaleiates would have been in a good position, as a judge, to deal with all of these situations, and it would be reasonable to suggest, in consequence, that the 'judges of the army' who were appointed by the emperor, and who could on occasion be seen to be working directly with the emperor as advisers and consultants, may well have appeared to be the best solution to the sorts of problems which the commander-in-chief knew were likely to develop in the context of the Byzantine army on campaign in the second half of the eleventh century.[30] The origins of the post remain unknown, but in view of the changing situation of soldiers in the provinces, on the one hand, and on the other, the rapidly growing role and importance of non-Byzantine mercenaries in the imperial armies from about the same time, we may suggest the later years of the tenth century as one possibility.

30. There is, of course, one other, perhaps obvious, possible solution: that these 'judges of the army' were, in fact, the regular κριταὶ τῶν θεμάτων, present for the same reasons and having jurisdiction over the soldiers of their own provinces. Against this is the fact that Attaleiates himself does not appear to have held such a post, but was appointed by the emperor for the campaigns in question. Until further, or clearer, evidence is forthcoming it will not be possible to resolve the question. This article had gone to press before I was able to consult I. PÉREZ MARTIN, *Miguel Ataliates, Historia. Introducción, edición, traducción y comentario*, Madrid 2002, which includes a useful brief survey of Attaleiates' career (pp. XXV-XXXIV) and a helpful historical commentary. The editor does not comment further than the older authorities, however, on the position of 'judge of the army' (see p. XXIX and n. 74).

MOVING BONES: EVIDENCE OF POLITICAL BURIALS FROM MEDIEVAL CONSTANTINOPLE

by Judith HERRIN

Résumé : En temps de paix les empereurs byzantins s'attendaient à être enterrés, après leur mort, dans l'un des deux mausolées impériaux fondés par leurs glorieux prédécesseurs, Constantin I[er] et Justinien I[er], auprès de l'église des Saints-Apôtres. En périodes d'instabilité, cependant, lors des guerres intestines ou après un coup d'État, les corps des empereurs tombés en disgrâce ont souvent été ensevelis dans des monastères obscurs. Ce n'est qu'après le Triomphe de l'Orthodoxie en 843 que certains ont été restitués aux mausolées impériaux. Cette étude retrace un certain nombre d'actions entreprises pour transférer les reliques des empereurs des VIII[e]-IX[e] siècles. Elle s'intéresse en particulier au rôle des membres féminins des familles impériales, notamment les impératrices Euphrosynè et Théodora, dans l'instauration de formes nouvelles de commémoration impériale.

Like the kings of France who all wanted to be buried in Saint Denis, rulers of Byzantium had a specific burial place which had been established by Constantine I – the imperial mausoleum later attached to the Church of the Holy Apostles.[1] Similar preoccupations are found in many cultures and civilizations, where perpetual commemoration may be manifested in buildings, from the original tomb of Mausolos to the Chinese ceramic army, from the Pantheon to Westminster Abbey. In Constantinople the eponymous founder of the city was the first to be laid to rest in the mausoleum he had constructed, which was probably finished by his son Constantius II. He had set up his porphyry sarcophagus in the centre of the building with twelve spaces for the Apostles or relics of the apostles beside himself. After 337 those of S. Andrew and S. Luke were acquired and deposited, thus giving force to the title *isapostolos*, equal of the apostles, to which Eusebius alludes in his description of the building.[2]

By the sixth century so many emperors had joined him there that Justinian constructed another mausoleum similarly attached to the church for his own burial, and his wife Theodora may have been the first to be interred there in 547. All rulers of

1. G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le 'césaropapisme' byzantin,* Paris 1996, pp. 151-4.
2. DAGRON, *Empereur et prêtre* (n. 1), p. 159; EUSEBIUS, *Vita Constantini* IV, 58-60, 70-73.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 287-294.

the Imperial City, *basilissa polis*, however they gained power, hoped to find a resting place close to these great predecessors – though many died in battle, were assassinated or mutilated and imprisoned in a monastic exile. Similarly, their empresses and children anticipated burial in the same venue, and were only disappointed when their husbands, fathers and brothers failed to make it.

Formal burial in this holiest of sites was of course preceded by a funeral procession from the Great Palace, if the emperor had died there, or from the place whence his body had been returned to Constantinople.[3] And after the liturgy for the dead, the tomb would be visited by relatives on the third, ninth and fortieth days after burial for the appropriate commemorations. Most significantly, all the imperial tombs were visited by the ruling emperor on numerous occasions during the year following established customs recorded in the *Book of Ceremonies*. Thus on Easter Monday, after the great festival of the *Anastasis*, the emperors ride out to the Holy Apostles and light candles and cense the tombs of their predecessors.[4] They also visit the tombs on the death days of particular emperors, when gifts of coin (and occasionally food and/or clothing) are distributed to the poor. So the commemoration of past rulers of Byzantium formed a set routine in the life of the city, which was certainly known to those who stood to benefit (the general population).

A record compiled in the tenth century and attached to the *Book of Ceremonies* preserves an identification of some of these tombs in the two imperial mausolea.[5] A slightly fuller Latin version is also preserved and was studied by Philip Grierson in 1962.[6] So from this document it is possible to find out which emperors and empresses ended up in the most desirable tombs in the capital. And, most helpfully, the same document records where some of the others were buried, occasionally in quite unfamiliar places. The survival of this information, when put together with other historical records, makes it clear that imperial bones were often moved around. The purpose of this paper is to trace some of the most surprising journeys and present them to the grand maître of studies of medieval Constantinople, honoured scholar and friend.

My first example concerns the empress Irene, who is famous for having had her son Constantine VI blinded, in order to rule alone, which she did from 797-802.[7] As is well known she was overthrown in a palace coup d'état by her finance minister Nikephoros I, who banished her first to her own monastic foundation on Prinkipo and then to a more secure and harsh imprisonment on the island of Lesbos. Thanks to the discovery of a Life of the empress, her last wishes about her burial place are now known: she had asked to be buried in her own foundation, the monastic church of the Virgin on Prinkipo, and this was done.[8]

3. P. Karlin-Hayter, "L'adieu à l'Empereur," *Byz.* 61, 1991, pp. 112-155.

4. *De Cerimoniis aulae byzantinae* I, 10, ed I. I. Reiske, Bonn 1829 (hereafter *DC*), pp. 71-86. Dagron, *Empereur et prêtre* (n. 1), p. 213, draws attention to the priestly function of censing the tombs, which is required of emperors on particular occasions such as this.

5. *DC* II, 42, pp. 642-9.

6. P. Grierson, "The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors", *DOP* 16, 1962, pp. 1-63.

7. See most recently my study, *Women in Purple,* London 2001, pp. 100-29.

8. W. Treadgold, "An Unpublished Saint's Life of the Empress Irene (BHG 2205)", *Byz. Forsch.* 8, 1982, pp. 236-51.

However, by the tenth century – her tomb is recorded in the *De Cerimoniis,* where she lay next to her husband, Emperor Leo IV, in the imperial mausoleum.[9] The body had clearly been moved, but when? And by whom? The answer, I believe, is found in the record immediately preceding this in the same source, which relates the fate of Constantine V. This great ruler (741-75) was condemned by later sources as an arch heretic, not only because he sustained the policy of iconoclasm, but also because he contributed to its theological underpinning through his series of tracts *(Peuseis).* In 775 Constantine died of a wound sustained in battle and was buried beside his father Leo III in the imperial mausoleum. Despite the condemnation of iconoclasm thirteen years later, at the Seventh Oecumenical Council summoned by Irene in 787, Constantine remained among the honoured imperial tombs.

And at a critical moment in the Bulgarian wars of the early ninth century, soldiers who cherished his memory staged a dramatic appeal for him to return and lead his troops to victory once more. Through some deceptive arrangement they made it appear that his sarcophagus was opening up and then called on him to arise and resume his highly successful military role.[10] This event in 813 reflected his heroic stature and presaged the resumption of iconoclasm by Leo V. Using the fact that iconoclast rulers of the eighth century had been victorious in battle and had lived long lives, Leo justified his change of ecclesiastical policy – and hoped to revive the same traditions. Although he was overthrown after only seven years, his hero, Constantine V, continued to inspire iconoclast emperors: Theophilos named his first born son Constantine, instead of the expected Michael, after his father.[11]

But after second restoration of icons in 843, when the Isaurian rulers (i.e. Leo III and Constantine V) were officially condemned as heretics by the *Synodikon of Orthodoxy*, a determined effort to prevent any further revival included the destruction of Constantine V's tomb in Holy Apostles.[12] This is recorded in the Book of Ceremonies and Chronicle of Leo grammatikos, who describe how his bones were burned, ground up and scattered to the winds; then his green sarcophagus was broken up and the pieces later reused in iconophile church building.[13] Thus all vestiges of the champion of eighth century military triumphs were removed from the historical record in Constantinople.

The obliteration of his tomb left a space in the crowded mausoleum of Constantine. And in connection with the reversal of iconoclasm, it seems to me highly likely that Theodora proceeded to install the tomb of her predecessor Irene, the empress who had taken the first dramatic step in 787 to restore the holy icons to their revered place in the church.[14] Irene served as a model to Theodora, indeed they were connected

9. *DC* II, 42, p. $645^{16\text{-}17}$.

10. Scriptor incertus de Leone Armenio, ed. I. Bekker, Bonn 1842, p. 346; Theophanes, *Chronographia,* AM 6305, ed. C. de Boor, Leipzig 1883 (hereafter Theophanes), I, p. 501.

11. Known only from coins issued in the names of Theophilos and his son, and from the burial space occupied by Constantine in the Holy Apostles, *DC* II, 42, p. $645^{21\text{-}23}$. He was drowned in ca. 835.

12. Condemnation of the Isaurians, see J. Gouillard, "Le Synodikon de l'Orthodoxie," *TM* 2, 1967, pp. 1-316, esp. $56\text{-}7^{171\text{-}2}$.

13. *DC* II, 42, p. $645^{5\text{-}9}$, cf. Leon grammatikos, *Chronographia,* ed. I. Bekker, Bonn 1842, pp. 248-9.

14. Grierson, "Tombs and Obits" (n. 6), p. 34.

through a complex web of iconophile practice, which preserved the habits of icon veneration during periods of persecution.[15] So it is obvious that Theodora might well have wanted to ensure the commemoration of Irene in the church of the Holy Apostles, rather than in the nunnery she had founded on Prinkipo. By bringing the relics from their first resting place, Theodora ensured that the previous iconophile hero's white sarcophagus was placed next to that of her husband in its rightful place. In the imperial mausoleum Irene's memory would be cherished by regular visits, liturgies and demonstrations of piety, as the *De Cerimoniis* records.

The second case study concerns the fate of Irene's son, Constantine VI. Through complex circumstances, he provoked such opposition in ecclesiastical circles and among the military, that when his mother plotted to remove him from power, few stood by him. In one of the grisliest moments of Byzantine history, Irene ordered his arrest and blinding in 797.[16] And the chief chronicler of the time claims that this was done in a way intended to cause his death. But he lived on, despite the blinding, in a private residence in the capital, cared for by his second wife, Theodote. And after his death from natural causes, she in turn buried his body in the monastery she founded in this villa.[17] There is some dispute about this because in the Latin version of the list of imperial burials, Constantine VI is said to be buried on Prinkipo, in the same monastery founded by his mother.[18] This confusion seems to assume a connection between Irene and her son even in death, but is more likely to be an error. The authoritative text records that his body ended up in a quite different monastery, that of the lady Euphrosyne.[19]

To resolve this puzzle, again it is necessary to recall the background of Constantine's life. His first marriage was to Maria of Amnia, a young beauty chosen, according to her cousin Niketas, in a complex bride show.[20] The young prince had no say in the matter and is alleged to have disliked his wife. Maria bore him two daughters, Irene and Euphrosyne, and it may have been the birth of the second female child that gave Constantine a pretext for divorcing her. But by his insistence on

15. HERRIN, *Women in Purple* (n. 7), pp. 213-4.

16. THEOPHANES, AM 6189, I, p. 472.

17. SYMEON MAGISTER, *Chronicle*, ed. I. Bekker, Bonn 1842, pp. 645-6, reproduces a fanciful history of a hostel (*xenon*) founded by Theophilos, which had served many different functions in the past. After 797 it was used as the residence of Constantine VI and his wife. After his death, she (Theodote) converted it into a monastery which was called *Metanoia* (Repentence). The nuns later appealed to the emperor (Theophilos) to move them, which he did, and then he refounded the institution as a hostel. The *Patria Konstantinoupoleos* II, 65, ed. T. Preger, Leipzig 1901-7, repr. New York 1975, pp. 185-7, hereafter *Patria*, confirm Theophilos' activity in founding the *xenon*, and produce even more elaborate reasons for its past association with adultery, which turn on a statue of Aphrodite. But there is no mention of Theodote and Constantine using it as their home after his blinding and retirement from court, cf. the ANONYMOUS, ed. C. Sathas, *Mesaionike Bibliotheke*, VII, p. 136. While most of this information is legendary, it suggests that Theodote lived on after the death of her husband in ca. 806.

18. GRIERSON, "Tombs and Obits" (n. 6), p. 54.

19. *DC* II, 42, p. 647[11].

20. For the most recent analysis of this alleged Byzantine custom, see M. VINSON, "The Life of Theodora and the Rhetoric of the Byzantine Bride Show," *JÖB* 49, 1999, pp. 31-60; and for Maria's in particular, HERRIN, *Women in Purple* (n. 7), pp. 130-38, and cf. L. RYDÉN, *The Life of St. Philaretos the Merciful Written by his grandson Niketas*. A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes and Indices, Uppsala 2002, pp. 38-9.

forcing Maria to be tonsured and admitted to a nunnery, and then choosing a second wife, Theodote, the emperor generated intense hostility from the strict monastic party within the church. Under the leadership of Platon of Sakkoudion and his nephews Theodore and Joseph, the opposition pointed out that this was completely against church law: every nun and monk had to choose the celibate life freely. They also claimed that Constantine had no grounds for divorcing his wife, whom he accused of trying to poison him, and that therefore his second marriage was adulterous. The issue provoked such dispute in Byzantium that it created a schism, aptly called the adultery (Moechian) schism.

While those who interpreted canon law more strictly continued to condemn the emperor, Maria and her two young daughters were confined in a sort of imprisonment in the feminine monastery on Prinkipo founded by Irene. Euphrosyne shared her mother's disgrace and spent all her early life there. After 25 years or more, however, in the 820s, she received a proposal of marriage from Emperor Michael II, a military general who had usurped the throne and assassinated his predecessor Leo V. Although such movement was against all the monastic rules, Euphrosyne may not have been a regular nun. In any event, she left Prinkipo, married the emperor and in her new role as empress, she established a monastery known by her name, the *mone tes kyras Euphrosynes*.[21] This type of patronage, which created a shrine in which she prepared her own tomb, was quite familiar not only in Byzantium but also in the medieval West. Elite women often took steps to ensure that they would be buried in appropriate places, buying a resting place in a monastery, or founding a new institution for the purpose.[22] So Euphrosyne's concern fits a pattern. But what she proceeded to do is quite exceptional.

For she then brought together, to this shrine, the bodies of her mother and her father, her sister, and a younger relative, so that in death her parents would be reunited, the divorce which had blighted her life would be undone, and she would be remembered as the person who had set up a family shrine to the last generation of the dynasty founded by Leo III.[23] Her sister Irene had probably died on Prinkipo and been buried in the monastic church. Her mother may have accompanied her out of the monastery when she married. Through her plans for their post-mortem family unity, she ensured that her parents would not be separated, that their marriage would remain valid and that their two legitimate daughters would never be forgotten. It is a measure typical of the concern expressed by aristocratic women to preserve the memory of past generations, and to secure their commemoration in annual liturgies and masses for the souls of the departed, when charitable distributions to the poor, free food and drink, and other distinct forms of philanthropy would recall the fame of the family.[24]

21. *DC* II, 42, p. 647[11]; *Theophanes Continuatus*, ed. I. Bekker, Bonn 1838, pp. 86, 90; cf. *Patria* III, 77, p. 243, where the monastery of Kyra Euphrosyne is associated with a fictive sister of Michael III.

22. P. GEARY, *Phantoms of Remembrance*, Princeton 1994, pp. 48-80, cf. E. VAN HOUTS, *Memory and Gender in Medieval Europe 900-1200*, London, 1999, pp. 65-92.

23. *DC* II, 42, p. 647[10-16].

24. In addition to note 22 above, Theodote, the second wife of Constantine VI, provides an example, as does Prokopia, the wife of Michael I, *Patria* III, 153, pp. 264-5.

My third case concerns the empress Theodora, winner of another beauty-contest or bride show, allegedly, who was married to Theophilos (829-42), another arch iconoclast. Fourteen months after his death Theodora secured the reversal of his policy on icons; like Irene before her she restored the holy images and established a new liturgy to mark their commemoration which survives to this day. It is the *Synodikon of Orthodoxy,* read every year on the first Sunday in Lent. As already mentioned, she also destroyed the tomb of Constantine V, now condemned as the leading heretic of the iconoclast movement, and replaced it with the sarcophagus of Irene, the iconophile hero.

But in her own life, Theodora was less fortunate. She ruled the empire for her young son Michael until he was old enough to assume power in 856, and for this skilful care he punished her with exile from the imperial court to a monastic confinement. Michael III then promoted an unknown wrestler and horse-trainer, by the name of Basil, to be his groom, his personal attendant, and eventually to rule with him as co-emperor. I think we may assume that Theodora watched all this with horror, she certainly mistrusted Basil's influence over her son.[25] She did not omit to make plans for her own burial, however, perhaps because she doubted Michael's determination to have her laid to rest in the imperial mausoleum beside her husband Theophilos. So she took over the patronage of a monastery known as *ta Gastria,* where she spent much of her exile with her four daughters, and where she interred her mother Theoktiste.[26] Like Euphrosyne she suspected that her own family was not going to be remembered with due honour, and she took steps to prevent this.

After her mother, Theodora's brother Bardas took his place in the monastery church – he had been assassinated in 866 and his body was horribly mutilated. Someone must have been responsible for collecting his jawbone and bringing it to *ta Gastria* where his tomb is recorded in the *De Cerimoniis*. Despite their disagreements, after his death she did not want to neglect his memory but included him among her relatives in the shrine. In this way she proceeded with the systematic creation of a site in which the family would be commemorated, and where she would eventually be laid to rest. In the tenth century, the disposition of the family members at the Gastria monastery is recorded as follows: 'On the right side looking towards the East, the blessed Theodora, wife of Theophilos, and her three daughters. Opposite in a stone larnax, Petronas who was *domestikos* of the s*cholai* and brother of the blessed empress Theodora. And in the narthex of the same church, Theoktiste [her mother], and nearby Irene, daughter of caesar Bardas, and further on the *katomagoulon* of Bardas himself'.[27] Theodora realised that the family into which she had married and had done so much to support had been effectively replaced by Basil the Macedonian. She feared the disrepute into which they might fall. So she took steps to guarantee the annual commemoration of herself and her relatives. And since she would later be acclaimed as a saint, for her role in the restoration of images, she succeeded in preserving the whole family's status.

25. According to *Theophanes continuatus,* p. 233, Theophilos himself had foreseen the disaster that Basil would bring to the dynasty.

26. *Theophanes Continuatus*, p. 90 confirms that Theoktiste was buried at *ta Gastria*; in contrast, the *Patria*, III, 4, know only that the monastery was founded by Helena, Constantine I's mother.

27. *DC* II, 42, p. 647^{16}-648^{8}.

In turn, the relics of Michael III also have a checkered career. After his murder at the hands of Basil, who thus became sole emperor, his mother and sisters assisted in a modest, impromptu burial in a monastery on the Asian shore of the Bosphoros.[28] There his bones remained, until Basil died in 886. His son and successor, Leo VI, immediately ordered their return to the imperial mausoleum, and thus the remains of Michael III joined those of his co-emperor Basil.[29] As there was no need to move them from their insignificant monastic grave, it is hard to make sense of Leo's unexpected decision. But this probably turns on one poorly documented aspect of Michael's life. For it appears that Leo may have known, despite public declarations to the contrary, that this same Michael was actually his father. Yes, he was called the son of Basil, and yes, he acceded to imperial power through that imperial descent. But sources close to the court at the time of his birth recorded that his father was Michael III, who sustained a prolonged relationship with Leo's mother Eudokia, even after she was married to Basil. In any event, the result of this moving of Michael III's bones to their final location in the imperial burial chamber is noted in official sources.

Basil himself had paid great attention to his final resting place. Instead of the mausoleum of Justinian, where the iconoclast rulers were all interred, Basil re-opened the earlier imperial burial place. This move was clearly designed to assert the association of the new Macedonian dynasty with that of Constantine, the founder of the city.[30] It may have occurred in 879, when his eldest son and co-emperor Constantine died, or before 886 in preparation for Basil's own burial. But even the highly successful Basil the Macedonian was unable to prevent the rehabilitation of his predecessor and patron. He could not undo the filial piety felt by his so-called son Leo the Wise. Michael III was duly returned to the Holy Apostles and received the same cult as his ancestors.

Subsequent dynasties adopted different policies: Romanos I Lekapenos built himself a distinct mausoleum, the Myrelaion, now Bodrum Camii. In 922, he interred his wife Theodora there, and joined her after his death in 945.[31] While it seems natural for his sons, however disloyal they had been in his lifetime, to be buried there, for his daughter Helena, who had married Constantine VII Porphyrogennetos, this may have been a political decision. Like so many imperial women, Helena lived on longer than her husband and may have been resented by her grandson Romanos II, who preferred to keep her out of the established mausolea.[32] By the twelfth century, John I Komnenos founded the Pantokrator monastery and chose to be buried there. In thus

28. LEON GRAMMATIKOS, p. 251-2, records that Paulos the *koitonites* was sent to bury Michael and found Theodora and her daughters weeping over his body. It was then transferred by boat to the monastery of Chrysopolis where it was buried without further ceremony.

29. *Theophanes Continuatus*, p. 353; LEON GRAMMATIKOS, p. 262-3; *DC* II, 42, p. 642[1-18]; GRIERSON, "Tombs and Obits" (n. 6), pp. 27, 45-6, 57.

30. DAGRON, *Empereur et prêtre* (n. 1), pp. 212-3.

31. *Theophanes Continuatus*, pp. 402, 441; see the recent discussion by A. E. MÜLLER, "Wiederverwendete Sarkophage?" *JÖB* 48, 1998, pp. 49-56.

32. *Theophanes Continuatus*, p. 473, although the chronicler emphasizes that she was buried with full imperial honours.

inaugurating a shrine devoted to his family, he handed on a model for later rulers.[33] These new separate mausolea coexisted with those at the Holy Apostles, generating new centres of imperial philanthropy connected with individual families, and permitted their names to be recalled and celebrated every year.

But during the eighth and ninth centuries, the movement of bones and their reburial in more appropriate surroundings assumes an established pattern, which may owe something to the *translationes* of saintly relics. It is particularly the work of imperial women, princesses and widows, who seek to ensure the survival and commemoration of their families for all time. Especially when they were anxious about post-mortem neglect, even oblivion, they insisted on setting up shrines in which monastic communities would be bound by legacies and endowments to recall the death of each member, marked by suitable charitable distributions and public liturgies. Euphrosyne and Theodora clearly adopted this procedure in order to counteract the prevailing political climate. Their moving of bones has a specific political aim and constitutes one method by which imperial women could take initiatives, even against the judgment of their male relatives. In this way they demonstrate a firm sense of responsibility for the dynasty, which becomes a highly effective form of remembrance in perpetuity.

33. "*Typikon* of Emperor John II Komnenos for the Monastery of Christ *Pantokrator* in Constantinople," tr. R. Jordan, in *Byzantine Monastic Foundation Documents,* eds. J. Thomas and A. C. Hero, Washington D.C. 2000, II, pp. 725-781.

CASTING PEARLS BEFORE CIRCE'S SWINE: THE BYZANTINE VIEW OF MISSION

by Sergey A. IVANOV

Résumé : L'attitude des Byzantins à l'égard de la conversion des Barbares a peu évolué dans le temps : il s'agissait plus d'un objet de discours rhétorique que d'un champ d'action concrète. Toujours prêts à rendre hommage, dans les sermons, à la christianisation des peuples anciens, sinon mythiques, les Byzantins étaient nettement moins disposés à s'engager dans le dur labeur de conversion des Barbares réels.

When Leo V signed a peace agreement with Bulgarian ambassadors in 814, he decided to take an oath according to their rites and suggested that they make a pledge in a Christian way. As Ignatios the Deacon put it, "The pagans stained our divine symbols with their impious hands (ἔθνη δὲ τῶν ἡμετέρων θείων συμβόλων ἀθεμίτοις χερσὶν ἐπιψαύοντα)."[1]

The Byzantine Church celebrated the blessed memory of the pagan mime Babylas of Nicomedia who had begun by mocking Christian rites and involuntarily converted (*BHG,* 2053); and in the *Pratum spirituale* there is also a "beneficial tale" of children who played at enacting the liturgy – until it became real (*BHG,* 1318x). But no such miracle was possible with the Bulgarians. They were worse than mimes or children: they were barbarians! Theophanes Continuatus, writing about the same treaty of 814, castigates Leo V: "He entrusted them, as it were, with the Christian faith, into which they were going to be brought by us some day. It is obvious that this man was not ashamed of impiety (τὴν τῶν Χριστιανῶν δὲ πίστιν ἐκείνοις μέλλουσί ποτε ὑφ' ἡμῶν διαβιβάζεσθαι πρὸς ἐκείνην, ὡς ἔοικε, κατεπίστευσεν. καὶ σαφῶς οὑτωσὶ οὐκ ᾐσχύνετο ἀσεβῶν)." We may conclude from these inconsistent words that although Bulgarians were not completely lost to the true faith, Leo acted prematurely. The statement that sums up this passage sounds like a general rule: "This impious man should be reviled, since he, by the Lord's word, *cast pearls* of faith *before swine* and had to shove them down their throats (οἷς τε γὰρ τοὺς τῆς πίστεως μαργαρίτας κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνὴν ἔμπροσθεν ἠφίει τῶν χοίρων καὶ χρῆσθαι τούτοις ἐπὶ στόματος ἐξεβιάζετο, ἄξιος βδελυρίας ὁ ἀνὴρ ἀσεβῶν)."[2] In alluding to Christ's warning

1. IGNATIUS DIACONUS, *Vita s. Nicephori Patriarchae,* PG 100, col. 144.
2. *Theophanes Continuatus*, Bonn 1831, p. 31.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 295-301.

"Neither cast ye your pearls before swine, lest they trample them under their feet, and turn again and rend you" (Math.7: 6), the chronicler seems to generalize well beyond the circumstances of the peace agreement of 814: what he wants to say is that reducing Christianity to the level of barbarians is a blasphemy. That this evangelical commandment was indeed interpreted as a ban on preaching to "infidels" we learn from the patriarch Photios who disagrees: "The mysteries of Christ were entrusted and preached by Christ's disciples to all Hellenes and other impious peoples; this brought them from impiousness to the belief in Christ... Consequently, it would be sacrilegious to say that *pearls* refer to mysteries, and *swine* to infidels."[3] But the fact alone that such a view existed tells us a lot about the Byzantine perception of mission.

The Byzantines did not discuss their missionary problems in any detail and this makes it difficult to outline them now.[4] One must look for the slightest hint and fill in the lacunae of our knowledge with conjectures. Many scholars assimilate the Byzantine mission to its much better known Western counterpart,[5] others contest this approach,[6] but very little is actually said of the Byzantine view of the duty to propagate Christianity. Gilbert Dagron, to whom the present volume is dedicated, has made some penetrating observations on this subject.[7] Other names might also be mentioned, but they are few.[8]

3. PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. 235, 302a, ed. R. Henry, V, Paris 1967, p. 108.

4. Here we speak of mission from the point of view of intention, not result. The latter approach is brilliantly developped in I. ENGELHARDT, *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians*, Munich 1974; W. FREND, "The Missions of the Early Church, 180-700 A.D.," in ID., *Religion Popular and Unpopular in the Early Centuries*, London 1976, no. VIII, pp. 4-22; Ch. HANNICK, "Die byzantinischen Missionen," *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, II, Munich 1978.

5. A. YANNOULATOS, "Monks and Mission in the Eastern Church During the Fourth Century," *International Review of Missions* 58, 1969, p. 208; L. MÜLLER, "Byzantinische Mission nördlich der Schwarzen Meeres vor dem elften Jahrhundert," in *Proceedings of the XIII International Congress of Byzantine Studies*, London 1967, pp. 29-38; D. OBOLENSKY, *Byzantine Commonwealth*, Oxford 1971, pp. 150, 154-163, 170, 173-178, 180, 183-201; R. KLOSTERMANN, *Probleme der Ostkirche*, Göteborg 1955, pp. 162-163, 172-173; K. ONASCH, *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirche*, Berlin 1962, pp. 212-215; R. LANGFORD-JAMES, *A Dictionary of the Eastern Orthodox Church*, New York 1976, pp. 83-84; B. STAURIDOU, "Ἡ ἱεραποστολικὴ δρᾶσις τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἀρχῶν τῶν ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου εἰς τὴν Εὐρώπην καὶ ἀλλαχοῦ," *Θεολογία* 56, 1985, pp. 529-531; J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, New York 1976, pp. 216-217; ID., *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood 1982, p. 7; A. TOYNBEE, *The Greeks and Their Heritage*, Oxford 1981, pp. 88, 103; J. J. STAMOOLIS, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Maryknoll, N.Y. 1986, pp. 20-22.

6. H. AHRWEILER, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris 1975, pp. 43-45; J. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, pp. 90-92; H.-G. BECK, *Kirche in ihrer Geschichte*, Göttingen 1980, pp. 47-51; P. SCHREINER, "Die byzantinische Missionierung als politische Aufgabe: Das Beispiel der Slaven," *BSl.* 56, 1995, pp. 525-533; D. CONSTANTELOS, "Greek Missions and the Christianization of Russia," *Θεολογία* 60, 1989, p. 665; Th. S. NOONAN, "Why Orthodoxy did not Spread Among the Bulgars of the Crimea During the Early Medieval Era: An Early Byzantine Conversion Model," *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, G. Armstrong, I. N. Wood edd., Turnhout 2000.

7. G. DAGRON, *Naissance d'une capitale*. Paris 1974, pp. 483-487; ID., "La politique missionnaire," *Histoire du christianisme*, J.-M. Mayeur et al. edd., IV, Paris 1993, pp. 216-226.

8. The best contributions until now: H.-G. BECK, "Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich," in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1967; I. ŠEVČENKO, "Religious Missions Seen From Byzantium: The Imperial Pattern and Its Local

The theological foundations of the world mission of the Church were laid on Pentecost, when the apostles "began to speak with other tongues... and every man heard them speak in his own language... Parthians and Medes and Elamites and the dwellers in Mesopotamia and in Judea and Cappadocia, in Pontus and Asia, Phrygia and Pamphylia, in Egypt and in the parts of Libya about Cyrene and strangers of Rome, Jews and proselytes, Cretes and Arabians" (Acts 2: 4-11). The initial mission to the barbarians is described in the apocryphal Apostolic Wanderings.[9] The apostles often acted bravely and resourcefully. St. Andrew preaching in the "city of the cannibals"[10] could have become a role model for all future Byzantine missionaries. But, he did not.

Although Christians believed that the apostles had personally converted the world, they were at the same time confident that it was God who had procured the conversions. The antinomic foundation of Christianity, which is usually applied to *time* ("already, but not yet"), can also be applied to *space* ("everywhere, but not yet"). The Church Fathers repeatedly asserted that the apostles had baptized the whole world (rather than this or that country),[11] which implied that no further human effort was needed. In this eschatological perspective, the world mission had already been accomplished. Chrysostom, in glaring contradiction to the New Testament, insisted that St. Paul "was so mighty that in not quite thirty years he brought to (Christian) truth Romans, Persians, Indians, Scythians, Ethiopians, Sauromates, Parthians, Medes, and Saracens; in short, all humankind."[12] According to Theodoret, it was not apostolic industry that had effected the baptisms: "Everybody is surprised that they (apostles), though dead, are still fulfilling the same mission as when they were alive, and on an even greater scale... When they existed in the flesh, they travelled here and there, talking sometimes to the Romans, sometimes to the Spaniards or Celts. Yet, when they journeyed to Him, who had sent them, everybody benefited from them – not only the Romans and those who welcome their yoke (ὅσοι γε τὸν τούτων ἀγαπῶσι ζυγόν), but also the Persians, Scythians, Massagetes, Sauromates, Indians, Ethiopians and, generally speaking, all the ends of the world (ἅπαντα τῆς οἰκουμένης τὰ τέρματα)... With many troubies, the apostles baptized the Universe, and those after them preserved the faith which they got [from them]."[13]

Variant," *Ukraine Between East and West. Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century.* Edmonton 1996, pp. 27-35. By way of contrast, E. H. MOORE, *Medieval Byzantine and Latin Missions: An Analytical Comparison of Theology and Methods*, Diss. MA. Fullerton 1980, is disappointing.

9. R. A. LIPSIUS, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden,* Braunschweig 1883, I, pp. 25-34.

10. D. R. MACDONALD, *The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthew in the City of the Cannibals,* Atlanta 1990.

11. EUSEBIUS, *Die Theophanie* III, 79, ed. H. Gressmann, Leipzig 1904, pp. 163-164, cf. pp. 237, 252; IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homilia in Math.* I, 4, PG 57, col. 18, cf. col. 231; *In Epistolam II ad Corinthios Hom. IX*, PG 61, col. 464; *Expositio in Psalmum XLIV*, PG 55, col. 186.

12. JEAN CHRYSOSTOME, *Panégyriques de s. Paul,* IV, 10, ed. A. Piédagnel, SC 300, Paris 1982, p. 202, cf. II, 8, p. 158, cf. I, 4, p. 116.

13. THEODORETUS CYRRHENSIS, *Graecarum affectionum curatio,* PG 83, col. 1009, 1120, cf. PAMPHYLUS MARTYR, *Apologia pro Origene*, PG 17, col. 572; PRUDENTIUS, *Peristephanon* XIII, 100-104.

This is why the Church Fathers tended to talk of mission in mystical, not practical terms;[14] even the last words of Jesus "Go teach all nations", which in later centuries became the slogan of mission, were interpreted by Byzantines in all possible ways except the missionary one.[15]

The initial "international" appeal of early Christianity was grounded in the belief that for God there was "neither Greek nor... Barbarian, (nor) Scythian" (Colos. 3: 11). Yet, the longer Christians lived in the Roman world, the more they were imbued with the Mediterranean contempt toward barbarians. This observation is widely shared by scholars,[16] who do not, however, draw all its consequences. This "imperialistic" approach and cultural snobbery, once acquired by Christian theologists, led to "rhetorization" of the very goal of conversion.

Which nations were baptized by the apostles? The standard list, frequently cited by John Chrysostom and reproduced by many Church Fathers, goes back to Acts and contains four categories of nations: inhabitants of the Roman Empire (Thracians, Egyptians, Libyans, Syrians etc.), old "civilized" countries (Indians, Persians, Ethiopians), ethnographic fictions (Chaldeans, Babylonians, Phoenicians, Carians, Phrygians, Scythians, Parthians, Medes, Hircanians), and, along with these, real "barbaric" nations such as the Moors (or Saracens), Goths, Huns, Armenians, Britons, Sauromates and Isaurians.[17] These real nations dissolve in the rhetoric of "learned" ethnography:[18] when Asterios speaks of the piety of "all the wild Scythians who migrate on the opposite shore of the Euxinian Pont,"[19] it should not be taken literally; when Chrysostom reports that "Persians previously married their mothers, today they observe virginity, Goths previously killed their fathers, today they want to spill their own blood for piety,"[20] this is mere rhetorical exaggeration. Cosmas Indicopleustes (III, 64-66) or Sozomen (II, 6) could refer to the spread of contemporary Christianity only because the former wrote geography and the latter history; as for theology, it was not concerned with contemporary ethnography.[21] Certainly,

14. H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions,* Paris 1946, p. 31.

15. M. GOODMAN, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire,* Oxford 1994, p. 107, cf. W. H. FRITZE, "Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarisches Denken im 7. Jh.," *Frühmittelalterliche Studien* 3, 1969, p. 123.

16. P. BREZZI, "Romani e Barbari nel giudizio degli scrittori cristiani dei secoli IV-V", *Il passagio dall' antichità al medioevo in Occidente*, Spoleto 1962, pp. 577-578; J. VOGT, *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft*, Wiesbaden 1967, p. 55; R. HANSON, "The Reaction of the Church to the Collapse of the Western Roman Empire in the 5th Century," *Vigiliae Christianae* 26, 1972, pp. 277-278; G. PODSKALSKY, "Die Sicht der Barbarenvölker in der spätgriechischen Patristik (4.-8. Jh.)," *OCP* 51, 1985, pp. 342-350.

17. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Joannem homilia II,* 2, PG 59, col. 32; *Contra Iudaeos et gentiles,* PG 48, col. 822; *In Psalmum 44*, PG 55, col. 203; *De laudibus s. Pauli homilia IV,* PG 50, col. 490-491; *In Genesim IX homilia XXVIII, 5,* PG 53, col. 258; *Homilia VIII,* 1, PG 63, col. 501. Cf. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Oratio de incarnatione Verbi*, PG 25, col. 188A; THEODORETUS CYRRHENSIS, *Graecarum affectionum curatio* V, PG 83, col. 948B-C; IOANNES DAMASCENUS, *Commentarii in Epistolas Pauli,* PG 95, col. 561A.

18. Cf. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Expositio in Psalmum IV,* 12, PG 55, col. 58.

19. ASTERIUS OF AMASEA, *Homilies I-XII*, ed. C. Datema, Leiden 1970, pp. 124^{27}-126^{6}.

20. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Pentecosten, sermo I,* PG 51, col. 808.

21. U. MAIBURG, "Und bis an die Grenzen der Erde," *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26, 1983, pp. 46-52.

the world of real mission is sometimes visible through the veil of archaic nomenclature. Some passages oddly combine a tribute to the scholastic tradition with real pride in the fact that Christianity had spread so widely, beyond the "oikumene." But the majority of patristic texts refer to an imaginary conversion of an imaginary world.

The consistent nature of the traditional "list of nations" demonstrates this thesis. An anonymous treatise written in 907-913, soon after the baptism of Bulgaria, does not mention this nation: "Every land and city came to know (God) – the '*Parthians, Medes, Elamites,*' Armenians, Chaldaeans, Indians, Ethiopians, Palestinians, Egyptians, Cilicians, Lydians, Phoenicians, Syrians, Italians, Arabs, Calabrians, Sicilians, Cretans, Britons, Spaniards, Sauromates, Getes, Scythians, Iberians, Lazians, and all other barbaric nations."[22] Four hundred years later, the fourteenth-century patriarch Philotheos Kokkinos wrote about the spread of Christianity as if he were living in the fourth century: "The Church has expanded from one end of the world to another... the Romans, Scythians, Persians, Sauromates, Goths, Indians, Ethiopians, Britons, Spaniards, Germans, Galatians... are singing hymns to Christ in their own tongues."[23] What about real Orthodox nations, such as Serbs or Lithuanians? They are absent from the list, because they do not fit in with the tradition. As for the Moravians and Russians, neither the mission of Cyril and Methodius, nor the actual baptism of Rus' in the 10th century is mentioned in any contemporary Greek source. The Byzantine missionary problem was one of discourse: Greek teachers could not reach non-existent Lydians, whereas the conversion of real Tartars could not improve the ideal picture of a Christianised world.

This does not mean that Byzantium refused to baptize barbaric nations when asked to do so, but rather that the Greeks did not regard spreading Christianity as their most important duty. What is more, a remark by Symeon Logothetes indicates a clear submission of the Christian goals to the *Realpolitik*: "Bishops are being sent to them (i.e. to the barbarians) both for the reconnaissance of places and to preach the Faith (ἅμα μὲν καὶ ἐπὶ ἱστορίᾳ τῶν τόπων, ἅμα δὲ καὶ τὴν πίστιν κηρῦξαι)."[24]

The one big practical advantage of converting the barbarians was, in the Byzantines' eyes, that this mitigated their cruelty. Baptism kept "savages" in check, eventually turning them from wolves into sheep. Such is the main theme in dozens of Byzantine eulogies of successful missions: the patriarch Photios' praise of the mythical first baptism of Rus',[25] John Mauropous' oration on the conversion of the Pechenegs,[26] Cyril Phileotes' discourse as reported in his Vita,[27] Theophylact of

22. ANONYMUS, *Theognosiae II. 543-552*, ed. M. Hostens, CSCO Ser. graeca 14, Turnhout 1986, pp. 37-38.

23. PHILOTHEOS KOKKINOS, *Δογματικὰ ἔργα*, ed. D. Kaimakis, Thessaloniki 1983, p. 587. The lists of nations compiled by the Greeks to prove to the Latins how big is the Orthodox world, look little more realistic, cf. PG 140, col. 297; Ἰωσὴφ Μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου *Εὑρηθέντα*, I, Leipzig 1768, p. 453.

24. LEO GRAMMATICUS, *Chronographia*, ed. I. Bekker, Bonn 1842, p. 89^17-19^.

25. PHOTIUS, *Ep.* 2, in *Epistulae et Amphilochia*, I, ed. B. Laourdas and L. G. Westerink, Leipzig 1983, p. 50.

26. IOHANNES EUCHAITORUM METROPOLITA, *Quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt*, ed. P. DE LAGARDE, Abhandlungen der hist.-phil. Classe der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 28, 1881, no. 182, pp. 143-144.

27. *La vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin,* ed. É. Sargologos, Bruxelles 1964, p. 230.

Ochrid's panegyric of Alexios Komnenos,[28] George Akropolites' epitaph on John Doukas,[29] Manuel Holobolos' praise of Michael VIII[30] etc. Only the baptism could transform barbarians into human beings. Eustathius of Thessalonike compares the emperor Manuel with Homer's Circe: "Fear of the emperor led to results comparable with those of Circe's potion, but working in reverse: in a divine way he turned (μεταβιβάσας θειότατα) beasts into humans... Under the unifying power of the good shepherd, the emperor, those who are not beasts any more (ποίμνη... θηρίων οὐκέτι ὄντων) come together as one flock."[31]

However, this happy transfiguration was not permanent: the barbaric fire was smouldering under the ashes. According to Michael Attaleiotes, the Pechenegs only imitated loyalty (δούλωσιν οὕτως ὑποκρινάμενοι). In spite of their baptism they remained savages at heart: "When they found themselves among their fellow tribesmen, they began to follow their old customs again" and thus the emperor came to understand that it was "useless to whitewash an Ethiopian (μάτην Αἰθίοπα λευκᾶναί τις ἐπιβάλλεται)."[32] Some barbarians looked so wild that, in Byzantine eyes, they did not deserve conversion. One author claims that "all pagans have received the annunciation of faith and believed in Christ and called themselves Christians," and he immediately qualifies his assertion: "But we are not speaking of the Cumans, who live like speechless beasts, for they are absolutely godless and utterly nonhuman (περὶ γὰρ Κομάνων τῶν δίκην ἀλόγων ζῴων βιοτευόντων οὐδεὶς ἡμῖν λόγος, ἄθεοι γὰρ παντελῶς οὗτοι καὶ ἀπανθρωπότατοι)."[33] In a way, barbarians lay beyond the basic dichotomy of Christians and pagans: according to Nicephoros Uranos, "a Christian should differ in virtue from pagans to the same extent as pagans themselves differ from barbarians, or rather all people from senseless and wild beasts."[34]

This is not to say that the Byzantine attitude toward the conversion of barbarians remained always the same. It changed over time, though very slowly. Initially, the imperial epithet ἰσαπόστολος, "equal to the apostles," did not have any missionary connotations (contrary to the common belief). In the *Vita* of St. Aberkios, a Persian Christian says of the saint: "We shall propose to call him 'equal to apostles' (ἰσαπόστολον), for we know of no one like him who would have wandered around so many lands and seas caring for his brethren. He is obviously imitating the first disciples of Christ."[35] Meanwhile, all Aberkios' toils as described in the text are about comforting his fellow-Christians, not about converting pagans. In the proceedings of the Second Nicaean Council emperors are depicted as competing with the apostles

28. THÉOPHYLACTE D'ACHRIDA, *Discours, traités, poésies,* ed. P. Gautier, CFHB XVII/1, Thessaloniki 1980, p. 225$^{12-13}$.

29. GEORGIUS ACROPOLITA, *Opera,* ed. P. Wirth, II, Stuttgart 1978, p. 24$^{6-24}$.

30. MANUEL HOLOBOLUS, *Orationes,* II, ed. M. Treu, Potsdam 1906, p. 95$^{9-13}$.

31. EUSTATHIUS THESSALONICENSIS, *Opera omnia,* ed. P. Wirth, CFHB 32, Berlin, New York 2000, p. 207$^{75-86}$.

32. MICHAEL ATTALIOTA, *Historia,* Bonn 1853, pp. 30^{20}-31^{28}.

33. THEOGNOSTUS, *Thesaurus* XI, 2, ed. J. Munitiz, Brepols-Turnhout 1979, pp. 53-54.

34. *Épistoliers byzantins du xe siècle*, ed. J. Darrouzès, Paris 1960, p. 234.

35. *Vita s. Abercii*, AASS Octobris, IX, Bruxelles 1869, p. 512.

(τοὺς ἀποστόλων ἐφαμίλλους) because "they were enflamed by the same force of the Spirit to harden and teach us." [36] The word ἰσαπόστολος was probably associated with missionary work already in the reign of Basil I. In any case, the connotation is definitely present in the case of the eleventh-century ivory plaque depicting an emperor in his solemn robe in the scene of the Pentecost, surrounded by seated apostles and talking to people in markedly "barbarian" attire.[37] Later, comparing the emperor with the apostles became a commonplace of Byzantine rhetoric.[38]

In the ninth century the Greek clergy in newly christianized Bulgaria and Moravia insisted vehemently that converts observe all the customs of the Byzantine Church (which led to failures – temporary in the former, fatal in the latter case). By the tenth century, Byzantium had learned its lesson: the patriarch Nicholas Mystikos instructed his envoys to Alania to act with tact and flexibility.[39] Whereas John II, Greek metropolitan of Rus' in the eleventh century, castigated all the local customs as being "remote from contemporary piety and the normal Roman way of life,"[40] Theognostes, Greek metropolitan of the Golden Horde in the fourteenth century, showed understanding for nomadic conditions.[41] Such examples can be multiplied, but nevertheless imperial snobbery prevailed over missionary zeal until the very end of Byzantium.

The Roman Church began its mission to the barbarians after the final collapse of the Roman Empire. The Byzantine Church was never totally deprived of its imperial "crutches" and had little opportunity to learn to walk independently. It never developped a real taste for missionary effort unconnected with specific political goals. An imperial envoy seemed to Byzantines a better missionary than a wandering monk, who was usually regarded with suspicion.[42] They tended to think that acting as a missionary was not a holy undertaking. The "Tale of a Demon in Captivity" tells how a demon, trapped by Abbas Longinus, disclosed under duress what means he used to deprive monks of eternal salvation. To the usual snares – vanity, greed, fornication – the enemy of humankind added a new one: "It is I who direct them (the monks) to the land of barbarians under the pretext of teaching (ἐγώ εἰμι ὁ... προφάσει διδασκαλίας εἰς χώραν βαρβάρων αὐτοὺς ὁδηγῶν)."[43] A very revealing confession.

36. Mansi XIII, col. 225 D.

37. R. Staats, "Missionsgeschichte Nordeuropas. Eine geistesgeschichtliche Einführung", in *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenwechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jh.*, M. Müller-Wille ed., Stuttgart 1997, I, pp. 14-17, fig. 1.

38. Cf. Théophylacte d'Achrida, *Discours, traités, poésies et lettres*, ed. P. Gautier, CFHB 17/2, Thessalonique 1986, pp. 227^{25}-229^{15}; Niceforo Basilace, *Encomio Joannis*, ed. R. Maisano, Napoli 1977, pp. $116^{795\text{-}798}$; $102^{3710\text{-}12}$; Teodoro II Duca Lascari, *Encomio dell'imperatore Giovanni Duca,* ed. L.Tartaglia, Napoli 1990, p. 100.

39. S. A. Ivanov, "Vizantijskaja religioznaja missija X-XI vekov s točki zrenija vizantijcev," *Vestnik Rossijskogo Gumanitarnogo Naučnogo Fonda,* 2000/3, pp. 62-65.

40. "Otvety mitropolita Ioanna II," *Sbornik pamjatnikov po istorii cerkovnogo prava,* ed. V. Beneševič, St.Petersbourg 1915, p. 109.

41. S. A. Ivanov, "Missija vostočnohristianskoj cerkvi k slavjanam i kočevnikam: evoljucija metodov," *Slavjane i ih sosedi* 10: *Slavjane i kočevoj mir,* Moscow 2001, pp. 25-27.

42. Cf. S. A. Ivanov, "The Origin of the Oldest Slavic Designation of Monk," in *Traditions and Heritage of the Christian East,* Moscow 1996, pp. 245-246.

43. N. Durnovo, *Legenda o zaključennom bese v vizantijskoj i starinnoj russkoj literature*, Moscow 1915, p. 13.

THESSALONIQUE DE LA DOMINATION DE BYZANCE À CELLE DE VENISE. CONTINUITÉ, ADAPTATION OU RUPTURE ?

par David JACOBY

Summary : Venice occupied Thessalonica in 1423 at the request of a majority of the city's social elite. A close examination of the largely unpublished documentation bearing on its rule, which ended in 1430, provides invaluable information regarding the prerogatives and operation of the urban Senate and of the metropolitan court in the last years of the Byzantine period. It also reveals that, contrary to its promise, Venice did not safeguard the city's Byzantine regime. In order to further its own interests, it put an end to the participation of the elite in political life, severely restricted the implementation of Byzantine law and customs, and ensured continuity only in fiscal matters.

Venise occupa Thessalonique du 13 septembre 1423 au 29 mars 1430, soit pendant près de six années et demie[1]. Le cours des événements qui précédèrent sa mainmise sur la ville, ainsi que les tractations diplomatiques, les opérations militaires et les mesures prises afin d'assurer le ravitaillement de Thessalonique durant la période vénitienne ont été reconstitués, bien que de manière incomplète. Quant au régime urbain, il a fait uniquement l'objet de remarques d'ordre général[2]. La documentation qui s'y réfère, en partie inédite, est plutôt maigre, mais fournit néanmoins des informations précieuses. Elle est connue surtout par des résumés, des traductions et des commentaires qui sont loin d'être toujours fiables. Un retour aux sources est donc indispensable, afin d'établir le sort des institutions et des pratiques byzantines sous la domination vénitienne[3].

1. Pour ces dates, cf. respectivement P. SCHREINER, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, CFHB XII, Vienne 1975-1979, II, p. 423-424, et J. W. BARKER, *Manuel II Palaeologus (1391-1425) : A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick N. J. 1969, p. 374.

2. K. D. MERTZIOS, *Μνημεῖα μακεδονικῆς ἱστορίας*, Thessalonique 1947, p. 34-99 ; A. P. VACALOPOULOS, *A History of Thessaloniki*, Thessalonique 1963, p. 65-75 ; P. LEMERLE, « La domination vénitienne à Thessalonique », dans *Miscellanea Giovanni Galbiati*, III = *Fontes Ambrosiani* 27, 1951, p. 219-225 ; K. M. SETTON, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, II, *The Fifteenth Century*, Philadelphie 1978, p. 19-31.

3. Les documents vénitiens mentionnés ci-dessous sont conservés à l'Archivio di Stato de Venise (= ASV), dans les registres du Sénat, série Misti (= SM). Ils sont en grande partie inédits. Les plus

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 303-318.

L'occupation de Thessalonique par Venise fut l'aboutissement d'une initiative prise par la majorité de l'élite sociale de cette ville. Dès 1422 ses membres effectuèrent des sondages auprès des autorités vénitiennes de Négrepont, afin de déterminer si la Commune serait disposée à occuper la ville et à en assumer la défense. Le groupe pro-vénitien exerça ensuite une forte pression sur le despote Andronic Paléologue, qui gouvernait la ville au nom de l'empereur Manuel II, et l'induisit en mai 1423 à envoyer une offre en ce sens, au nom des habitants de Thessalonique, à Daniele Loredan, baile de Venise à Négrepont[4]. Le 2 juin suivant, celui-ci chargea un Grec résidant dans cette ville, Andréas de Nauplie, de transmettre l'offre au doge de Venise Francesco Foscari[5]. Les Thessaloniciens exprimaient leur vif désir de se soumettre à Venise, pourvu que trois conditions soient remplies : préservation des statuts et coutumes régissant la vie des habitants ; confirmation du statut et des biens de l'Église grecque ; enfin, droit des habitants de vendre leurs biens et de quitter la ville s'ils le désirent[6]. Les deux premières clauses visaient à assurer la continuité du régime urbain. La seconde était également nécessaire afin de gagner l'appui du métropolite Syméon, opposé à la remise de la ville à Venise. Toutes trois reflétaient les intérêts de l'élite urbaine, la troisième parce que surtout les riches avaient les moyens d'émigrer par voie de mer et de s'établir ailleurs[7].

La proposition des Thessaloniciens fut discutée par le Sénat de Venise dans les premiers jours de juillet 1423. Celui-ci consulta Andréas de Nauplie, ainsi que

---

importants pour notre propos sont deux résolutions, l'une adoptée le 7 juillet 1425, l'autre le 14 juillet 1429 (respectivement ASV, SM, reg. 55, fol. 139r-142v, et reg. 57, fol. 129r-132v). Elles reproduisent les pétitions soumises par les Thessaloniciens, rédigées en dialecte vénitien, suivies des réponses du Sénat en latin. Des fac-similés de ces deux textes sont insérés dans MERTZIOS, *Μνημεῖα μακεδονικῆς ἱστορίας* (cité n. 2), respectivement après les p. 48 et 88. Édition de deux extraits dans G. FEDALTO, *La chiesa latina in Oriente. III, Documenti veneziani*, Vérone 1978 (avec des références erronées quant aux folios des registres) ; résumés incomplets dans F. THIRIET, *Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie*, Paris-La Haye 1958-1961, II, nos 1995 et 2149 qui, par ailleurs, mentionne de nombreux documents concernant Thessalonique pendant les années 1423-1430. Je fournis ci-dessous des références aux registres d'archive uniquement pour les textes inédits. Les noms grecs sont reproduits tels qu'ils figurent dans les documents.

4. Ainsi qu'il ressort des écrits du métropolite Syméon : D. BALFOUR, *Politico-historical Works of Symeon, Archbishop of Thessalonica (1416/17 to 1429). Critical Greek Text with Introduction and Commentary*, Wiener Byzantinische Studien 13, Vienne 1979 (ci-dessous : BALFOUR, *Symeon*), p. 151-153, 170-171. Pour l'offre et ce qui suit : K. N. SATHAS, *Documents inédits pour servir à l'histoire de la Grèce au Moyen Age*, Paris 1890-1900, I, p. 133-139, n° 86.

5. *Ibid.*, p. 135 37-38. Andréas est mentionné comme *fidelem nostrum et civem Nigropontis*. C'est sans nul doute lui qui traduisit la lettre du despote. En juillet 1427 il servait d'interprète à Benedetto Emo, envoyé par Venise auprès du sultan Mourad II : SATHAS, *Documents* (cité n. 4), I, p. 185 34-36, n° 117.

6. SATHAS, *Documents* (cité n. 4), I, p. 137 4-138 1 : *primum quod nostrum dominium velit dicte comunitati observare statuta et consuetudines suas et quod secundum dicta sua statuta et consuetudines regantur* ; *secundum, quod suus archiepiscopus et alii sui clerici eis confirmentur et permittantur in suo archiepiscopatu et beneficiis stare.* Syméon prétend avoir lutté fermement pour garantir l'inclusion de la seconde condition, parce qu'il craignait l'implantation de l'Église latine dans la ville : BALFOUR, *Symeon*, p. 58 1-59 3 (texte), 167-171 (commentaire). Il exagère son propre rôle à ce sujet ; cf. aussi *infra*, p. 314.

7. Il en avait déjà été ainsi en 1411, lors du siège de la ville par le prince ottoman Moussa. En 1415 et 1417 Manuel II demanda à Venise de permettre le retour des réfugiés établis à Négrepont : N. IORGA, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle*, Paris 1899-1902, I, p. 238-239 (23 septembre 1415), 259 (12 janvier 1417).

quatre nobles vénitiens au courant des affaires de Thessalonique[8]. Le 7 juillet le Sénat accepta l'offre et les conditions qui lui avaient été soumises. Sa réponse, remise à l'envoyé grec, était adressée au baile de Négrepont, qui devait la faire parvenir à Thessalonique. Six jours plus tard le Sénat élit Niccolò Zorzi et Santo Venier aux postes de provéditeurs et les chargea de prendre possession de la ville[9]. Le 27 juillet on leur remit des instructions précises au sujet de leur mission, qui comprenait également des négociations avec le despote Andronic Paléologue et Manuel II, au cas où le premier se rétracterait ou le second s'opposerait à la remise de la ville à Venise. En outre, on indiqua aux provéditeurs comment procéder dans les pourparlers avec le sultan Mourad II, dont on prévoyait la réaction hostile à l'occupation vénitienne de Thessalonique[10].

Niccolò Zorzi et Santo Venier quittèrent Venise le 22 juillet 1423 à bord d'une des galées de Romanie se rendant à Constantinople et en mer Noire. Une fois à Négrepont, escale régulière le long de cette ligne de navigation, ils devaient s'enquérir de la réponse d'Andronic Paléologue[11]. Si celle-ci était positive, ils poursuivraient leur route vers Thessalonique, où ils exprimeraient solennellement devant le despote et les habitants la volonté de Venise de s'en tenir aux conditions qui lui avaient été soumises[12]. Toutefois, on ne l'a pas remarqué jusqu'ici, après leur arrivée à Négrepont vers la fin du mois d'août ou au début de septembre, les deux provéditeurs furent contraints d'entamer de nouvelles tractations avec une délégation comprenant un ambassadeur du despote et des représentants de la population de Thessalonique[13]. Ces derniers ne se contentaient pas des principes généraux de continuité exprimés par Venise, et exigeaient des engagements plus précis de sa part. Le lieu de la rencontre n'est pas connu, mais la participation d'un ambassadeur du despote, et non de celui-ci en personne, implique que les pourparlers n'eurent pas lieu à Thessalonique. Il est d'ailleurs évident que les Grecs de la ville désiraient obtenir des assurances, avant de remettre celle-ci à Venise. Notons l'absence d'un représentant du métropolite qui, à ce stade, devait encore être opposé à la démarche.

Les pourparlers aboutirent à un accord et à la rédaction d'un document qui le consignait. Près de deux années plus tard, le 7 juillet 1425, les Thessaloniciens, inquiets des mesures prises par les provéditeurs dans leur ville, obtinrent du doge Francesco Foscari une charte scellée de sa bulle d'or représentant Saint-Marc, qui confirma solennellement toutes les clauses de l'accord[14]. Ni ce dernier ni la charte du doge n'ont été préservés, mais leur teneur peut néanmoins être reconstituée dans

8. THIRIET, *Régestes* (cité n. 3), II, n° 1891. Au sujet de deux d'entre eux, des marchands, cf. D. JACOBY, « Foreigners and the Urban Economy in Thessalonica, c. 1150 - c. 1430 », à paraître dans *DOP* 57, 2003.

9. THIRIET, *Régestes* (cité n. 3), II, n° 1894.

10. SATHAS, *Documents* (cité n. 4), I, p. 141-150, n° 89.

11. Sur l'itinéraire des galées de Romanie : D. STÖCKLY, *Le système de l'incanto des galées du marché à Venise (fin XIIIe-milieu XVe siècle)*, Leiden 1995, p. 101-119, et p. 116 pour la date de départ en 1423.

12. SATHAS, *Documents* (cité n. 4), I, p. 141-142, n° 89.

13. Ainsi qu'il ressort d'un acte du 17 juillet 1425 : FEDALTO, *La chiesa latina* (cité n. 3), p. 206, n° 538.

14. ASV, SM, reg. 55, fol. 139^r, § 1.

une grande mesure. En effet, les Thessaloniciens invoquèrent à plusieurs reprises les dispositions contenues dans ce document quand ils soumirent leurs doléances et requêtes à Venise, ainsi qu'on le verra plus loin[15].

Les instructions remises aux deux providiteurs concernaient également Thessalonique. Aussitôt la ville occupée, ils devaient la mettre en état de défense et y assurer le fonctionnement de l'administration et la perception des impôts[16]. La haute priorité accordée à cette dernière mesure n'est guère surprenante. En effet, le bon fonctionnement du gouvernement urbain dépendait en grande mesure des moyens financiers dont Venise pourrait disposer sur place. La Commune avait accumulé une vaste expérience dans la gestion de ses propres colonies de Romanie. En revanche, au sujet de Thessalonique elle était tout au plus au courant de certains éléments de l'administration, de la fiscalité et de la justice, connus de ses consuls en poste dans la ville et de ses propres citoyens et sujets, colons ou marchands de passage[17]. Il lui manquait une connaissance intime des coutumes et règlements en vigueur dans la ville, ainsi que des institutions urbaines. En outre, elle ne disposait pas du personnel expérimenté indispensable à la conduite des affaires intérieures courantes et à la perception des impôts. Les providiteurs vénitiens eurent par conséquent recours à la solution adoptée par le pouvoir dans tous les territoires nouvellement occupés. Ils s'appuyèrent sur les structures existantes, remirent en marche l'appareil administratif géré par les Grecs, et maintinrent les pratiques fiscales, les taxes et les barèmes en vigueur à l'époque byzantine[18].

Nous avons déjà constaté l'importance accordée par les Thessaloniciens à la continuité de leur régime urbain. Par ailleurs, les officiers vénitiens devaient se familiariser avec les éléments complexes de ce dernier. L'accord de 1423 conclu entre les deux providiteurs chargés d'occuper Thessalonique et les représentants de la population urbaine fournit une solution pratique aux soucis des deux parties sous la forme du Conseil des Douze. Ce dernier n'était ni une institution locale existant à l'état permanent à l'époque byzantine, tel le Sénat de la ville, ni la continuation d'une assemblée plus large. L'un et l'autre s'étaient réunis à la veille du passage de Thessalonique sous la domination vénitienne, afin de parer aux besoins pressants de la ville en moyens financiers et en vivres[19].

15. En 1429, ils s'appuyèrent sur la charte, *chomo per i privilegij dela bola vostra se contien* : ASV, SM, reg. 57, fol. 129r.

16. SATHAS, *Documents* (cité n. 4), I, p. 142[22-23].

17. Au moment de prendre possession de la ville, la Commune y était représentée par le consul Demetrio Filomati, membre d'une famille grecque établie à Venise et citoyen vénitien. Sur ce personnage et la présence vénitienne à Thessalonique avant 1423, cf. JACOBY, « Foreigners » (cité n. 8).

18. Pour le comportement identique des Latins dans les territoires de la Romanie occupés peu après la quatrième croisade, cf. D. JACOBY, « From Byzantium to Latin Romania : Continuity and Change » *Mediterranean Historical Review* 4, 1989, p. 10-20 (= *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, B. Arbel, B. Hamilton, D. Jacoby éd., Londres 1989, avec pagination identique), repris dans D. JACOBY, *Byzantium, Latin Romania and the Mediterranean*, Aldershot 2001, n° VIII.

19. Un commandant militaire envoyé de Constantinople en 1423 exigea la contribution de chaque membre du Sénat et de la population à la défense de la ville : BALFOUR, *Symeon*, p. 57[20-22] : ἕκαστος τῶν τε τῆς συγκλήτου καὶ πολιτείας ; sur l'assemblée : p. 56[37]-57[1] : ἐν ταῖς βουλαῖς ; commentaire, *ibid.*, p. 160-163.

Le Conseil des Douze était une création proprement vénitienne, à l'instar d'institutions de ce nom établies dans certaines colonies et comptoirs vénitiens d'outremer. Il en existait deux versions. La première est attestée en tant qu'institution permanente dans des villes portuaires habitées par un certain nombre de colons vénitiens, telles que Modon, Constantinople et Trébizonde au XIVe siècle[20]. Il en était de même à Alexandrie dans le premier quart du siècle suivant[21]. Conjointement avec l'officier de la métropole en poste à l'endroit, les nobles vénitiens siégeant au Conseil des Douze local prenaient des décisions concernant les affaires intérieures courantes, l'administration et la justice, à la majorité des voix. En revanche, les affaires extérieures n'étaient pas de leur compétence. De temps à autre la métropole chargeait le Conseil des Douze de trancher des problèmes particuliers. Ainsi en 1346, et de 1441 à 1449, celui de Constantinople dut-il déterminer, sous la présidence du baile, si la sécurité de la navigation en mer Noire était suffisante pour permettre aux galées de Romanie de poursuivre leur voyage vers cette région[22].

Le Conseil des Douze existait également en tant qu'institution provisoire, dotée d'un mandat strictement limité à la solution de problèmes spécifiques. En 1354 on constitua une commission de douze membres, choisis parmi ceux du Maggior Consiglio de Crète, afin d'expédier un différend entre deux nobles à propos d'un village[23]. Une autre commission crétoise fut chargée en 1374 de déterminer si les galées de l'État pouvaient poursuivre leur voyage vers le Levant[24]. En 1421, soit deux années à peine avant sa mainmise sur Thessalonique, Venise établit à Négrepont une commission de douze citoyens vénitiens résidant dans la ville. Cette commission est d'un intérêt particulier pour notre propos. Conjointement avec les officiers du gouvernement sur place, elle avait pour tâche de retrouver des « coutumes de l'Empire de Romanie aussi correctes que possible » et de les consigner par écrit. En outre, elle devait procéder à un choix d'ordonnances, de décrets et de lois promulgués par Venise pouvant être appliqués en Eubée. L'objet de ce travail était l'établissement d'un ensemble de textes qui, après avoir été approuvés par Venise, auraient force de loi dans l'île. Une fois sa mission accomplie, ce Conseil des Douze cesserait d'exister[25].

20. F. THIRIET, *La Romanie vénitienne au Moyen Age. Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (XIIe-XVe siècles)*, BEFAR 193, Paris 1959, p. 204-205, 347-348, 398, ne distingue pas entre ces deux versions, ce qui fausse la perspective, et fait complètement erreur au sujet de Thessalonique, ainsi qu'on le verra plus loin.

21. Pour la première décennie du XVe siècle : R. C. MUELLER, *The Venetian Money Market. Banks, Panics and the Public Debt, 1200-1500*, Baltimore 1997, p. 167 ; attributions dans les affaires intérieures du comptoir et au sujet des legs de marchands décédés : E. ASHTOR, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton N. J. 1983, p. 411-412 ; témoignage pour 1422 :.Ch. VERLINDEN, « Marchands chrétiens et juifs dans l'Etat mamelouk au début du XVe siècle d'après un notaire vénitien », *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 51, 1981, p. 81. Francesco Michiel figure parmi les résidents de longue durée dans le port égyptien, où il est attesté de 1399 à 1422 : ASHTOR, *Levant Trade*, p. 405.

22. THIRIET, *La Romanie vénitienne* (cité n. 20), p. 398 ; Ch. A. MALTEZOU, *Ὁ θεσμὸς τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Βενετοῦ βαΐλου (1268-1453)*, Athènes 1970, p. 67-68 et 182-183, 189, 201, 212-213, respectivement n°s 30, 39, 49, 59. Le baile est attesté en 1443.

23. THIRIET, *La Romanie vénitienne* (cité n. 20), p. 204-205.

24. S. M. THEOTOKES, *Θεσπίσματα τῆς Βενετικῆς Γερουσίας, 1281-1385*, Athènes 1936-1937, II, p. 178, n° 31.

25. D. JACOBY, *La féodalité en Grèce médiévale. Les « Assises de Romanie » : sources, application et diffusion*, Paris-La Haye 1971, p. 95-104.

Le Conseil des Douze de Thessalonique différait par sa composition des institutions vénitiennes de ce type établies ailleurs. Il ne comprenait aucun noble vénitien et tous ses membres étaient grecs. Leur identité n'est pas connue, mais il ne peut faire de doute que parmi eux figuraient les trois ambassadeurs thessaloniciens présents à Venise au mois de juillet 1425[26]. Calojani Radino ou Johannes Rhadenos est attesté entre 1415 et 1421 en tant qu'*apographeus* et *doulos* des empereurs Manuel II et Jean VIII[27], et Thomas Chrysoloras en 1421 en tant qu'archonte, membre du Sénat urbain et *oikeios* de Manuel II et du despote Andronic Paléologue[28]. Quant à Georgio Jalca, il appartenait à la famille Hyaleas, dont quelques membres avaient rempli des fonctions importantes à Thessalonique ou avaient porté des titres honorifiques au cours du XIVe siècle[29]. Radino et Jalca apparaissent en juillet 1425 parmi les trois Thessaloniciens bénéficiant des plus importantes allocations mensuelles accordées par Venise après son occupation de la ville[30] ; il en était de même de Chrysoloras, qui avait obtenu une augmentation de la sienne[31]. Thomas Alousianos, qui figure en tête de ce petit groupe, est vraisemblablement identique au banquier ou marchand thessalonicien impliqué en 1425 dans un transfert de fonds à partir de Constantinople[32]. Un homonyme et parent avait rempli la fonction de juge général des Grecs à Constantinople entre 1380 et 1397[33].

Les trois premiers cas que nous venons d'examiner permettent de supposer que tous les membres du Conseil des Douze de Thessalonique étaient des archontes qui, à l'époque byzantine, avaient occupé des fonctions dans l'administration impériale, avaient été membres du Sénat urbain ou bénéficié des titres honorifiques d'*oikeios* ou de *doulos* de l'empereur ou du despote de Thessalonique. Ils étaient donc

26. ASV, SM, reg. 55, fol. 139r.
27. *PLP*, n° 23991.
28. J. LEFORT, N. OIKONOMIDÈS, D. PAPACHRYSSANTHOU, V. KRAVARI, avec la collaboration d'Hélène Métrévéli, *Actes d'Iviron*, IV, *De 1328 au début du XVIe siècle*, Archives de l'Athos XIX, Paris 1995, p. 158, n° 97, l. 12-13.
29. Jalca est manifestement une transcription erronée de Jalea, due au scribe vénitien qui, à Thessalonique ou à Venise, recopia la liste des bénéficiaires d'allocations mentionnés dans la note suivante. Sur les membres de la famille Hyaleas, cf. *PLP*, n°s 29465, 29470, 29472.
30. ASV, SM, reg. 55, fol. 139v-140r : liste de cinquante-neuf individus avec les augmentations accordées en 1425, à la demande de la délégation thessalonicienne. Le language ambigu de sa requête ne permet pas de déterminer si les allocations avaient déjà été octroyées par le gouvernement impérial ou le despote Andronic Paléologue avant 1423. Les sommes sont énoncées en aspres. Il s'agit d'aspres turcs, dont l'utilisation continua après la première occupation ottomane de la ville de 1387 à 1403. Leur valeur était de 1/14 de l'hyperpère byzantin ou de 0,017 à 0,023 du ducat vénitien. Les allocations les plus élevées, de 300 aspres par mois ou 3 600 par an, atteignaient donc 257 hyperpères et entre 61,2 et 82,8 ducats. Au sujet de cet aspre et des équivalences, cf. T. BERTELÈ, *Numismatique byzantine, suivie de deux études inédites sur les monnaies des Paléologues,* éd. française assurée par C. Morrisson, Wetteren 1978, p. 88-89 ; C. MORRISSON, J.-Cl. CHEYNET, « Prices and wages in the Byzantine World », dans *Economic History of Byzantium*, A. Laiou éd., Washington D.C. 2002, sous presse.
31. Pour justifier les augmentations demandées, les Thessaloniciens affirmaient que les bénéficiaires veillaient sur leur ville jour et nuit. Il ne faut pas prendre cette déclaration à la lettre. Il est évident qu'aucun des personnages mentionnés ici ne participait personnellement à la garde.
32. S. KUGÉAS, « Notizbuch eines Beamten der Metropolis in Thessalonike aus dem Anfang des XV. Jahrhunderts », *BZ* 23, 1914/19, p. 148-149, n° 53.
33. *PLP*, n° 696.

membres de l'élite sociale urbaine[34]. Les documents vénitiens les qualifient de *gentilomeni* ou *nobiles*, les Thessaloniciens distinguant toutefois entre *gentilomeni* et *gentilomeni piçoli* ou petits nobles[35]. Notons que parmi les sept membres du Sénat de Thessalonique cités nommément en 1421, soit peu de temps avant l'occupation de la ville par Venise, seul Thomas Chrysoloras obtenait des subventions mensuelles de la Commune après le 13 septembre 1423[36]. Les autres s'étaient peut-être opposés à la remise de Thessalonique à Venise[37]. Quoi qu'il en soit, on ne peut pas établir de corrélation directe entre la composition du Sénat urbain de l'époque byzantine, celle du Conseil des Douze et la liste des bénéficiaires de paiements mensuels. Nous ne savons pas davantage si les membres du Conseil des Douze étaient élus par les archontes de la ville ou désignés par les provéditeurs, ce qui semble plus probable. N'empêche que, sur le plan social, il y avait continuité entre le Sénat de l'époque byzantine et cette institution nouvelle créée par Venise.

Les premiers provéditeurs, Niccolò Zorzi et Santo Venier, convoquèrent le Conseil des Douze trois fois par semaine. Leurs successeurs immédiats, Bernabò Loredan and Giacomo Dandolo, en poste dès l'été de 1424, ne le réunirent plus régulièrement[38]. Le Conseil des Douze perdait du terrain. En juillet 1425, la délégation thessalonicienne protesta à ce sujet et obtint un retour à la pratique en vigueur aussitôt après l'occupation de la ville par Venise. Le Sénat de Venise justifia sa décision en invoquant le besoin d'enregistrer à tout moment ce qui était utile au bien-être de la ville[39]. Fait significatif, il soulignait la connaissance des coutumes locales, mais ne faisait aucune référence au gouvernement de la ville ou à la conduite des affaires courantes.

C'est dans le même esprit que le Sénat vénitien réagit à une autre requête des Thessaloniciens. Ceux-ci affirmaient, avec raison d'ailleurs, que la lenteur des communications maritimes entre leur ville et Venise empêchaient la prise de mesures urgentes en cas de menaces turques. Ils demandèrent par conséquent que les provéditeurs soient autorisés à convoquer le Conseil des Douze, à débattre conjointement avec lui des mesures militaires à prendre, les décisions étant adoptées à la majorité des voix. La réponse du Sénat fut nettement évasive. On ordonnera aux provéditeurs de prendre des mesures adéquates pour la défense de la ville selon les circonstances, mais la réunion du Conseil des Douze n'était pas évoquée dans ce contexte[40]. Nous avons déjà noté que les affaires extérieures n'étaient pas de la compétence d'une telle institution dans les colonies ou les comptoirs vénitiens, où elle était composée de

34. Sur celle-ci, cf. N. Necipoğlu, « The Aristocracy in Late Byzantine Thessalonike : A Case Study of the City's *Archontes* (14th-15th Centuries) », à paraître dans *DOP* 57, 2003. Je remercie vivement l'auteur de m'avoir transmis son texte.

35. Cf. *supra*, n. 30.

36. Leurs noms figurent dans le document de 1421 mentionné *supra*, n. 28.

37. Peu après les provéditeurs avaient exilé en Crète quatre Thessaloniciens, dont les dispositions leur paraissaient suspectes. Après la mort de l'un d'eux, on décida de transférer les autres à Venise, puis l'année suivante à Padoue. Après la perte de Thessalonique en 1430, on libéra les deux survivants : Thiriet, *Régestes* (cité n. 3), II, n°s 2115, 2135, 2197. Venise avait repoussé une requête des Thessaloniciens en ce sens en 1425 : ASV, SM, reg. 55, fol. 142^{r}, § 18.

38. Leur élection eut lieu le 19 mai 1424 : Thiriet, *Régestes* (cité n. 3), II, n° 1933.

39. ASV, SM, reg, 55, fol. 141^{r}, § 8 : *ut valeat recordari omni tempore ea que sint utilia et proficua pro comodo et bono dicte civitatis Salonichi.*

40. ASV, SM, reg. 55, fol. 140^{v}-141^{r}, § 7.

nobles vénitiens[41]. Venise était encore moins disposée à permettre aux Grecs de Thessalonique de déterminer les mesures militaires ou politiques à prendre.

Les provéditeurs vénitiens cessèrent entièrement de réunir le Conseil des Douze entre juillet 1425 et l'été de 1429. Les ambassadeurs thessaloniciens en mission à Venise en juillet de cette année affirmaient que la ville en souffrait, parce que les membres de cette institution étaient au courant des usages et des besoins de la ville, *cognoscono le uxanze del paixe e la salute de la cita*. Ils s'appuyèrent sur l'accord de 1423 pour demander la convocation du Conseil, tout en précisant que leur requête était motivée uniquement par leur souci du bien public, et non par des raisons personnelles, *et questo non cerchemo per algun nostro honor*. Les hommes politiques modernes n'ont donc pas inventé la langue de bois. Le Sénat de Venise répliqua que les provéditeurs devaient agir selon les instructions qui leur avaient été remises par le passé[42]. Grâce aux rapports des anciens provéditeurs, il devait être au courant de la réduction progressive du rôle du Conseil des Douze. On peut supposer à bon droit qu'il n'avait nullement l'intention d'inverser cette tendance. En somme, les réponses du Sénat concernant cette institution, tant en 1425 qu'en 1429, n'allaient pas au-delà de déclarations de bonnes intentions, dans le but d'apaiser les Thessaloniciens.

Il est évident que, dès l'accord de 1423, il existait un écart profond entre les conceptions des Grecs de Thessalonique et celles des premiers provéditeurs vénitiens au sujet du Conseil des Douze. Les archontes locaux voyaient en lui une réincarnation du Sénat urbain de l'époque byzantine, sous une forme plus réduite et, par conséquent, considéraient qu'il devait jouir des mêmes attributions et fonctions que cette institution. Celles-ci sont reflétées, semble-t-il, par les requêtes présentées au sujet du Conseil des Douze en 1425. Ces requêtes, mentionnées plus haut, suggèrent la participation active du Sénat urbain aux décisions en matière de politique intérieure et extérieure, ainsi qu'au sujet de mesures militaires et financières pour la défense de la ville, les décisions étant adoptées à la majorité des voix sous la présidence du despote. C'est ce que confirment en partie les débats du Sénat concernant ces domaines dans la période précédant immédiatement l'offre de soumission à Venise[43]. On peut y ajouter des indications fournies par les actes de la pratique, qui témoignent de la participation de membres du Sénat à des enquêtes et à des décisions judiciaires concernant des biens contestés dans la région de Thessalonique, sur l'ordre ou sous la présidence d'officiers impériaux[44]. Ce rôle supposait une bonne connaissance du droit en la matière, que les magistrats ne possédaient pas toujours[45].

41. Cf. *supra*, p. 307.
42. ASV, SM, reg. 57, fol. 129ʳ, § 2.
43. Cf. *supra*, p. 306. L. Maksimović, *The Byzantine Provincial Administration under the Palaiologoi*, Amsterdam 1988, p. 254, affirme, sans source à l'appui, que le Sénat urbain était une assemblée représentative élue. À ce propos, on ne peut rien déduire de l'élection d'assesseurs à Ioannina (cf. note suivante), parce qu'ils ne constituaient pas une institution autonome permanente.
44. N. Oikonomidès, *Actes de Docheiariou*, Archives de l'Athos XIII, Paris 1984, p. 279-285, n° 54, de 1414 ; *Actes d'Iviron*, IV (cf. *supra*, n. 28), p. 151-164, nᵒˢ 97-98, de 1421. Le privilège impérial octroyé à Ioannina en 1319 prévoyait que les habitants éliraient des ἄνθρωποι καλοί qui, ensemble avec le *kephalè*, jugeraient toutes les disputes, sauf celles qui étaient de la compétence de l'Église : MM V, p. 81.
45. Cf. R. Macrides, « The Competent Court », dans *Law and Society in Byzantium : Ninth-Twelfth Centuries*, A. E. Laiou, D. Simon éd., Washington D.C. 1994, p. 120-121, repris dans Ead., *Kinship and Justice in Byzantium, 11th-15th Centuries*, Aldershot 1999, n° viii.

Contrairement aux Thessaloniciens, Venise n'envisagea à aucun moment une participation active du Conseil des Douze au gouvernement de la ville sous la direction des provéditeurs. Elle lui conférait un rôle uniquement consultatif. Son établissement, comme celui du Conseil des Douze à Négrepont, avait pour objet de permettre aux officiers vénitiens de prendre connaissance des coutumes, règlements et institutions de l'endroit. Cette connaissance fut acquise pendant les premières années de la domination vénitienne à Thessalonique. Par la suite, les provéditeurs vénitiens se dispensèrent de recourir au Conseil des Douze de la ville[46].

Le domaine de la juridiction constitua un problème majeur dans les rapports entre les Grecs de Thessalonique et Venise. On a vu que celle-ci s'était engagée en 1423 à préserver les coutumes locales, ainsi que les biens et les droits de l'Église, ces derniers comprenant la juridiction ecclésiastique. Ces déclarations étaient conformes aux principes généraux appliqués par Venise dans ses territoires coloniaux dans la première moitié du XV[e] siècle. Ainsi en 1421 le Sénat de Venise avait-il enjoint à ses officiers en poste à Négrepont de trancher les litiges selon le droit local, s'ils en avaient connaissance ou, à défaut, selon leur conscience. Toutefois, cette règle serait remplacée après l'approbation par la métropole des textes que la commission des Douze locale devait réunir. Dans les cas où ces textes ne suffiraient point, on appliquerait le droit vénitien. La même règle fut adoptée pour Tinos et Mykonos en 1429, quand celles-ci furent à nouveau soumises à la gestion directe de la Commune. On ordonna au nouveau recteur des îles de s'y appuyer sur le droit local en matière civile et criminelle et, au cas où celui-ci ferait défaut, sur les lois et coutumes de Venise[47]. On peut donc supposer à bon droit qu'en 1423 Venise envisageait l'application de règles identiques à Thessalonique.

À la veille de l'occupation vénitienne, le métropolite de la ville s'arrogeait sans nul doute le droit de juger des causes civiles concernant des laïcs, entre autres au sujet de biens et d'opérations commerciales et financières, comme le tribunal patriarcal de Constantinople[48]. La première occupation turque de Thessalonique, de 1387 à 1403, avait certainement favorisé l'action de la juridiction ecclésiastique. Il est probable que le rétablissement de l'autorité impériale, qui se manifesta entre autres par l'activité de juges généraux, n'avait pas entièrement annulé ses progrès[49]. Dans l'automne de 1424, le Sénat de Venise s'inquiéta de l'extension progressive de la juridiction ecclésiastique à Thessalonique au détriment de la cour vénitienne. Ce processus était favorisé par l'attitude du duc Bernabò Loredan, qui convoquait le tribunal ducal trois jours par semaine seulement et ne jugeait que les cas pour lesquels il trouvait des références écrites à des règles de juridiction, *nisi precepta et termini*

46. Cf. *supra*, p. 310.
47. JACOBY, *La féodalité* (cité n. 25), p. 97-98, 240-241, 297-298.
48. Sur celui-ci, cf. P. LEMERLE, « Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues. II. Le tribunal du patriarcat ou tribunal synodal », *An. Boll.* 68 = *Mélanges Paul Peeters*, II, Bruxelles 1950, p. 318-333, repris dans ID., *Le monde de Byzance : histoire et institutions*, Londres 1978, n° XII.
49. Une sentence des juges généraux de Thessalonique est confirmée par le despote Andronic Paléologue, puis mentionnée en 1421 dans un *prostagma* de l'empereur Manuel II : *Actes d'Iviron*, IV (cf. *supra*, n. 28), p. 151-164, n[os] 97-98.

scripti sint. Faute d'obtenir un jugement rapide à ce tribunal, les plaignants se tournaient vers la cour du métropolite. Il n'est pas exclu qu'il en était ainsi non seulement des Grecs, mais également de Vénitiens, colons et marchands de passage, et que ce furent eux qui alertèrent la Commune. Quoi qu'il en soit, en décembre 1424 on ordonna au duc de Thessalonique d'agir comme ses prédécesseurs, les provéditeurs Niccolò Zorzi et Santo Venier. Il devait rendre la justice tous les jours aux habitants de la ville selon leurs coutumes et conformément à la promesse de Venise de s'en tenir à ces dernières[50].

Selon la coutume en vigueur à Thessalonique, les individus coupables d'homicide et les débiteurs insolvables pouvaient trouver refuge dans l'église Sainte-Sophie[51]. Le droit d'asile que cette dernière conférait devait être fort ancien. Il était manifestement calqué sur celui de l'église de ce nom à Constantinople. L'empereur Constantin VII avait sensiblement étendu le privilège de cette dernière, tout en stipulant que les coupables, après avoir encouru des peines ecclésiastiques d'ordre religieux et moral, redoutables lorsqu'il s'agissait d'excommunication, seraient également soumis à celles, physiques et matérielles, prévues par le droit civil. Par la suite, les coupables avaient en fait joui d'une véritable immunité dans ce dernier domaine. En 1166 Manuel Ier Comnène manifesta de manière résolue son opposition à l'exercice du droit d'asile tel qu'il était pratiqué qui, selon lui, altérait le cours de la justice en faveur de l'Église, puisqu'il soustrayait les coupables à la juridiction de l'État. Entre autres l'empereur distinguait entre meurtre avec ou sans préméditation[52].

L'accord de 1423 entre les provéditeurs vénitiens et les Thessaloniciens reconnut le droit d'asile de Sainte-Sophie de Thessalonique. Il stipula toutefois que les officiers de la Commune agiraient contre les coupables selon la volonté de Venise, au cas où ces derniers ne demanderaient pas l'intervention de l'Église, ou après celle-ci[53]. On peut y voir une allusion aux règles de juridiction appliquées jusque là par Venise dans ses territoires coloniaux, en priorité selon le droit local[54]. Venise confirma le droit d'asile en juillet 1425, à la demande des Thessaloniciens qui invoquaient l'accord de 1423[55]. Il fallait satisfaire les Grecs et surtout se concilier le métropolite Syméon qui, initialement opposé à la mainmise de Venise sur la ville, on l'a vu, s'était rallié au groupe pro-vénitien dès avant juillet 1424. Le Sénat de Venise souligna à ce moment sa grande fidélité à la cause vénitienne et décida de lui envoyer des cadeaux[56]. L'appui du métropolite était particulièrement précieux pour contrecarrer la tendance qui se manifestait au sein des strates inférieures de la population qui,

50. ASV, SM, reg, 55, fol. 74r : *nam si sic non faceritis, omnes irent ad archiepiscopum ad jus.*
51. Cf. *supra*, n. 13.
52. R. Macrides, « Justice under Manuel I Komnenos : Four Novels on Court Business and Murder », *Fontes minores* 6, 1984, p. 190-204 ; Ead., « Killing, Asylum, and the Law in Byzantium », *Speculum* 63, 1988, p. 509-538. Ces deux études sont reproduites dans R. Macrides, *Kinship and Justice* (cité n. 45), nos ix et x. Elles ne traitent toutefois pas de l'église Sainte-Sophie de Thessalonique. Sur les peines, cf. Lemerle, « Recherches sur les institutions judiciaires » (cité n. 48), p. 325, 328-329.
53. Cf. *supra*, n. 13, réponse de Venise : *illud quod placeret nostro dominio*. Le langage de cet acte est passablement ambigu, mais l'interprétation proposée ici est la seule possible.
54. Cf. *supra*, n. 47.
55. Cf. *supra*, n. 13.
56. Fedalto, *La chiesa latina* (cité n. 3), p. 202, no 530.

lasses des souffrances causées par la pression constante des Turcs, étaient favorables à la remise de la ville à ces derniers[57]. En avril 1425 Fantin Michiel, capitaine-général de la mer, reçut l'ordre de convoquer à Thessalonique le métropolite Syméon, considéré comme le chef de la communauté grecque de la ville, ainsi qu'un grand nombre de nobles et autres habitants, afin de leur exprimer la détermination de Venise de maintenir la ville sous sa protection[58]. En juillet 1429 on envoya à nouveau un cadeau au métropolite[59].

Bien que conciliante, l'attitude de Venise en matière de juridiction, manifestée en décembre 1424, reflétait déjà son inquiétude face à l'extension de la justice ecclésiastique[60]. Sept mois plus tard elle réagit fermement à la continuation de ce processus et au recours abusif des Grecs de Thessalonique au droit d'asile de Sainte-Sophie. Tout en confirmant ce dernier privilège en juillet 1425, le Sénat de Venise décida de remplacer la coutume locale en matière criminelle par le droit vénitien, dont l'application devait nécessairement limiter la portée du droit d'asile[61]. La Commune élargit également le champ de sa juridiction et du droit vénitien en matière civile. Ses progrès dans ce domaine furent favorisés entre autres par des Grecs qui profitèrent du passage de leur ville sous la domination de Venise pour demander l'ouverture de procédures judiciaires dans des cas jugés auparavant par des tribunaux byzantins. Ils tentaient ainsi d'échapper à des verdicts, dont certains émanant de la cour ecclésiastique, qui leur étaient défavorables. Toujours en juillet 1425, Venise répondit de manière ambiguë aux Thessaloniciens qui désiraient empêcher une telle procédure. Elle promit de ne pas remettre en cause les sentences prononcées avant l'occupation de la ville, tout en se réservant le droit de juger en appel les cas présentés par les individus directement concernés[62].

L'emprise de la justice vénitienne s'accrut au détriment des coutumes locales et de la cour du métropolite dans les années suivantes. Sa portée se mesure à l'échelle des doléances et des revendications soumises en 1429 par les Thessaloniciens dans ces domaines, nettement plus nombreuses qu'auparavant. Ils rappelèrent à la Commune *che i Grexi debia esser zudegadi segondo le loro uxançe*, soit selon le droit et les coutumes en vigueur à l'époque byzantine, et demandèrent le maintien des droits du métropolite. Ils s'appuyaient sur les promesses de Venise, formellement confirmées par des chartes. Ils demandèrent également que les femmes ne soient pas incarcérées ensemble avec les hommes, ce qui était contraire à la pratique locale. La réponse de Venise fut évasive et dénuée d'engagements précis : on ordonnera au duc de Thessalonique d'agir selon les instructions qui lui avaient été remises[63].

57. Balfour, *Symeon*, p. 150-153, 158-159, 164-165, ne tient pas compte du changement d'attitude du métropolite et lui attribue à tort un antagonisme continu à l'égard de Venise. Syméon était initialement opposé à la mainmise de Venise (cf. *supra*, p. 304 et 305), mais par la suite se rallia à elle pour empêcher la reddition de la ville aux Turcs.

58. Fedalto, *La chiesa latina* (cité n. 3), p. 203-204, n° 533.

59. *Ibid*, p. 213, n° 554.

60. Cf. *supra*, p. 311-312.

61. Cf. *supra*, n. 13, réponse de Venise : *ministretur ius et iusticia secundum consuetudines nostras*.

62. ASV, SM, reg. 55, fol. 142v, § 20.

63. ASV, SM, reg. 57, fol. 131r, §§ 15 et 16.

Les Thessaloniciens revinrent à la charge au sujet du droit d'asile à Sainte-Sophie, que les officiers vénitiens ne respectaient pas[64]. En outre, ils se plaignaient du fait que des membres de leur clergé étaient jugés par la cour vénitienne, condamnés par elle à des peines de prison et incarcérés. Ils affirmaient également que les officiers vénitiens empêchaient les laïcs de soumettre leurs cas à la cour du métropolite, et souhaitaient entière liberté dans ce domaine. L'action de cette cour devait sans nul doute être déclenchée du dehors par une demande d'intervention, ce qui était la règle pour le tribunal patriarcal à Constantinople[65]. Les Thessaloniciens demandaient également que le défendeur soit contraint de se présenter à la cour du métropolite une fois la procédure à son sujet entamée, et que le verdict émis par cette cour soit sans appel et appliqué selon les coutumes locales. Venise confirma à nouveau le droit d'asile, ce qui, au vu de l'expérience acquise dans les années précédentes, ne garantissait nullement un changement dans l'exercice de la justice vénitienne à cet égard. Mais, par ailleurs, elle insista fermement sur la stricte séparation entre cour laïque et cour ecclésiastique. Si elle renonça à juger le clergé, du moins en principe, elle retira tous les laïcs à la juridiction du métropolite. Cette attitude était tout à fait conforme aux principes régissant la justice vénitienne, tant à Venise même que dans ses colonies et comptoirs d'outremer. La juridiction constituait une des principales manifestations de l'autorité de l'État, au sujet de laquelle Venise n'était guère disposée à des compromis avec l'Église.

Le métropolite Syméon affirme avoir empêché les intrusions des Latins dans le domaine de l'Église orthodoxe. Entre autres, ceux-ci auraient tenté d'obtenir des églises dans la ville ou, à défaut, de célébrer les offices selon leur propre rite dans des églises orthodoxes[66]. On ne trouve aucune référence à la première de ces accusations dans les requêtes des Thessaloniciens ou dans les documents émanant des institutions vénitiennes, qui semblent toutefois faire allusion à la seconde en 1429[67]. Les atteintes aux biens et revenus de l'Église sont alors également évoqués[68]. Notons que Syméon ne mentionne guère l'action des autorités vénitiennes limitant la juridiction ecclésiastique. Il a manifestement choisi de dissimuler son échec dans ce domaine.

Venise adopta une attitude conciliante dans les affaires économiques, contrairement à sa politique en matière de juridiction. Les Grecs protestèrent en 1424 contre les nouvelles pratiques instituées par les agents du duc et du capitaine, qui entendaient mesurer le vin et peser la viande, le pain et d'autres denrées, afin de percevoir des paiements en contrepartie de leur intervention. Les vendeurs évitaient le marché. Il en résultait sans nul doute un renchérissement des produits alimentaires de base, faute de concurrence. Le Sénat de Venise enjoignit aux provéditeurs de mettre fin aux nouvelles pratiques et de rétablir la vente libre[69]. Par ailleurs, des citoyens et sujets vénitiens profitaient de la domination de la Commune pour étendre leur activité

64. FEDALTO, *La chiesa latina* (cité n. 3), p. 212, n° 554, § 12, pour ceci et ce qui suit.
65. LEMERLE, « Recherches sur les institutions judiciaires » (cité n. 48), p. 324-325.
66. BALFOUR, *Symeon*, p. 59^{3-6}, 171-172 (commentaire).
67. FEDALTO, *La chiesa latina* (cité n. 3), p. 212, n° 554, § 12, pétition des Thessaloniciens : *che nesun debia esser molestadi ali nostri officii.*
68. *Ibid.*, p. 212-213, n° 554, § 12 et 28.
69. ASV, SM, reg. 55, fol. 74^r.

au commerce local des draps de laine dans diverses parties de la ville, alors qu'ils s'étaient contentés auparavant de les importer et de les vendre en gros[70]. En 1425, Venise accéda à la demande des Thessaloniciens selon laquelle eux seuls seraient autorisés à la vente au détail, uniquement à l'endroit habituel[71].

Une autre requête avait trait au remboursement des prêts maritimes qui, selon la coutume, étaient contractés pour des voyages précis et remboursés uniquement après l'arrivée du navire à bon port, soit au risque des bailleurs de fonds. Il faut croire que la recrudescence des attaques perpétrées par des pirates turcs avait conduit à la hausse du taux d'intérêt. Les Thessaloniciens suggérèrent que les prêts accordés par le passé seraient remboursés aux taux convenus entre les parties contractantes, ces taux atteignant jusqu'à 20 % pour la durée d'un voyage, tout en demandant l'intervention de la Commune pour les limiter à l'avenir[72]. Venise appuya ce compromis et statua qu'à l'avenir, l'intérêt ne dépasserait pas 15%. Notons que l'*Hexabiblos* de Constantin Harménopoulos, rédigé vers le milieu du XIVe siècle, mentionne un taux annuel de 12%, alors qu'un acte de la pratique rédigé à Constantinople en 1364 indique celui de 16,66% pour la durée du voyage[73]. Dans ce domaine, comme dans les précédents, Venise désirait éviter le mécontentement de la population locale. Il était d'ailleurs sage d'encourager le commerce maritime, importante source de revenus fiscaux.

Venise maintint également la continuité dans le domaine fiscal, tout en tenant compte des conditions difficiles que les Thessaloniciens devaient affronter. En 1425 ceux-ci invoquèrent la dévastation de leurs vignes situées à proximité de la ville pour demander une exemption de la taxe sur le vin pendant une certaine période après la reprise de la culture, ainsi qu'une réduction de son taux à 10 % par la suite. La Commune leur accorda cette réduction pour cinq ans[74]. Cette requête suppose une taxe plus élevée, vraisemblablement de 20%, qu'on pourra identifier avec la *pentamoiria,* prélèvement coutumier du cinquième du vin produit, signalé dans un *praktikon* byzantin de 1320[75]. Cette redevance n'était donc pas limitée aux parèques, puisque les Thessaloniciens l'avaient payée à l'État avant 1423 et que Venise continuait à l'exiger[76].

Les taxes byzantines sur le commerce maritime sont également attestées. La taxe d'ancrage, appelée *arborazia* par les Vénitiens et correspondant au *limeniatikon*[77],

70. Sur ces importations, cf. JACOBY, « Foreigners » (cité n. 8).

71. ASV, SM, reg. 55, fol. 142r, § 16 : *quod alii quam Salonichici nequeant retaiare et tantum in loco solito.*

72. ASV, SM, reg. 55, fol. 141rv, § 11 : *se a uxado de dar denari a boro a risego de navilij*, ce qui recouvre l'expression ἐπὶ πόρῳ καὶ ἀγαθῷ κατευοδώματι. Cf. note suivante.

73. Cf. N. OIKONOMIDÈS, *Hommes d'affaires grecs et latins à Constantinople (XIIIe-XVe siècles)*, Montréal-Paris 1979, p. 54-55, 58-60 ; G. MAKRIS, *Studien zur byzantinischen Schiffahrt,* Collana storica di fonti e studi diretta da G. Pistarino 52, Gênes 1988, p. 272-274.

74. ASV, SM, reg. 55, fol. 142r, § 17 ; la requête mentionne la réouverture des portes de la ville comme point de départ.

75. J. LEFORT, N. OIKONOMIDÈS, D. PAPACHRYSSANTHOU, V. KRAVARI, *Actes d'Iviron*, III, *De 1204 à 1328,* Archives de l'Athos XVIII, Paris 1994, p. 250, no 77, l. 194, et p. 243, note.

76. Elle a été identifiée avec l'*oinometrion.* Étienne Dušan en dispense le monastère d'Iviron en 1346 : *Actes d'Iviron*, IV (cf. *supra*, n. 28), p. 115, no 89, l. 29-30, et p. 114, note.

77. P. SELLA, *Glossario latino italiano. Stato della Chiesa - Veneto - Abruzzi*, Cité du Vatican 1944, p. 30, s. v. *arboraticum* ; G. ROUILLARD, « Les taxes maritimes et commerciales d'après les actes de Patmos et de Lavra », *Mélanges Charles Diehl*, Paris 1930, I, p. 282.

était perçue par un Grec de Thessalonique, Antonio de la Marina ou Chostanço, nommé amiral ou préposé au port peu après l'occupation de la ville par Venise[78]. En 1425, un Grec rentrant de Négrepont avec sa *griparia* et son équipage de dix hommes aurait payé un total de 2 800 aspres, si le bateau n'avait pas été capturé par des Turcs. Cette somme était due au titre de la *pendemerea* ou *pentamoiria*, soit le cinquième ou 20 %, et du *decato* correspondant au *kommerkion*, droit de douane de 2 % sur la valeur des marchandises importées ou exportées depuis 1348, soit un total de 22%[79]. La valeur de la cargaison était donc de 12 727 aspres, soit 909 hyperpères ou entre 216 et 292 ducats[80]. Les mêmes taxes sont mentionnées dans une requête soumise en 1429 par deux corsaires grecs de Thessalonique qui se plaignaient de leur montant élevé, auquel s'ajoutait un prélèvement sur le butin qu'ils récoltaient. Afin d'encourager la lutte des corsaires contre les Turcs, la Commune limita leur paiement à la *pendamerea*[81].

En 1425, les Thessaloniciens protestèrent également contre le régime fiscal de faveur accordé aux marchands vénitiens et génois. Ces marchands, affirmaient-ils, devraient être astreints au paiement des taxes commerciales au même titre que les habitants de la ville, tant à l'achat qu'à la vente, « puisqu'à présent nous sommes tous des Vénitiens », *per ho che ora may tuti nui semo Venicianj*. Venise se déroba en répondant qu'on prendrait en temps opportun les mesures les plus adéquates pour le bien de la ville[82]. Le volume du commerce génois à Thessalonique était minime à cette époque[83]. Venise était néanmoins décidée à maintenir les exemptions fiscales accordées à l'époque byzantine à ses propres citoyens et sujets, ainsi qu'à ceux d'autres nations, tant par principe que pour des raisons pratiques.

Notre tour d'horizon, sans être complet, permet de tirer quelques conclusions d'ensemble. Les prérogatives et fonctions du Sénat urbain de Thessalonique et le champ d'action du tribunal du métropolite à l'époque byzantine peuvent être précisés grâce aux sources de la période vénitienne, négligées jusqu'ici dans l'étude de ces institutions. Le Sénat disparaît sous Venise, sans que le Conseil des Douze le remplace. Le rôle attribué à ce dernier, nettement plus limité, subit une contraction rapide qui mène à l'élimination totale du Conseil en moins de six années. On pourrait croire néanmoins à l'existence d'une institution municipale, puisque les trois ambassadeurs grecs venus à Venise en 1425 agissent *pro parte universitatis civitatis*[84]. Cette formule et d'autres semblables, usuelles dans les pétitions émanant des habitants des

78. ASV, SM, reg. 55, fol. 140^{v}, § 5 ; reg. 57, fol. 132^{v}, § 31. Les interventions des Thessaloniciens en sa faveur prouvent qu'il était grec. Pour les attributions de l'amiral du port dans l'administration vénitienne, cf. THIRIET, *La Romanie vénitienne* (cité n. 20), p. 250-251.

79. ASV, SM, reg. 55, fol. 142^{v}, § 21. Pour l'équivalence *dékatè-kommerkion,* initialement taxe sur les marchandises de 10 %, mais réduite par Jean VI Cantacuzène à 2 % en 1348, cf. H. ANTONIADIS-BIBICOU, *Recherches sur les douanes à Byzance. L'« octava », le « kommerkion » et les commerciaires*, Paris 1963, p. 102-103. On continuait néanmoins à utiliser le terme *decato*, du moins à Thessalonique.

80. Pour le rapport entre les monnaies, cf. *supra*, n. 30.

81. Texte cité par THIRIET, *Régestes* (cité n. 3), II, p. 259, n. 1, n° 2131, qui dans la note confond toutefois la *pendemerea* avec la taxe sur les prises.

82. ASV, SM, reg. 55, fol. 141^{r}, § 10.

83. Cf. JACOBY, « Foreigners » (cité n. 8).

84. ASV, SM, reg. 55, fol. 139^{r}.

colonies vénitiennes, étaient toutefois dénuées de tout contenu juridique ou institutionnel, puisqu'elles recouvraient des groupes sociaux n'ayant aucun rapport formel entre eux[85]. Il n'y donc aucune justification à voir dans le Conseil des Douze une manifestation de « l'autorité grecque régulière »[86], une « corporation municipale »[87], encore moins à conclure qu'il avait « le soin de rendre la justice et de répartir les impôts » et que « l'autonomie municipale fut intégralement maintenue » par Venise[88]. De l'autonomie de l'ère byzantine, dont les contours restent d'ailleurs flous[89], on ne trouve aucune trace à l'époque vénitienne.

On perçoit deux phases dans la politique vénitienne en matière de juridiction à Thessalonique. Les premiers provéditeurs adoptèrent une attitude conciliante dans ce domaine, afin d'assurer des rapports harmonieux avec les Grecs de la ville et en particulier avec le métropolite Syméon. En revanche, leurs successeurs immédiats se rendirent vite compte que Venise perdait du terrain en faveur de la cour ecclésiastique et passèrent à la contre-attaque. C'est peu après leur arrivée dans l'été de 1424 qu'on pourra situer l'adoption d'une politique agressive à l'égard de cette cour, entre autres par la substitution du droit criminel vénitien à celui de Byzance et par l'extension sensible du rayon d'action de la cour vénitienne en matière criminelle et civile. Malgré des concessions vénitiennes partielles ou momentanées, il est clair qu'en 1429 de larges brèches étaient ouvertes dans les domaines du droit et de la juridiction hérités de Byzance. La survie de ces derniers était assurée uniquement par la cour du métropolite, dont l'action était d'ailleurs de plus en plus limitée et menacée.

La continuité prévalut dans la structure du marché urbain. Venise assura rapidement le retour au commerce libre des denrées de première nécessité, ainsi qu'à la distinction entre vente au détail des tissus de laine, aux mains des Grecs et, d'autre part, l'importation et le marché de gros, aux mains de citoyens et de sujets vénitiens. Elle intervint également pour limiter le taux d'intérêt sur les prêts maritimes. La continuité était également de règle dans le domaine fiscal. L'immunité fiscale sur les biens patrimoniaux dont jouissaient les résidents de longue date n'est pas évoquée pendant la période vénitienne[90]. On peut en conclure qu'elle n'a pas été contestée par

85. On retrouve des formules de ce genre même dans d'autres circonstances. En 1360 le Vénitien Franceschino Mioli était envoyé à la cour royale de Chypre par la *communitas* de Négrepont et de l'île d'Eubée avec mission d'obtenir l'émancipation d'esclaves : A. LOMBARDO, *Zaccaria de Fredo, notaio in Candia (1352 -1357)*, Fonti per la storia di Venezia, Sez. III - Archivi notarili, Venise 1968, n° 2.

86. Ainsi LEMERLE, « La domination vénitienne » (cité n. 2), p. 223..

87. Ainsi SETTON, *The Papacy and the Levant* (cité n. 2), II, p. 24, n. 76.

88. Ainsi THIRIET, *La Romanie vénitienne* (cité n. 20), p. 398, qui devient euphorique au sujet du Conseil des Douze et plonge dans le lyrisme : « la domination vénitienne (sur Thessalonique) représente l'exemple le plus net de la nouvelle attitude vénitienne, fondée sur un accord loyal avec les autochtones grecs, dont les statuts sont reconnus et, dans l'ensemble, respectés : l'union résultant d'un libre contrat, l'empire colonial vénitien évolue vers une forme fédérative ». Rien de plus faux.

89. Cf. MAKSIMOVIĆ, *The Byzantine Provincial Administration* (cité n. 43), p. 251-256. Il faut se garder de définir le régime urbain de Thessalonique avant 1423 en s'appuyant sur les circonstances particulières des années de guerre civile et de la révolte des Zélotes.

90. Sur cette exemption, cf. E. PATLAGEAN, « L'immunité des Thessaloniciens », *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler,* Byzantina Sorbonensia 16, Paris 1998, II, p. 591-601.

Venise. Celle-ci maintint également le régime de faveur dont les marchands vénitiens et génois jouissaient sous Byzance, soit l'exemption de toute taxe commerciale, au détriment des Grecs de Thessalonique.

En définitive, donc, seuls les intérêts vénitiens déterminèrent le sort des institutions et des pratiques de l'époque byzantine. La rupture fut nette sur le plan politique, Venise imposa un compromis tout à son avantage dans le domaine du droit et de la juridiction, tout en assurant la continuité de la fiscalité.

L'ENSEVELISSEMENT DES SAINTS : RITUEL DE CRÉATION DES RELIQUES ET SANCTIFICATION À BYZANCE À TRAVERS LES SOURCES HAGIOGRAPHIQUES (V^{e}-XIIe SIÈCLES)

par Michel KAPLAN

Summary : Saintliness was a vague notion in Byzantine Christendom. There were no rules for canonisation nor for the recognition of the saint's body as a relic until the late-thirteenth/early-fourteenth century. It was the mass of believers who decided whose body would become a relic, often under the influence of the monks of the monastery where the saint had passed his life and was buried. The relic was part of the common heritage of a city or province or, more commonly, of a monastery. The ritual which developped around the relic was in itself a means of assuring the survival of the saint's cult and pilgrimage to the site, which could in turn become a major factor in a city's identity and assure the material prosperity of a monastery.

À Byzance, jusqu'à la fin du XIIIe ou au début du XIVe siècle, il n'y a pas de règles canoniques conduisant à la canonisation. Un saint est reconnu comme saint à la suite d'un processus complexe et interactif mettant en jeu la *vox populi*, la reconnaissance par la hiérarchie ecclésiastique, la volonté exprimée par le pouvoir politique, essentiellement l'Empereur, ou des membres éminents de l'aristocratie locale s'agissant des saints locaux, la reconnaissance par d'autres saints eux-mêmes reconnus comme tels, ou, mieux encore, des signes divins ou des miracles. La sanctification, qui semble peu ou prou le résultat d'une certaine spontanéité voire d'une réelle anarchie, obéit en réalité à un rituel complexe, sans cesse modifié et jamais vraiment codifié, qui tourne autour de la relique ou de la sépulture du saint[1], ou des deux.

Nous commencerons par étudier ce qui nous semble un des meilleurs exemples du processus public qui conduisit à faire d'un ascète de premier ordre et de grande influence un saint reconnu et de son corps une relique, Daniel le Stylite, mort en 493[2].

1. M. KAPLAN, « De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du Ve au XIIe siècle », dans *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Hagiologia 1, É. Bozóky, A.-M. Helvétius éd., Turnhout 1999, p. 19-38.

2. *Vie de Daniel le Stylite*, *BHG* 489, éd. H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Subsidia Hagiographica 14, Bruxelles 1923, p. 1-94.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 319-332.

La pratique ascétique qui consiste à monter sur une colonne de plusieurs mètres de haut et à n'en plus redescendre jusqu'à la mort est alors relativement récente ; son inventeur, Syméon l'Ancien, est mort en 459. Malgré les réticences de la hiérarchie ecclésiastique, Syméon, dont la colonne s'élevait à 100 km au nord-est d'Antioche, exerçait une profonde influence et d'abord en Syrie, par exemple sur le jeune Daniel, fils de paysans établis près des bords de l'Euphrate. Celui-ci se rendit dans la région de Constantinople pour se faire l'émule de Syméon et ériger plusieurs colonnes successives sur les collines surplombant le Bosphore à l'ouest de celui-ci, une quinzaine de kilomètres au nord de la capitale. Cette proximité permit à Daniel de jouer un rôle majeur dans les évènements politiques et religieux qui secouèrent la capitale dans le demi-siècle qui suit le concile de Chalcédoine, et même dans la vie quotidienne des habitants de la Reine des Villes, auprès de qui il devint une autorité spirituelle majeure : ils n'hésitaient pas à se rendre auprès du saint tout proche pour recevoir ses conseils et sa bénédiction. Le courant était si important que l'empereur Léon Ier négocia avec le saint, réticent au départ, l'édification d'un hospice pour les pèlerins en échange des reliques de Syméon, que Daniel put ainsi accueillir à l'intérieur de sa *mandra*. Lorsque Daniel vieillit, chacun attend sa mort et ce qui va advenir de sa dépouille devient une préoccupation majeure non seulement du peuple chrétien de Constantinople, mais de la hiérarchie ecclésiastique et de l'Empereur lui-même, car Daniel a été le conseiller de trois empereurs successifs non sans jouer un rôle décisif dans l'échec de Basiliskos en 475-476[3].

Pressentant la mort du stylite, la foule est impatiente de le sanctifier. « À partir de cette heure (mercredi 8 décembre 493), comme mue par quelque divine providence, la foule de fidèles se rassembla d'elle-même. Et ils ne bougeraient pas de la *mandra* du saint avant que n'arrive le très saint archevêque de la ville impériale, Euphémios. Celui-ci monta regarder ; debout en haut de l'échelle, il proclama à la foule : “Le saint vit encore et il est encore parmi nous. Ne perdez pas courage. Il est impossible de mettre son corps au tombeau avant que la nouvelle n'ait été annoncée à tous et à toutes les Églises du monde[4]” ». Ainsi le patriarche souligne-t-il que le processus de sanctification de Daniel ainsi que la transformation de son corps seront publics et universels.

La *Vie* poursuit dans l'énoncé de ce processus. Juste avant la mort du saint, un homme possédé par un esprit impur annonça que le saint allait gagner sa demeure céleste, que sa sainte dépouille serait descendue le lendemain à la troisième heure et

3. La *Vie* de Daniel pose une question difficile et qui mériterait une étude approfondie, question qui devra rester à l'arrière-plan de ce qui va être dit. L'hagiographe présente en effet Daniel comme chalcédonien, ce qui ne va pas sans difficulté. Dans la population même de la région, certains le dénoncent auprès des autorités avant qu'il ne soit devenu célèbre parce que, étant de langue syriaque, il est ipso facto suspect de monophysisme. Certes, l'hagiographe le présente comme un acteur essentiel dans le renversement de Basiliskos, monophysite notoire, mais c'est pour rétablir Zénon qui l'est à peine moins, tandis qu'Anastase, autre monophysite également notoire, joue un rôle décisif dans la sanctification de Daniel. Or l'hagiographe s'affiche comme chalcédonien militant sans pour autant dénoncer jamais les empereurs monophysites. Malheureusement, nous ne savons rien ni de l'auteur ni de l'époque précise à laquelle il a rédigé son récit. Une recherche minutieuse sur ces points ne serait pas sans intérêt. S'agissant de Daniel, le processus de sanctification dépasse apparemment sans mal les fractures théologiques.

4. *Vie de Daniel le Stylite*, chap. 96, p. 90.

que lui-même serait délivré de son esprit impur. « Et c'est ce qui arriva. Notre glorieux père Daniel mourut le lendemain, un samedi, le 11 décembre de la seconde indiction[5] ». Le possédé est aussi délivré. Des frères, dont sans doute l'auteur de la Vie, montent alors sur la plate-forme, déplient son corps recroquevillé, non sans précautions car il menaçait de rompre ; mais il était intact, sauf ses pieds rongés par la gangrène et mangés de vers. « Ils l'habillèrent, selon son habitude, d'une tunique de peau ; on apporta une planche que l'on monta sur la colonne et on l'y attacha[6] ». Ce sont les préparatifs ordinaires d'un enterrement.

Puis vient la reconnaissance officielle de la sainteté selon un rituel qui implique les autorités tant ecclésiastiques que laïques. Tout avait été soigneusement prévu. Une sénatrice, Héraïs, avait fait construire à ses frais un escalier en bois hélicoïdal pour permettre de descendre la dépouille commodément et en grande pompe, ce que l'échelle n'aurait pas permis. « À la pointe de l'aube, Euphémios, l'archevêque très aimé de Dieu arriva et monta en haut de la colonne par l'escalier et embrassa la précieuse dépouille. De la même façon tous les pieux hauts dignitaires et officiers[7] montèrent au sommet de la colonne, furent bénis en embrassant son bienheureux corps, puis descendirent[8] ».

Cela aurait suffi pour un saint ordinaire ; mais Daniel n'était pas un saint ordinaire. « Le peuple[9] demanda que, avant l'enterrement, le saint lui fût montré. Cela causa un incroyable tumulte. Car voici que, sur l'ordre de l'archevêque, on dressa la planche sur laquelle était attaché le corps pour qu'il ne tombât point et, à la manière d'une icône (τρόπον εἰκόνος), le saint fut montré à tous de tous côtés[10]. Tous, pendant de longues heures, purent le contempler pareillement. Avec des cris et des larmes, ils lui demandaient d'intercéder pour eux auprès de Dieu. Sur ces entrefaites, voici que soudain apparurent, visibles aux yeux de tout le peuple, trois croix dans le ciel au-dessus de la dépouille[11] et que de blanches colombes tournaient autour d'elle[12] ». L'archevêque, les puissants, le peuple : le processus de sanctification est achevé. Il ne nous reste plus qu'à suivre le corps dans sa descente de la colonne pour qu'il devienne une relique.

« Ensuite, s'agissant de le descendre pour l'enterrement, il y avait beaucoup de souci à se faire. Craignant qu'il ne fût mis en morceaux par la foule, l'archevêque Euphémios ordonna qu'il fût déposé dans un cercueil de plomb, cercueil qu'avait également fourni la susdite très pieuse *illustris* Héraïs. S'étant glissé dessous,

5. *Ibid.*, chap. 97, p. 91.
6. *Ibid.*, chap. 98, p. 91.
7. Οἱ πιστοὶ οἱ ἐν ἀξίαις καὶ ὑπεροχαῖς ὑπάρχοντες : il nous semble qu'il s'agit de hauts personnages tant laïcs qu'ecclésiastiques et qu'il ne faut pas limiter cette expression aux dignitaires ecclésiastiques. Dans le reste de la *Vie* en effet, Daniel a plus souvent eu affaire à de puissants laïcs qu'à des dignitaires ecclésiastiques en dehors du patriarche.
8. *Ibid.*, chap. 99, p. 91.
9. Le terme λαός signifie clairement « le peuple de Dieu ». En d'autres circonstances, l'auteur emploie un terme signifiant la foule (πλῆθος), par exemple celle qui menace de mettre en pièces la dépouille.
10. Les fidèles entourant la base de la colonne, le texte signifie que l'on fait tourner la planche pour que tout le monde puisse voir la dépouille du saint.
11. Sur l'usage du terme λείψανον, qui signifie aussi bien la dépouille que la relique (plus haut, les dignitaires embrassent le corps, σῶμα), cf. KAPLAN, « De la dépouille à la relique » (cité n. 1), p. 25-27.
12. *Vie de Daniel le Stylite*, chap. 99, p. 99-100.

l'archevêque très saint à tous égards Euphémios le porta avec les illustres fonctionnaires[13] et les hommes pieux ; par la spirale de l'escalier, ils descendirent sans encombre la précieuse dépouille. La foule se précipitait vers l'entrée pour recevoir la bénédiction ; les planches, ne supportant pas un tel assaut, se disjoignirent. Tous ceux qui portaient le cercueil avec la sainte dépouille furent précipités par terre. Les porteurs, par la grâce du Seigneur, ne subirent rien de grave et ne cédèrent pas, mais résistèrent d'une façon extraordinaire à l'assaut de la foule en mouvement, de sorte que, parmi toutes ces innombrables myriades d'hommes, de femmes et d'enfants, personne ne subit aucun dommage. Lui, arrivé dans (le sanctuaire), fut déposé sous les saints martyrs, comme il l'avait demandé[14] ».

Le corps de Daniel a donc été publiquement transféré du haut de la colonne qui lui avait valu sa gloire vers sa sépulture en une sorte de procession formée des plus hautes autorités laïques et ecclésiastiques, en présence du peuple chrétien. Si l'on suit l'hagiographe, dont le vocabulaire (σῶμα, λείψανον) n'est d'ailleurs pas d'une constance ni d'une précision absolues, la dépouille du saint, dont la sainteté est déjà admise par tous, est encore une icône quand elle est en haut de la colonne et devient une relique lorsqu'elle a été placée sous celles des saints martyrs déjà en place dans le *martyrion* édifié à l'intérieur de la mandra du saint. Mais, pour le peuple qui assistait en masse à la cérémonie, masse si active et inquiétante aux yeux de l'hagiographe qu'il passe du λαός au πλῆθος, du peuple de Dieu éclairé par la foi à la foule imbécile, le corps de Daniel est devenu dès sa mort une relique dont chacun tente d'arracher un morceau ; point n'était besoin attendre que le rite fût totalement accompli. Quoi qu'il en soit, le corps de Daniel était incontestablement devenu une relique à la fin d'un rituel pratiqué le jour même de sa mort.

Compte tenu du rôle important joué par Daniel dans la vie politique et religieuse de la capitale dans le quart de siècle précédent, un imposant cérémonial public impliquant à la fois les autorités et le peuple était dans la nature des choses. L'ensevelissement des saints et la reconnaissance publique de la transformation de leur dépouille en relique constituent un des phénomènes majeurs de la vie religieuse à Byzance[15]. Au début du xe siècle mourut Irène de Chrysobalanton[16], qui était devenue moniale puis abbesse de ce monastère après avoir perdu le concours de beauté par lequel Théodora avait donné une épouse à son fils Michel III ; elle était la patronne

13. Οἱ ἐνδοξότατοι ἄρχοντες. C'est la confirmation, par ce titre, alors le plus élevé de tous, d'ἐνδοξότατος, que notre affirmation ci-dessus (n. 7) qu'il s'agit des puissants laïcs est fondée.

14. *Vie de Daniel le Stylite*, chap. 100, p. 92.

15. À une exception notable près : sur ce point aussi, les *saloi* se distinguent des autres. Aussi bien dans la *Vie de Syméon Salos*, éd. trad. A.-J. FESTUGIÈRE, L. RYDÉN, dans *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, *BHG* 1677, Paris 1974, que dans la *Vie d'André Salos*, éd. L. RYDÉN, *The life of St Andrew the Fool*, *BHG* 115z, Studia Byzantina Upsaliensia 4:2, Uppsala 1995, le corps disparaît et il n'y a point de relique et d'ailleurs point de sanctuaire. Cf. sur cette disparition les observations de V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Studia Byzantina Upsaliensia 3, Uppsala 1995, p. 231 et n. 15.

16. *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, *BHG* 952, éd. trad. J. O. ROSENQVIST, *The Life of St Irene, abbess of Chrysobalanton*, Studia Byzantina Upsaliensia 1, Uppsala 1986. L'éditeur doute que la sainte ait réellement existé ; cette problématique est de peu d'importance pour notre propos, où la présentation par l'hagiographe est plus importante que les événements en eux-mêmes. Le monastère, que la *Vie* situe dans un quartier agréable de Constantinople, n'est pas autrement localisé.

officielle des femmes de l'aristocratie constantinopolitaine, d'autant que sa sœur avait, elle, épousé le César Bardas. La clôture était d'ailleurs impuissante à empêcher l'irruption dans le monastère de visiteuses, et même de visiteurs, de ce milieu. Aussitôt que « la nouvelle de sa mort fut connue partout, en un rien de temps presque toute la ville se rassembla devant l'entrée du monastère. L'avant-cour était hors d'état de contenir toute cette foule, car elle était poussée par la multitude qui cherchait à entrer. (...) Même les femmes et les filles des sénateurs, put-on voir, ne renoncèrent pas à se joindre à ce rassemblement ; elles aussi, abandonnant toute pudeur, se précipitèrent vers la dépouille de la sainte, avides de recevoir une sanctification, les unes par le contact, les autres par la seule vue, celles que le mouvement de la foule empêcha de la toucher[17] ». Nul doute que, aux yeux de la foule et même des femmes de l'aristocratie, la dépouille est une relique avant même l'accomplissement du rituel. Contrairement à l'exemple précédent, l'enterrement se fait, dirions-nous, dans une relative intimité ; les moniales attendent que la foule ait quitté le monastère pour préparer le corps en vue des funérailles. Néanmoins, la foule des sénatrices est toujours présente et se charge d'allumer les lampes et les cierges et de répandre parfum et encens dont l'odeur merveilleuse ne peut couvrir celle qui se dégage de la sainte. Les funérailles décrites semblent ordinaires et Irène est déposée dans un cercueil placé dans une tombe nouvelle creusée dans la chapelle Saint-Théodore. Bref, la sainteté du personnage est reconnue par le concours de foule et la dépouille est déjà une relique, ce que l'odeur de sainteté qui s'en dégage ne fait que confirmer, avant l'accomplissement d'aucun rituel.

Irène étant morte dans l'enceinte de son monastère, le transfert de la relique est limité et non public. Quand il y a une vraie translation de la relique, cela donne lieu à un rituel plus élaboré qui cherche à constituer une représentation publique. Nous pouvons prendre l'exemple de Théodore de Sykéôn, village situé à environ 150 km à l'ouest d'Ancyre[18]. Comme Daniel le Stylite, il est originaire d'un petit village ; ce fils, petit-fils et neveu de prostituées, dont une partie de la pratique ascétique se rapproche de celle des stylites mais qui a piteusement échoué dans la carrière épiscopale, devient un saint officiel au début du VIIe siècle, où l'on demande sa venue de partout. À cette ascension vers la sainteté reconnue, l'empereur Héraclius donne la touche finale. Sur la route[19] qui le conduit vers la frontière orientale pour défendre celle-ci contre les Perses en 613, Héraclius fait une visite au saint, brève, vu l'urgence de la situation ; il promet de revenir, mais le saint meurt avant le retour de l'Empereur. La reconnaissance impériale reste donc limitée. La Vie, telle qu'écrite peu de temps après la mort de Théodore par l'un de ses moines, Georges, s'arrête peu après des funérailles très classiques : certes, la nouvelle est arrivée à Constantinople où le

17. *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, chap. 23, p. 108-110.

18. *Vie de Théodore de Sykéôn*, *BHG* 1748, éd. trad. A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Théodore de Sykéôn*, t. 1 : *texte grec*, Subsidia Hagiographica 48, Bruxelles 1970. On trouvera l'étude du dossier hagiographique et la bibliographie récente dans M. KAPLAN, « Les sanctuaires de Théodore de Sykéôn », dans *Le saint et son sanctuaire à Byzance : textes, images et monuments*, Byzantina Sorbonensia 11, C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini éd., Paris 1993, p. 65-80.

19. Sykéôn est en effet un relais de poste sur l'une des principales routes transanatoliennes ; c'est ce relais que tenaient les femmes de la famille de Théodore, y pratiquant leur commerce.

patriarche Sergios prescrit que Théodore soit fêté chaque année, ce qui constitue une reconnaissance patriarcale de sainteté ; les clercs et les gens aisés (κτήτορες) de l'évêché voisin d'Anastasioupolis dont Théodore a été titulaire apportent le cercueil[20]. En somme, rien de spectaculaire.

Le dossier hagiographique de Théodore ne se limite pas à cette *Vie* ancienne. Il comporte d'abord deux *Vies* abrégées (*BHG* 1749c et 1749b)[21] appartenant à des ménologes postérieurs de plusieurs siècles, dont l'un est datable par l'acrostiche au nom de Michel IV ; elles sont de simples résumés sans importance sur le plan qui retient notre attention. En revanche, le IX[e] siècle voit un regain d'intérêt pour Théodore, notamment à travers un *Enkomion* de Nicéphore le Skévophylax[22]. L'*Enkomion* commence par résumer scrupuleusement durant 33 paragraphes de l'édition sur 54 la *Vie* ancienne. La mort est ensuite racontée brièvement, les vertus du saint louées et quelques miracles posthumes racontés. Puis Héraclius entre à nouveau en scène : il s'arrête une seconde fois à Sykéôn à son retour d'Antioche et trouve le saint décédé. Au processus local de sanctification où l'Empereur n'avait joué qu'un rôle secondaire, même si Théodore s'était rendu trois fois à Constantinople et y avait rencontré successivement Maurice, Phocas et Héraclius, va s'ajouter un processus impérial qui implique cette fois ci la relique. En effet, l'empereur décide immédiatement de transférer la dépouille à Constantinople[23]. C'est cette translation qui fait du corps de cet humble villageois de Galatie une relique qu'Antoine de Novgorod pouvait encore voir en 1200[24]. La translation bénéficie de tous les honneurs impériaux. Quand le cortège arrive à la ville impériale, il voit accourir à la fois une foule innombrable, à laquelle se joignent enfants, vierges et vieillards, ceux qui d'habitude restent à la maison, et l'Empereur qui, entouré par tout le Sénat, escorte le chariot où repose la dépouille de Théodore. Celle-ci est finalement installée dans une église du quartier du Deutéron consacrée à saint Georges, le patron de Théodore, construite pour la circonstance par une femme de l'aristocratie à qui appartenait le terrain[25] ; c'est là que, à la fin de ce long rituel de translation, elle devient, au moins pour les six siècles à venir, une relique[26].

20. *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 169, p. 159-160.

21. Éditées par A.-J. FESTUGIÈRE, à la suite de sa traduction de la *Vie* ancienne, p. 288-300 et 301-310.

22. *BHG* 1749, éd. C. KICH, « Nicephori sceuophylaci encomium in S. Theodorum Siceotam », *An. Boll.* 20, 1901, p. 252-272.

23. Sur les dates possibles de ce transfert, cf. KAPLAN, « Les sanctuaires de Théodore de Sykéôn » (cité n. 18), p. 76, n. 70.

24. B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, p. 104.

25. Cf. notre commentaire et la bibliographie dans KAPLAN, « Les sanctuaires de Théodore de Sykéôn » (cité n. 18), p. 76-77.

26. Il nous est impossible de savoir quel est le degré d'exactitude du récit contenu dans l'*Enkomion*. Pour son authenticité, ou du moins pour une base factuelle, plaide la façon abrupte dont Georges de Sykéôn termine la *Vie* ancienne sans faire véritablement de la dépouille une relique ; défendant son sanctuaire par l'écriture de la *Vie*, il passe pudiquement sur le devenir du corps ; si celui-ci est déjà parti pour Constantinople, mieux valait ne pas insister. Peut-être la relique a-t-elle fait partie de celles qui ont été déplacées devant l'avance perse (discussion citée n. 23). Comme l'*Enkomion* sacrifie au *topos* des destructions par Constantin Copronyme, il peut avoir été composé pour une restauration du sanctuaire après la fin de l'iconoclasme, ce qui rendrait fantaisiste l'attribution de la translation à Héraclius, simple élargissement logique du récit hagiographique dont dispose Nicéphore le Skévophylax. Notons ce que voit Antoine de Novgorod : Théodore couché dans une châsse ouverte en argent avec sa croix,

La translation semble donc avoir joué un rôle décisif dans la création de la relique, un temps relativement long après la mort. Dans le cas de Marthe[27], mère de Syméon Stylite le Jeune, dans la Syrie du milieu du VIe siècle, la translation joue un rôle plus fondamental encore. Marthe est morte un mardi à Daphnè, un faubourg chic d'Antioche, mais son corps a été déposé dans la tombe commune des étrangers ; lorsque Syméon l'apprend, trois jours après, il ordonne à un de ses moines d'aller la chercher. Deux paysans du village de Charandama entrent dans la tombe ; malgré la chaleur de juin, le corps est intact au milieu de la décomposition générale et n'a été attaqué ni par les vers ni par les insectes ni par les serpents. Un cortège de femmes et d'enfants se forme, avec parfums et luminaires, pour ramener la dépouille au Mont Admirable, la déposer devant la colonne de Syméon et la veiller toute la nuit tandis que l'on creuse une tombe dans l'abside de l'église voisine. À l'heure de l'office du matin, le samedi, une foule de prêtres, diacres et autres clercs et de laïcs se rassemblent, qui déambulent en cercle autour d'elle sans sentir aucune odeur désagréable malgré le soleil brûlant. À la fin de ce rituel, la dépouille est ensevelie : le corps, naguère jeté dans la fosse commune, est devenu une relique, quatre jours plus tard[28].

Le rituel peut rester interne à la société monastique. Au Ve siècle, Élisabeth, originaire d'un village situé près de la principale cité de la province de Thrace, Héraclée, devient moniale à Constantinople dans un des nombreux monastères de la capitale dédiés à saint Georges, dont l'abbesse était sa tante paternelle[29]. Elle y devient une faiseuse de miracles et reçoit le don de prémonition ; comme Daniel le Stylite, elle a ainsi prévu l'incendie de 465. Elle meurt un 24 avril non spécifié, le lendemain de la saint Georges. « Sa vénérable dépouille, moines et moniales de tous les monastères voisins se rassemblèrent en chantant psaumes et hymnes de circonstance pour l'enterrer avec tous les honneurs dans l'église du martyr. Et jusqu'à aujourd'hui, par l'œuvre de Dieu, elle est préservée intacte, remède commun de ceux qui vont la voir avec foi[30] », ce qui est bien une définition de la relique. Contrairement à ce qui allait se passer plus tard pour Irène de Chrysobalanton, le rite reste bien limité aux moines et aux moniales. Il en va évidemment de même quand meurt Athanase l'Athonite[31] en 1004, tombé avec plusieurs autres travailleurs du toit de l'un des bâtiments du monastère qu'ils étaient en train de couvrir. Plus de trois mille moines, conduits par leurs higoumènes, toute la population exclusivement monastique de la Sainte Montagne, se rassemblent à Lavra. Contrairement à celui de

---

le bâton de fer dont il usait pour aller prier saint Georges et le calice de marbre avec lequel il officiait. Tous ces éléments sont inconnus de la *Vie* et de l'*Enkomion* ; on aura donc, postérieurement à l'*Enkomion*, dans le cadre d'un culte bien vivant, inventé des reliques secondaires. Ajoutons un point qui mériterait une étude complémentaire : au sortir de l'iconoclasme, qui s'est aussi attaqué aux reliques, un mouvement de transfert de reliques non plus de martyrs, mais de « simples » saints personnages, vers la capitale se fait probablement jour.

27. *Vie de Marthe*, *BHG* 1174, éd. P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, Subsidia Hagiographica 32.2, Bruxelles 1970.

28. *Ibid.*, chap. 27-32, p. 273-277.

29. *Vie d'Élisabeth d'Héraclée*, *BHG* 2121, éd. F. HALKIN, *An. Boll.* 91, 1973, p. 249-264.

30. *Ibid.*, chap. 9, p. 262-263.

31. *Vie d'Athanase l'Athonite par Athanase de Panagiou* (= *Vie* A, *BHG* 187), éd. J. NORET, *Vitæ duæ antiquæ sancti Athanasii athonitæ*, Corpus Christianorum, Series Græca, 9, Louvain 1982, p. 3-124.

ses six camarades de travail, le corps d'Athanase reste trois jours sans se corrompre ; quand la foule des moines fut arrivée, un sang frais se mit à couler de la jambe du saint[32], signe que, au bout de trois jours, le corps, certes mort mais doté de toutes les caractéristiques de la vie, est bien devenu une relique[33]. Notons pourtant que le terme n'est pas employé.

Il arrive parfois que le cérémonial soit plus secret encore, ce qui se produit quand le saint est victime de persécutions. L'un des meilleurs exemples est sans doute celui d'Euthyme de Sardes, qui meurt après avoir reçu 120 coups de fouet administrés par des fonctionnaires envoyés par l'empereur Théophile en 831 pour lui extorquer le nom des conjurés d'un complot supposé. La *Vie d'Euthyme*[34] est une œuvre particulièrement précieuse, car elle a été écrite par Méthode, le futur patriarche de Constantinople, qui partageait la même prison sur l'îlot Saint-André et assista Euthyme dans ses derniers instants, entre la fin de la torture et la mort[35]. Bien que lui-même prisonnier, Méthode parvint à faire placer Euthyme sur une natte couvrant un banc en face de sa cellule : il put ainsi chanter les hymnes et psaumes appropriés avec les gens qui se trouvaient là et remarquer que le corps d'Euthyme restait incorrompu, aussi frais que s'il était vivant, sa peau perlant d'une sueur dont Méthode s'oignit. Puis Méthode fit allonger Euthyme sur une natte à même le sol près du narthex de l'église[36]. Le troisième jour, les proches et les parents du défunt parviennent à le faire placer dans un cercueil de bois[37], ce qui pourra éviter la dispersion des restes par les iconoclastes. Mais cette cérémonie secrète est évidemment une exception.

À l'opposé de cet exemple, la transformation de la dépouille en relique peut prendre une signification publique, voire civique, car un saint peut cristalliser l'unité d'une cité et de la province dans laquelle il vit. On pourra ainsi utilement rapprocher l'exemple de deux villes péloponnésiennes du Xe siècle, Argos et Sparte. Pierre, évêque d'Argos, mort entre 920 et 924[38], est un bon exemple de l'influence qu'un évêque peut exercer sur sa cité et son ressort. Durant les trois jours qui précèdent sa mort, la foule venue des villes et des villages alentour se rassemble avec des moines et les moniales les plus réputés. Quand Pierre sent qu'il va mourir, il renvoie la foule et meurt avec la seule assistance de ses plus proches compagnons. « De nouveau se rassemblèrent la foule et les saintes congrégations. Des chœurs de moines entourèrent ce saint corps et l'honorèrent d'hymnes et de psaumes ; ils soulevèrent la couche qui portait le saint. Des prêtres le portèrent à travers la ville, chantant au milieu des

32. C'est ce sang que l'on recueille et qui fait les miracles.

33. *Ibid.*, chap. 234-239, p. 115.

34. *Vie d'Euthyme de Sardes*, *BHG* 2145, éd. trad. J. GOUILLARD, « La vie d'Euthyme de Sardes († 831), une œuvre du patriarche Méthode », *TM* 10, 1987, p. 21-101. Méthode se met à écrire quarante jours après la mort du saint et ne sait donc rien du devenir ultérieur de la relique ; tout juste espère-t-il des jours meilleurs qui permettront de la mettre à la disposition des fidèles et nous inflige-t-il un long discours sur l'incorruptibilité des corps, qui montre bien en quoi la dépouille est devenue une relique (chap. 23-27, p. 53-61).

35. *Ibid.*, chap. 20-21, p. 49-51.

36. *Ibid.*, chap. 28, p. 61-63.

37. *Ibid.*, chap. 29, p. 63-65.

38. *Vie de Pierre d'Argos*, *BHG* 1504, éd. A. MAI, *Nova patrum bibliotheca*, IX, 3 (éd. I. COZZA-LUZZI), p. 1-17.

luminaires. Ils gagnèrent la sainte église de la Théotokos et célébrèrent la messe, comme c'est la coutume pour les prélats ». À la fin de ce rituel civique, le corps est devenu une relique : « le visage de l'homme de Dieu resplendissait de lumière tandis qu'une fine sueur perlait et que sa peau rosissait, comme s'il vivait et dormait[39] ». La relique (on emploie désormais λείψανον et non plus σῶμα) appartient bien à la cité, qui repousse une attaque armée des habitants de Nauplie, soucieux de transférer la relique dans leur ville[40] ; les reliques étaient ainsi l'objet d'un conflit entre deux cités voisines, chacune revendiquant le saint comme le sien.

Nous pouvons établir un parallèle avec le cas de Nikon le Métanoeite à Sparte, plus tard dans le Xe siècle[41]. Nikon, originaire de Paphlagonie, a quitté sa riche famille pour se faire moine et participer à la rechristianisation de la Crète reconquise par les Byzantins. Puis il part pour le Péloponnèse. Ayant arrêté une épidémie de peste, il devient le patron de la cité, acquiert une influence prépondérante sur la population, va jusqu'à donner des ordres à l'évêque dont il met en cause l'autorité. Ainsi Nikon se taille à Sparte une position comparable à celle de Pierre à Argos sans en être le prélat. Son monastère, construit d'une façon provocatrice au milieu de la place du marché, devient le nouveau centre religieux de la cité, concurrent à la fois de l'église cathédrale et des activités économiques[42]. Quand arrive le moment de sa mort, Nikon convoque les principaux citoyens et tous les moines ; agissant en tant que représentants de la cité et de l'église, ils sont présents au moment de sa mort.

« Tout le peuple de Lacédémone avec le diocèse environnant, les gens de toutes conditions et de tous âges, quand ils apprirent la mort du saint, furent enflammés d'un zèle divin. Ils coururent d'un endroit à un autre avec une passion excessive et se rassemblèrent comme un essaim d'abeilles sur le miel pour obtenir la bénédiction du saint... Beaucoup considérèrent que cela valait la peine simplement de se tenir auprès de l'enclos du monastère ou seulement de l'approcher... En conséquence, on pouvait voir les routes grouillant de gens et les rues de la ville envahies par la foule. Ainsi, dans leur désir de montrer la brûlante chaleur de leur foi, ils entreprirent de faire des choses grossières et stupides. L'un essayait d'arracher des boucles sales sur la tête du saint, un autre des poils de sa barbe, un autre un morceau de son vieux manteau et de sa peau de chèvre. Ainsi était-ce pour tous un titre de gloire à proclamer que d'emporter quelque chose qui touchât la peau de la sainte dépouille pour soulager ses douleurs aussi bien que toute sorte de maladie[43] ». Nul doute que, pour cette foule, avant même l'accomplissement du rituel, la dépouille d'un saint unanimement reconnu comme tel dans les profondeurs de la population est déjà une relique.

39. *Ibid.*, chap. 21, p. 11.
40. *Ibid.*, chap. 22, p. 11.
41. *Vie de Nikon le Métanoeite*, *BHG* 1366, éd. et trad. D. F. SULLIVAN, *The Life of Saint Nikon*, Brookline Mass. 1987. Son surnom vient de son habitude, pour ne pas dire de son tic, de se promener en secouant la tête et en criant à tout bout de champ μετανοεῖτε, « repentez-vous ».
42. Sur cette intrusion de Nikon dans la ville de Sparte, cf. KAPLAN, « Le saint, le village et la cité » (cité n. 18), p. 90 ; ID., « Les moines et le clergé séculier à Byzance, Ve-XIIe siècles », dans *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, J.-L. Lemaître, M. Dmitriev, P. Gonneau éd., Genève 1996, p. 303-304 ; ID., « Le choix du lieu saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines », dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, M. Kaplan éd., Byzantina Sorbonensia 18, Paris 2001, p. 196-197.
43. *Vie de Nikon le Métanoeite*, chap. 47, p. 162-164.

L'évêque saisit immédiatement l'occasion de retrouver dans la cité la position mise à mal par Nikon et de tirer avantage de la célébrité du saint homme en accomplissant le rituel de reconnaissance officielle de sainteté qui fera de la dépouille une relique officiellement reconnue. L'évêque, « un homme de grande renommée, et plus grand encore par la vertu que par la renommée, pratiqua en toute hâte ce que la règle voulait (ὅσα καὶ νόμου) avec les prêtres, les clercs et les moines. Ce corps pur et saint, avec ses saintes mains, il l'entoura de tous les soins convenables ; il dispersa la foule autant qu'il put — ils étaient tous encore assoiffés de ce saint spectacle ; il le déposa dans le cercueil. Là, comme un fleuve, le *myron* coula aussitôt du divin corps ; il ne s'asséchait jamais, mais se renouvelait dans son apparence et son indicible action[44] ». En plus de rendre à l'évêque son rôle normal dans la cité, qui est de manifester l'unité de la cité et du diocèse, de proclamer Nikon comme saint de Lacédémone, l'hagiographe affirme avec force la place décisive du rituel opéré par les autorités religieuses ordinaires, la hiérarchie, dans le processus conjoint de sanctification et de transformation du corps en relique, transformation qui culmine avec le surgissement du *myron*. Contrairement à ce que la foule imbécile croyait, ce n'est pas un cheveu, un poil de barbe, un bout de vêtement qui va accomplir des miracles, mais le *myron* issu d'un processus régulier et dont l'hagiographe raconte à foison dans les chapitres suivants l'action bénéfique.

En ces deux occasions, la dépouille du saint homme devient immédiatement une relique : au moment même de sa mort pour la foule et après l'accomplissement du rituel pour les autorités ecclésiastiques. Mais cela peut prendre plus de temps. Nous avons déjà vu comment le corps de Marthe comme celui d'Euthyme de Sardes demeuraient incorrompus durant les trois jours qui précédaient leur enterrement, ce qui est la durée normale dans l'Église d'Orient[45]. Même chose pour Athanase de Lavra : en son troisième jour d'incorruption, du sang frais se met à couler de sa blessure, autre étape finale possible dans la constitution de la dépouille en relique. Il peut arriver que ce jour soit le quatrième. La relique d'Alypios le Stylite (VIIe siècle) accomplit son premier miracle en ce que l'hagiographe qualifie, s'adressant au saint, de « quatrième jour de ta relique (τεταρταίου τοῦ σοῦ λειψάνου τυγχάνοντος)[46] ». Léontios, abbé du monastère Saint-Jean de Patmos devenu patriarche malheureux de Jérusalem, mourut à Constantinople le 14 mai 1185 ; son cercueil fut déposé au monastère dit *ta Steirou*. Le quatrième jour, ceux qui veillaient sur lui « trouvèrent qu'il exhalait une odeur non pas désagréable, mais plus agréable qu'aucun parfum ; et, ce qui fait frémir rien que d'y penser, ils virent que du sang frais, semblable à celui issu d'un corps nouvellement blessé, coulait du saint corps. Il se répandait en

44. *Ibid.*, chap. 48, p. 164. On remarquera au passage que l'hagiographe, même s'il raconte les exploits de Nikon, est souvent réticent au cours du récit ; Nikon enfin mort, il ne peut cacher sa satisfaction de rendre sa juste place à l'évêque, pourtant l'ennemi abhorré du saint du vivant de celui-ci.

45. Cf. G. DAGRON, « Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine : temps chrétien et anthropologie », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècle*, Colloques Internationaux du CNRS n° 604, Paris 1984, p. 419-430. Nous avons repris l'étude de ce calendrier pour le passage de la dépouille à la relique dans KAPLAN, « De la dépouille à la relique » (cité n. 1), p. 27-32.

46. *Vie d'Alypios le Stylite*, *BHG* 64, éd. H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, chap. 26, p. 168.

dessous du cercueil sur les plaques de marbre qui recouvraient le sol et se détachait sur le marbre en quatre parties[47] ».

L'étape suivante du rituel funéraire est le neuvième jour. L'hagiographie est beaucoup moins prolixe sur cette étape. Le seul exemple — et encore, il est adapté — se situe dans la *Vie de Théodora de Thessalonique*, morte en 892[48]. L'hagiographe se débrouille comme il peut avec les données qui lui ont été rapportées, car c'est en réalité le onzième jour que de l'huile se met à couler à flot non du corps de la sainte, mais de la lampe suspendue au-dessus du tombeau collectif des moniales où, selon ses instructions, Théodora a été ensevelie. Il se croit donc obligé de faire précéder l'événement d'un phénomène prémonitoire situé, lui, au neuvième jour : bien que dotée de peu d'huile, la lampe s'était mise ce jour-là à briller de façon disproportionnée. Mais l'événement principal est celui du onzième jour. Théopistè, l'abbesse du monastère et fille de Théodora, se rend dans l'église, tremblant de joie. « La nouvelle se répandit soudainement dans toute la ville comme si un héraut l'avait proclamée… Une foule de gens de tous âges et de toute condition accourut si nombreuse que les avant-cours du monastère ne pouvaient la contenir[49] ». Cette huile n'est pas le *myron* habituel, car il ne coule pas directement de la relique, mais un substitut qui prouve que, même si la *Vie* n'a pas encore employé le terme qu'elle utilisera plus tard pour décrire les miracles, au onzième jour de sa mort, Théodora est devenue une relique. Le rituel se poursuit ensuite jusqu'au quarantième jour, sans que la *Vie* ne donne aucune indication sur ce qui se passe alors, mais aussi jusqu'à la translation, un an plus tard, de la relique vers un nouveau tombeau à l'intérieur du même monastère, selon un récit qui nous a été conservé[50]. C'est alors, et alors seulement, que le rituel de sanctification et de constitution de la relique est achevé.

L'étape du quarantième jour se retrouve dans la *Vie d'Euthyme de Sardes* ; son corps n'est pas plus corrompu qu'au troisième[51]. Le patriarche Jean Grammatikos ordonne alors de le faire ensevelir, rendant ainsi inaccessible ce que Méthode qualifie

47. *Vie de Léontios de Jérusalem*, *BHG* 985, éd. trad. D. TSOUGARAKIS, *The Life of Leontios, patriarch of Jerusalem*, Leyde, New-York, Londres 1993, chap. 103, p. 154. Notons que l'auteur, Théodosios Goudélis, un grand aristocrate, montre son étonnement : il insiste sur ce côté miraculeux en expliquant que, pourtant, le cercueil était double et qu'il fallait qu'il s'écoulât un puissant flot de sang pour arriver à percer cette double paroi. Il est par ailleurs réticent à utiliser le terme de relique (λείψανον). Sur Léontios de Jérusalem, cf. en dernier lieu M. KAPLAN, « Léontios de Jérusalem, moine ou évêque ? », *The heroes of Orthodoxy, VIIIth-XVIth*, N. Oikonomidès, P. Chrysochoidès éd., Athènes, sous presse. Sur le monastère *ta Steirou*, cf. R. JANIN, *La Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I : *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, t. 3 : *Les églises et les monastères*[2], Paris 1969, p. 471-472.

48. *Vie de Théodora de Thessalonique*, *BHG* 1737, éd. S. PASCHALIDÈS, *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ. Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας*, Ἱερὰ μητρόπολις Θεσσαλονίκης. Κέντρον Ἁγιολογικῶν Μελετῶν 1, Thessalonique 1991. Cf., sur ce récit, KAPLAN, « De la dépouille à la relique » (cité n. 1), p. 31.

49. *Vie de Théodora de Thessalonique*, chap. 47, p. 160. Sur Théodora de Thessalonique, cf. É. PATLAGEAN, « Théodora de Thessalonique. Une sainte moniale et un culte citadin (IXe-Xe siècle) », dans *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, S. Boesch-Gajano, L. Sebastini éd., Rome 1984, p. 36-67. L'auteur met bien en avant l'aspect de culte citadin pour la ville de Thessalonique que l'on pourrait rapprocher de nos développements sur Nikon le Métanoeite et Pierre d'Argos.

50. Ce récit de la translation (*BHG* 1369) est édité par PASCHALIDÈS, cf. *supra* n. 48.

51. *Vie d'Euthyme de Sardes*, chap. 30, p. 65. C'est le moment où Méthode se met à écrire.

enfin de relique[52]. Le quarantième jour apparaît comme une étape décisive dans la *Vie d'Athanasia d'Égine* (IX[e] siècle)[53]. Après les funérailles de la sainte, l'abbesse qui lui a succédé la voit apparaître en rêve et lui faire ses recommandations : « sache bien qu'à l'achèvement des quarante jours après ma mort, j'obtiendrai ce que je dois recevoir de Dieu ». Malheureusement, les moniales oublient le quarantième jour, se trompant de quarante-huit heures. Athanasia doit donc apparaître une nouvelle fois à l'abbesse, qui se hâte de faire accomplir la psalmodie prévue pour la vigile du quarantième jour, puis, le lendemain, la divine liturgie. Ensuite, « le cercueil où gisait sous terre la relique de la sainte commença à grincer et cela dura une année entière[54] ». Dans ce cas, cet intervalle d'un an que nous retrouvons pour le transfert de la relique de Théodora de Thessalonique est le délai nécessaire avant que la relique ne commence à accomplir des miracles et que le *myron* ne commence à couler ; on ouvre alors le cercueil, on trouve le corps intact, sa chair souple, ses mains mobiles, ses yeux brillants et on le transfère dans un autre cercueil où la sainte accepte de se laisser revêtir d'une robe nouvelle[55]. Alors commence le recueil des miracles.

Dans la *Vie de Thomaïs de Lesbos*[56], qui vécut dans la première moitié du X[e] siècle, le récit de la mort de la sainte vient interrompre ce qui constitue surtout une collection de miracles. Elle avait elle-même demandé à ne pas être placée dans l'église du monastère τὰ μικρὰ Ῥωμαίου[57] dont sa mère Kalè était l'abbesse, mais dans les avant-cours, en attendant que Dieu désirât accomplir des miracles par elle. La *Vie* constate que, dès avant le quarantième jour, sa divine relique a déjà accompli force miracles extraordinaires[58] ; on s'attendait donc à ce que, au quarantième, une fois le cycle funéraire accompli, la dépouille d'un(e) saint(e) devînt une relique miraculeuse. Dès le miracle suivant, donc sans doute au quarantième jour, les moniales estiment que les prescriptions de la sainte sont accomplies et elles transfèrent la relique dans l'église[59], où elle est appelée à une longue postérité[60].

Trois, neuf ou quarante jours, voire un an. La durée du rituel de sanctification et de transformation du corps saint en une relique de plein exercice varie. Des signes concrets montrent éventuellement que cette transformation est bien achevée. Les miracles n'en sont pas la meilleure indication. Certes, même dans les *Vies* les plus pauvres en miracles[61], comme celle de Philarète le Miséricordieux, grand-père de la

52. *Ibid.*, chap. 42, p. 81 : τὸ τοῦ ἁγίου λείψανον, seule occurrence du terme dans la *Vie*.

53. *Vie d'Athanasia d'Égine*, *BHG* 180, éd. F. HALKIN, *Six inédits d'hagiologie byzantine*, Subsidia hagiographica 74, Bruxelles 1987, p. 180-195.

54. *Ibid.*, chap. 14, p. 190-191.

55. *Ibid.*, chap. 15, p. 191-192.

56. *Vie de Thomaïs de Lesbos*, *BHG* 2454, éd. H. DELEHAYE, AASS *Novembris*, t. 4, Bruxelles 1925, p. 234-242.

57. Sur ce monastère, cf. R. JANIN, *Églises et monastères*, cité *supra* n. 47, p. 197. Janin le situe près de Saint-Môkios.

58. *Vie de Thomaïs de Lesbos*, chap. 16, p. 239.

59. *Ibid.*, chap. 17, p. 240.

60. Cf. *Holy women of Byzantium, Ten saints' lives in English translation*, A.-M. TALBOT éd., Washington 1996, p. 295.

61. Sur ce problème du caractère secondaire du miracle dans la sanctification byzantine (ce n'est pas le miracle qui fait le saint, qui, souvent, n'en opère aucun de son vivant ; c'est le fait d'avoir acquis autrement cette sainteté qui permet, le plus souvent après la mort du saint, l'apparition de miracles),

première femme de Constantin VI, où le seul miracle accompli se situe au moment du cortège funéraire qui transporte la dépouille de la résidence privée de ce saint resté totalement laïc au monastère de Krisis[62], c'est bien la relique qui provoque le miracle. Les miracles peuvent apparaître très peu de temps après la mort du saint, même dans les *Vies* où la transformation du corps en relique prend un certain temps. L'étape la plus caractéristique semble l'apparition d'un liquide qui s'écoule de la relique ou du cercueil, comme il arrive parfois pour les icônes. Il peut s'agir de sueur, mais seulement avant l'enterrement. Il peut s'agir de sang frais, comme nous l'avons vu pour Athanase de Lavra ou Léontios de Jérusalem. Dans le premier cas, il apparaît avant les funérailles et fait penser à la sueur qui perle sur la peau d'Euthyme de Sardes ou de Pierre d'Argos. Léontios a déjà été déposé dans un cercueil en bois à double paroi quand un flot de sang s'en échappe, qui trace une croix sur le sol de marbre. Dans ce cas, le sang ressemble beaucoup au *myron*, l'huile parfumée dont s'oignent les fidèles pour obtenir la guérison ou la délivrance d'un esprit malin.

L'écoulement du *myron* peut apparaître immédiatement après le simple accomplissement des premiers rites funéraires. Par exemple, quand l'évêque de Sparte eut déposé Nikon dans son cercueil, « immédiatement le *myron* s'écoula du corps du saint comme un fleuve, ne s'asséchant jamais, mais se renouvelant dans son apparence et d'une indicible efficacité[63] ». Dans le cas de Théodore de Sykéôn, le *myron* s'écoule de son cercueil avant même le transfert à Constantinople[64]. Le phénomène du *myron* peut être remplacé ou plutôt précédé par l'huile qui s'écoule de la lampe qui illumine le tombeau du saint. Dans le cas de Théodora de Thessalonique, la lampe, qui s'est mise à briller très fort le neuvième jour, « à partir du onzième jour, fait couler de l'huile qui se répand par terre comme une source ». La foule accourt et les gens s'oignent de l'huile répandue sur le sol. Pour faire efficace, on finit par déposer un récipient pour la recueillir[65]. Une fois la relique transférée, cette huile va s'échapper par un trou du sarcophage[66] ; le terme de *myron* n'est donc pas employé.

Il en va autrement avec Pierre d'Atroa, mort en 837[67]. Dans la seconde version de la *Vie* réécrite par le moine Sabas dans le but de développer les miracles posthumes qui seuls intéressaient vraiment les pèlerins venus sur la tombe du saint et à qui le récit était destiné, les miracles s'opèrent d'abord par l'huile de la lampe. Puis, vingt mois après la mort du saint, l'higoumène du monastère, Paul, accompagné des moines,

---

cf. M. KAPLAN, « Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ? », *Miracle et Karāma*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 109, Hagiographies médiévales comparées 2, D. Aigle éd., Turnhout 2000, p. 167-196.

62. *Vie de Philarète*, *BHG* 1511 z, éd. et trad. M.-H. FOURMY, M. LEROY, *Byz.* 9, 1934, p. 113-167. Sur Philarète et sa famille, cf. en dernier lieu M.-F. AUZÉPY, « De Philarète, de sa famille et de certains monastères de Constantinople », dans *Les saints et leur sanctuaire*, p. 117-136. On y trouvera notamment les indications sur le monastère de Krisis.

63. *Vie de Nikon le Métanoeite*, chap. 48, p.164.

64. *Enkomion* sur saint Théodore de Sykéôn, chap. 43, p. 267.

65. *Vie de Théodora de Thessalonique*, chap. 47, p. 161.

66. Récit de la translation des reliques de Théodora, chap. 8, p. 206.

67. *Vie de Pierre d'Atroa*, *BHG* 2364, éd. trad. V. LAURENT, *La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa*, Subsidia Hagiographica 29, Bruxelles 1956 ; *Vita retractata de Pierre d'Atroa*, *BHG* 2365, éd. trad. V. LAURENT, *La Vita Retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa*, Subsidia Hagiographica 31, Bruxelles 1958.

décide de transférer la dépouille dans la grotte où Pierre avait mené une partie de son ascèse et qui avait été transformée en une chapelle de la Théotokos ; ils creusent une tombe, y déposent la châsse qu'ils recouvrent d'une plaque de marbre. « Alors, alors, oui, une fois la très sainte relique (λείψανον) déposée, une source de *myron* odoriférant coula du cercueil qui délivra un grand nombre de personnes de leurs maux et maladies… Elle coule maintenant encore pour la gloire de Dieu, non pas en continu, mais par moments, pour le soulagement de ceux qui s'en approchent[68] ». L'enthousiasme réel de Sabas s'explique : lui-même a bénéficié d'une guérison, le jour de la commémoraison du saint ; mais il a dû attendre après avoir baisé la plaque recouvrant le tombeau que, pendant l'*orthros*, la source veuille bien se mettre à couler[69].

La sainteté est un phénomène sauvage dans la chrétienté byzantine ; la reconnaissance du corps du saint comme relique n'obéit en apparence à aucune règle reconnue et généralisée, alors même que le second concile de Nicée a rendu la présence de reliques obligatoires pour la consécration d'un sanctuaire[70]. Même si la hiérarchie ecclésiastique et les autorités laïques tentent de reprendre en mains le phénomène, qui est considéré comme saint, de qui la dépouille devient une relique est décidé par la foule des croyants, souvent sous l'influence des moines du monastère[71] où le saint a passé sa vie ascétique et est enterré, ou bien a été transféré. La relique fait partie de l'héritage commun d'une cité, d'une province ou, plus communément, d'un monastère. Dans ce dernier cas, la Vie du saint qui glorifie ses hauts faits et relate ce qu'il advient de son corps est souvent écrite dans le monastère ou sur l'ordre de son patron. Le seul but de l'ouvrage est évidemment la propagande, faire croire que le saint est saint et que ses restes sont des reliques, ce qui est d'une importance vitale pour la postérité et la prospérité de l'établissement[72]. Même si les hagiographes ont une culture commune qui se retrouve dans d'innombrables *topoi*, même si le processus de sanctification et de reconnaissance de la relique est souvent comparable, chacun écrit avec ses préoccupations propres. Ceci peut expliquer pourquoi il n'y a pas de processus absolument constant ni réglementaire de consécration des reliques. Mais le rituel développé est lui-même un moyen d'assurer la survivance du culte et le développement du pèlerinage, qui peut constituer un facteur majeur d'identité pour une cité et assurer à un monastère la prospérité matérielle. Finalement, quelles qu'aient pu être les voies pour en arriver là, ce qui importe réellement, c'est le reliquaire et le *myron* qui s'en écoule et qui guérit les croyants.

68. *Vita retracta de Pierre d'Atroa*, chap. 97, p. 147-149.
69. *Ibid.*, chap. 98, p. 149.
70. Canon 7, Mansi 13, col. 427 C.
71. Plus rarement du clergé de l'église cathédrale, lorsqu'il s'agit d'un évêque.
72. Il peut arriver qu'un monastère puisse prospérer en se passant de la relique du saint. Ainsi pour Luc le Jeune, dont le monastère, actuellement Hosios Loukas, est aujourd'hui encore l'un des plus prospères de Grèce. Sa *Vie* (*BHG* 994, éd. D. Z. Sophianou, *Ὅσιος Λουκᾶς. Ὁ βίος τοῦ ὁσίου Λουκᾶ τοῦ Στειριώτη*, Ἁγιολογικὴ Βιβλιοθήκη 1, Athènes 1989, nous explique qu'il a exigé de retourner à la poussière (chap. 78, p. 207) ; ultérieurement, un tombeau, puis un sanctuaire est édifié à cet endroit, là où se trouvait la poussière de Luc, mais non plus son corps et donc point de relique. La suite de la *Vie* raconte l'édification progressive d'un tombeau et d'un sanctuaire, mais les miracles s'opèrent non en fonction de la relique, mais du tombeau.

ANMERKUNGEN ZUM SLAWEN-NAMEN IN BYZANTINISCHEN QUELLEN

von Johannes KODER

Résumé : L'auteur étudie les noms des Slaves dans les sources byzantines. La forme du nom qui commence par les consonnes *skl-* (*Sklabenoi, Sklaboi*) se rencontre à partir du début du VI[e] siècle, celle commençant par *sthl- (Sthlabenoi, Sthlaboi)* à partir du début du VII[e] siècle (la forme en *slab-* n'est pas attestée). La forme en *sklab-* est plus fréquente qu'en *sthlab-* et appartient à un niveau plus ancien de la langue ; l'une ne peut cependant pas être déduite de l'autre. La meilleure hypothèse pour rendre compte des phénomènes constatés est que le nom par lequel se sont désignés les Slaves, venant de l'extérieur du domaine linguistique grec et peut-être transmis par des intermédiaires de langues et d'ethnies différentes, aura été diversement reçu dans les régions hellénophones de Byzance.

1. VORBEMERKUNG*

In den vergangenen Dezennien entwickelte sich eine methodisch und inhaltlich bemerkenswert breite Diskussion bezüglich der Geschichte der slawischen Landnahme in Südosteuropa, wobei Schwerpunkte in folgenden Bereichen erkennbar waren: „Urheimat" der Slawen, sprachgeschichtliche Erklärung des Slawen-Namens, slawische Toponyme sowie archäologische Zeugnisse ihrer Präsenz im südlichen Teil der Balkanhalbinsel, besonders in Griechenland.

Ein erheblicher Bedarf an methodischer Verfeinerung scheint mir nach wie vor im Bereich der Bewertung der Denkmäler und der archäologischen Funde oder, allgemeiner gesprochen, der materiellen Quellen zu bestehen, wenngleich die Positionen nicht mehr so kontradiktorisch sind wie bis vor etwa einem Vierteljahrhundert, was nicht nur mit einer - teilweisen und zeitweisen - „Entpolitisierung" der historischen Balkan-Forschung zu erklären ist, sondern auch mit methodischen Entwicklungen bzw. Verbesserungen der Archäologie, beispielsweise im Bereich der Keramikdatierungen[1].

* Ich danke Vladímir VAVŘÍNEK und Ružena DOSTÁLOVÁ, die eine erste Fassung dieses Beitrags anlässlich eines Seminars an der Tschechischen Akademie der Wissenschaften in Prag im Herbst 2000 mit mir diskutierten, sowie besonders Sergios KATSIKAS und Heinz MIKLAS, beide Wien, die mir wertvolle Verbesserungsvorschläge machten und Literaturhinweise gaben.

1. A. AVRAMÉA, *Le Péloponnèse du IV[e] au VIII[e] siècle: changements et persistances*, Byzantina Sorbonensia 15, Paris 1997, beispielsweise, bietet einen gelungenen und ausgewogenen Überblick über

Unter den genannten Bereichen erscheint mir die Toponymforschung im engeren Sinn der Etymologie von Orts- und Flurnamen derzeit als methodisch weitgehend unproblematisch. Neben sprachwissenschaftlich untermauerten Präzisierungen der Herleitungen einzelner Toponyme im griechischen Sprachraum[2], sei auf die allgemeine Studie von Peter Soustal[3] über den geographischen, topographischen und landeskundlichen Informationswert von Toponymen hingewiesen, eine Studie, die auch für die methodische Auswertung slawischer Toponyme ergiebig ist.

Problematisch ist die Verwertung von Namen für historische Erkenntnisse im Falle der Herkunftstheorie von Heinrich Kunstmann[4]; er nimmt aufgrund der Namen von Personen, Völkern und Orten eine von der Balkanhalbinsel ausgehende und nach Norden gerichtete Wanderung der Slawen an. Den slawistischen und balkanhistorischen Bedenken[5] sei die Einwendung hinzugefügt, dass die Entvölkerung im Gefolge der „justinianischen" Pest[6] nach 541 eine Einwanderung in die Balkanhalbinsel stark erleichterte (und umgekehrt eine Emigration *von* dort, etwa mit der Begründung einer Übervölkerung, unwahrscheinlich macht).

Doch ist Kunstmanns Buch ein Anlass, dem Slawen-Namen in byzantinischen Quellen nachzugehen und anhand dieses wichtigen Beispiels darauf hinzuweisen, wie bedeutsam bei jeder Quelleninterpretation die Beachtung des Kontextes der historischen Quellen jeder Kategorie ist, gleichgültig ob es sich um eine Schriftquelle, ein Denkmal, ein Toponym oder um ein physisch-geographisches Phänomen handelt. Ein weiterer, positiver Anlass, dem Slawen-Namen nachzugehen, ist das 1997 erschienene Buch „Ein Damm bricht" von Gottfried Schramm. Schramm behandelt in einem ausführlichen Kapitel[7] „Frühe Sammelbezeichnungen für slawische Stämme und ihr(en) geschichtliche(n) Hintergrund". Seinen klaren Unterscheidungsansätzen der Anten (Ἄνται, *Antes*) von den Sklavenoi bzw. Sklavoi[8] ist aus der Sicht der byzantinischen Quellen mit ihrer durchwegs erkennbaren deutlichen

---

den Forschungsstand in der Peloponnes. Wie schwierig hier das Terrain dennoch sein kann, zeigt das von Avramea (zu wenig kritisch) referierte Beispiel von Argos (ebd. 172f.), vgl. die Diskussion bei E. KISLINGER, *Regionalgeschichte als Quellenproblem: Die Chronik von Monembasia und das sizilianische Demenna. Eine historisch-topographische Studie*, VTIB 8, Denkschr. phil.-hist. Kl. ÖAW 294, Wien 2001, S. 72-77.

2. Beispielhaft: G.S. HENRICH, „Einige slavische Siedlungsnamen Nordwestgriechenlands (Nachtrag zu Vasmer)", *Namenkundliche Informationen*, Beiheft 20 (*Studia Onomastica* 10: Namen im Text und Sprachkontakt, Karlheinz Hengst gewidmet), Leipzig 1999, S. 147-164.

3. P. SOUSTAL, „Überlegungen zur Rolle der Toponyme in der historischen Geographie", in: *Byzanz als Raum, Zu Methoden und Inhalten der historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraumes*, VTIB 7, Wien 2000, S. 209-221.

4. Wie er sie besonders in seinem Buch *Die Slaven. Ihr Name, ihre Wanderung nach Europa und die Anfänge der russischen Geschichte in historisch-onomastischer Sicht*, Stuttgart 1996, formuliert, vgl. hierzu jetzt auch SOUSTAL „Überlegungen" (wie Anm. 3), S. 209f.

5. Vgl. zuletzt A. LOMA, „Serbisches und kroatisches Sprachgut bei Konstantin Porphyrogennetos", *ZRVI* 38, 2000, S. 87-161, hier 143-150.

6. Vgl. zuletzt die Dissertation von D. STATHAKOPOULOS, *ΛΟΙΜΟΣ ΚΑΙ ΛΙΜΟΣ. A Systematic Survey of Epidemics and Famines in the Late Roman and Early Byzantine World (284-750)*, Wien 2000, hier bes. Nr. 102-117.

7. G. SCHRAMM, *Ein Damm bricht. Die römische Donaugrenze und die Invasionen des 5.-7. Jahrhunderts im Lichte von Namen und Wörtern*, Südosteurop. Arbeiten 100, München 1997, III 3, S. 166-209.

8. SCHRAMM, *Ein Damm bricht* (wie Anm. 7), S. 175-184 (Antes, Antai), 184-197 (Sclaveni, Sklavenoí), 197-208 (Sclavi, Sklavoi).

Unterscheidung[9] zuzustimmen. Diese Unterscheidung betrifft nicht nur die genannten Völker, sondern auch die häufige alleinige Erwähnung der Anten[10], weiters die parataktische Benennung und Unterscheidung von Medern, Sarazenen, Sklawenen, Hunnen, Awaren, Uniguren und Anten in Quellen für das 6.-8. Jahrhundert[11].

Ein von Schramm vermuteter, nordiranisch geführter Kern der Anten, der mit ostgermanischen Kulturelementen angereichert wurde und dann in seiner weiteren Entwicklung im 6. Jahrhundert slawisch dominiert wurde und blieb, ist aufgrund des derzeitigen Forschungsstandes denkbar, wobei Schramms Hinweis auf das „Fehlen einer entwickelten gemeinslawischen Hirtenterminologie“ in Betracht zu ziehen ist[12]. Doch scheint mir der Ansatz einer generellen Herkunft der Slawen aus dem nordiranischen Raum[13] nicht gesichert zu sein.

Im folgenden sollen nicht die Herkunft der Slawen oder die Etymologie des Slawen-Namens[14], sondern die in den byzantinischen Quellen fast gleichzeitig auftretenden, unterschiedlichen Typen des Slawen-Namens diskutiert und bezüglich ihrer innerbyzantinischen Bedeutungsentwicklung überprüft werden. Arbeitsgrundlage hierfür ist die hilfreiche Sammlung „Das Ethnikon Sklabenoi, Sklaboi ...“ von Günter Weiss[15]. Die dort dokumentierten Quellen lassen sich durch den Thesaurus Linguae Graecae[16] kontrollieren und ergänzen. Ausgangspunkt meiner Überlegungen sind die in griechischer Sprache überlieferten Namensformen als älteste schriftliche Belege.

In vorjustinianischer Zeit ist in griechischen Quellen nach dem derzeitigen Wissensstand nur der Namen Οὐενέδαι (mit Adjektivform Οὐενεδικός, lat. *Venedi* und *Venethi*) als gesicherte Kollektivbezeichnung der Slawen zu betrachten, und dies nur bei einem Autor des 2. Jahrhunderts n. Chr., dem Geographen Claudius Ptolemaios[17]. Diese werden von ihm geographisch dem Hinterland des „Venedischen Golfs“ (Οὐενεδικός κόλπος), also der Ostsee, zugeordnet. Vergleicht man die differenzierten Aussagen hierzu in der römischen Literatur[18], so erkennt man auch, wie wenig aktuell für Ptolemaios Fragen nach diesen Völkern des Nordens waren.

9. Gegen Jordanes, *Getica* S. 88f. (vgl. S. 62f.), der die Venethi (die *Venetharum natio populosa*), die Antes und die Sclaveni auf eine gemeinsame Wurzel zurückführt (*ab una stirpe exorti*).

10. Prokopios, *Bella* 7.14.21-22 (passim), 8.4.9, Theophylaktos Simokattes 8.5.13.

11. Meder, Sarazenen, Sklawenen und Anten: Prokopios, *Anekdota* 11.11; Hunnen, Anten und Sklawenen: Prokopios, *Bella* 5.27.2, An. 18.20, 23.6; Awaren und Anten: Menander Protektor 3.4,10,13,18, Theophanes 284; Uniguren, Hunnen, Anten und Awaren: Menander Protektor 3.1.

12. Schramm, *Ein Damm bricht* (wie Anm. 7), S. 180-184, hier bes. 183.

13. Vgl. zuletzt die Hinweise bei Loma, „Serbisches“ (wie Anm. 5), S. 142f.

14. Hierzu schon J. u. W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, X/1, Leipzig 1905, S. 1309-1315, und grundlegend M. Vasmer, *Russisches Etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg 1955, S. 656f., sowie an neuerer Literatur G. Korth, „Zur Etymologie des Wortes Slavus (Sklave)“, *Glotta* 48, 1970, S. 145-153; O. Pritsak, „Slavs“, *ODB*, III, S. 1916-1918; N. Kersken, „Slaven“, *Lexikon des Mittelalters* 7, 1995, Sp. 2000-2003; Kunstmann 1996, S. 23-34; zuletzt Schramm, *Ein Damm bricht* (wie Anm. 7), S. 171 und 189-191; jeweils mit weiterer Literatur.

15. G. Weiss, *Das Ethnikon Sklabenoi, Sklaboi in den griechischen Quellen bis 1025*, Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa, Beiheft 5, Stuttgart 1988. Weitere Ergänzungen gestattet das lateinische Pendant des Glossars zu dem Buch von Weiss: J. Reisinger / G. Sowa, *Das Ethnikon Sclavi in den lateinischen Quellen bis zum Jahr 900*, ibid., Beiheft 6, Stuttgart 1990.

16. University of California, Irvine, Thesaurus Linguae Graecae CD ROM, Version 08.

17. Cl. Ptolemaios, *Geographie* 3.5.1.3, 3.5.5.9, 3.5.7.2, 3.5.8.3, 3.5.9.2, 3.5.10.1, 8.10.2.7.

18. Vgl. zuletzt den Überblick bei Schramm, *Ein Damm bricht* (wie Anm. 7), S. 166-175.

Der heute geläufige Slawen-Name ist mit hoher Wahrscheinlichkeit in Byzanz ab dem frühen 6. Jahrhundert bekannt[19], die byzantinischen Quellen setzen ab der Mitte dieses Jahrhunderts ein (der früheste Autor ist Prokop).

2. ΣΘΛ(ΑΒ)- UND ΣΚΛ(ΑΒ)-[20]

Vorweg sei darauf hingewiesen, dass in dem hier untersuchten griechischen Wortbestand die (griechischen) schriftlichen Varianten ß und υ nach α grundsätzlich lautlich gleichwertig (w) sind, was auch daran erkennbar ist, dass offensichtlich bereits am Beginn der Rezeption des Slawen-Namens in griechischen Quellen, im 6. Jahrhundert, die Entscheidung der orthographischen Wiedergabeform frei stand. Dies ist damit zu erklären, dass zum Zeitpunkt des Eintretens des Slawen-Namens in den Bewusstseinskreis der Byzantiner griechisches ß lautlich nicht mehr (lateinischem) b entsprach[21]. Man wird die Erklärung dafür, dass sich in der Schriftlichkeit diesfalls ß weitgehend durchgesetzt hat, eher in einer Abneigung der einer konservativen Tradition verpflichteten (gebildeten) Autoren suchen, ein υ zwischen zwei Vokale zu setzen, als in einer *zufällig* entstandenen Konvention[22].

Allgemein gilt weiters, dass anlautendes σλ- im gemeingriechischen Wortbestand nicht nachweisbar ist[23], da indogerman. *sl- bereits urgriech. zu hl- und klass. griech. zu l- wurde[24]; die griechische Phonotaktik erlaubt also diese Kombination offensichtlich nicht. Damit ist mit hoher Wahrscheinlichkeit die Tatsache zu erklären, dass anlautendes σλ- in griechischen Quellen niemals im Slawen-Namen begegnet, sondern - sieht man von einer protobulgarischen Inschrift ab[25] - lediglich bei unmittelbarer Übernahme slawischer Toponyme aufscheint[26]. Jedenfalls begegnen in griechischen Quellen, soweit ich dies überblicke, ausschließlich die Formen σθλαβ- und σκλαβ-, und zwar letzteres früher und mit weit mehr Belegen.

19. SCHRAMM, *Ein Damm bricht* (wie Anm. 7), S. 188.

20. Zu den folgenden Ausführungen vgl. den Anhang.

21. Vgl. G. HORROCKS, *Greek. A History of the Language and its Speakers*, London / New York 1997, S. 112f.

22. Unabhängig von dieser Fragestellung haben die Schreibungsvarianten natürlich ihren quellen- und überlieferungsgeschichtlichen Wert.

23. LIDDELL-SCOTT-JONES, LAMPE, *TLG* 08, *Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής*, Thessalonike 1998, S. 1219a s.v. σκλάβος und S. 1225a s.v. σλαβικός.

24. Hierzu L. R. PALMER, *Die griechische Sprache. Grundzüge der Sprachgeschichte und der historisch-vergleichenden Grammatik*, Innsbruck 1986, S. 237, und ausführlicher K. BRUGMANN, „Laut-, Stammbildungs- und Flexionslehre der indogermanischen Sprachen", in: K. BRUGMANN / B. DELBRÜCK, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, I: *Einleitung und Lautlehre*, Strassburg 1897, S. 749f. - Ähnlich verlief die Entwicklung bei anlautendem r, n und (teilweise) m; vgl. BRUGMANN, a.O. 745f. und 750 (Sprachwissenschaftliche Belehrung und bibliographische Hilfe hierzu verdanke ich Sergios Katsikas, Wien).

25. ὁ Σλαβνας (v.l. Οσλαβνας ?), vgl. V. BEŠEVLIEV, *Die protobulgarischen Inschriften*, Berlin 1963, Nr. 63, Z. 2.

26. KONSTANTINOS PORPHYROGENNETOS, DAI 36.15: Σλαβίνετζα (hierzu zuletzt LOMA, „Serbisches" [wie Anm. 5], S. 115); ANNA KOMNENE, *Alexias* 12.4.4: Σλόπιμον (in Bulgarien); weitere Belege bei L. TASEVA, *Balgarska toponimija ot gracki i srabski srednovekovni dokumenti*, Sofia 1998, S. 260f.

σθλ(αβ)- ist zuerst im *Bellum Avaricum* des Georgios Pisides[27] belegt, des sprachlich konservativen, höfischen Dichters und Historikers im frühen 7. Jahrhundert, der aber selbst an anderer Stelle auch Σκλάβος verwendet[28]. Häufiger werden die Belege für σθλ(αβ)- dann nach einer etwa zweieinhalb Jahrhunderte umspannenden Beleglücke ab dem 10. Jahrhundert: Beginnend mit der Chronik von Monembasia und den Geschichtsschreibern der makedonischen Dynastie reichen sie bis in das 13. Jahrhundert, und zwar stets in hochsprachlichen Texten. Konstantinos Porphyrogennetos verwendet (bzw. erfindet?) hierzu das von Σθλάβος abgeleitete Verbum σθλαβόω[29], was als Hinweis auf „attizistische" Tendenzen der die σθλαβ-Formen verwendenden Autoren verstanden werden kann.

σκλ(αβ)- ist bereits ab dem frühen 6. Jahrhundert (Prokop) durchgehend belegt, und zwar nicht nur in hochsprachlichen Texten, sondern in solchen, die allen Sprach- und Stilschichten zuzuordnen sind (z.B. Miracula Sancti Demetrii, Theophanes, Photios, Chronik von Galaxeidi, aber auch protobulgarische Inschriften und byzantinische Beamtensiegel[30]).

Nun könnte man aufgrund der griechischen Quellenbelege zunächst davon ausgehen, dass diejenigen Quellen, die σθλ(αβ)- verwenden, sich um eine anspruchsvollere, attizistischer Vorstellung entsprechende Sprache bemühen (oder einer dahin tendierenden Quellenvorlage folgen). Indes ist anlautendes σθλ- im gemeingriechischen Wortbestand ebensowenig nachweisbar wie σλ-, und somit gibt es im konkreten Fall keine plausible phonetische oder phonologische Basis für eine Entwicklung σλ- > σθλ-[31]. Dies rechtfertigt die Annahme, dass es für anlautendes σθλ- also auch andere als „attizistische" Gründe gegeben haben mag. Denkbar erschiene, dass σθλαβ- der von den Byzantinern, die mit den Slawen im 6. Jahrhundert in Kontakt kamen, gehörten Form näher war als σλαβ-, wobei aber, wie gesagt, σθλαβ- von den Griechisch Sprechenden ebenfalls (so wie σλαβ-) schwer ausgesprochen werden konnte.

27. Die beiden Stellen des *Bellum Avaricum* sind in Hinblick auf die Differenzierungen des Pisides interessant:
Σθλάβος γὰρ Οὔννῳ καὶ Σκύθης τῷ Βουλγάρῳ
αὖθις τε Μῆδος συμφρονήσας τῷ Σκύθῃ
γλωττῶν ἔχοντες καὶ τόπων μερίσματα ... (197-199)
...
Σθλάβων τε πλήθη Βουλγάροις μεμιγμένα ... (409)

28. GEORGIOS PISIDES, *Herakleias* 2.75 und III frgm. 20.1, sowie *In restit. s. crucis* 79. - Ähnliches trifft für die *Chronik von Monembasia*, für Konstantinos Porphyrogennetos, Theophanes Continuatus und Johannes Zonaras zu, vgl. den Anhang mit den Quellenbelegen.

29. KONSTANTINOS PORPHYROGENNETOS, *De thematibus* 6.33 und 40 (S. 91 Pertusi, vgl. auch ebd., S. 173f.), vielleicht als Analogiebildung zu dem von Leon VI. verwendeten γραικόω, vgl. J. KODER, „Anmerkungen zu γραικόω", in: Gedenkschrift I.E. Karagiannopoulos, *Byzantina* 21, 2000, S. 199-202.

30. Die Agenten τῶν ἀνδραπόδων Σκλαβόων τῆς Βιθυνῶν ἐπαρχίας, datiert 694/5, vgl. W. SEIBT / D. THEODORIDIS, „Das Rätsel der Andrapoda-Siegel im ausgehenden 7. Jh.", *BSl.* 60, 1999, S. 400-406. Welche Rolle dieser Siegeltypus bei der Bedeutungsentwicklung des gemeineuropäischen Wortes „Sklave" spielt, bedarf einer gesonderten Untersuchung.

31. Hier beruht mein Text ebenfalls auf Informationen von Sergios Katsikas, Wien.

In diese Richtung könnte auch interpretiert werden, dass in altbulgarischen Toponymen anlautendes sl- und zl- mit σλ-, σθλ- und στλ- wiedergegeben wurde[32]. Weiters ist hier auf die um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert von Theophylaktos von Ochrid verfasste Vita des Klemens von Ohrid hinzuweisen, in der die Formen Σθλοβενοί als Bezeichnung bzw. Selbstbezeichnung der Bulgaren[33] (τὸ τῶν Σθλοβενῶν γένος εἴτ' οὖν Βουλγάρων) und das Adjektiv σθλοβενικός[34] belegt sind.

Nun war im Griechischen zwischen *Sigma* und *Lambda* das gutturale und stimmlose *Kappa* im Anlaut (z.B. σκληρός) leichter auszusprechen[35] als das dentale und aspirierte *Theta*[36]. Sollte also von räumlich getrennten, Griechisch sprechenden Gewährsleuten bei unterschiedlichen slawischen Informanten eine Lautfolge σ - muta - λ gehört worden sein, dann bestünde die Möglichkeit, dass sie aus diesem Grund von Anfang an unterschiedlich umgewandelt worden wäre, und zwar mehrheitlich in σκλαβ-, während σθλαβ- anfangs nur von wenigen verschriftlicht wurde[37]. Aufgrund der Textstellen bei Pisides und bei Theophylaktos von Ochrid, aber auch der altbulgarischen Toponyme scheint sich die Möglichkeit zu ergeben, die Übernahme der Anlautung σθλ- speziell einem nichtslawischen (turksprachlichen, awarischen?) Ambiente zuzuordnen.

Einer innergriechischen Entwicklung σθλαβ- > σκλαβ-, wie sie grundsätzlich zu postulieren ist[38], steht die chronologische Abfolge des Befundes der von mir bislang eingesehenen Quellen entgegen, wenngleich die frühen (vor der „makedonischen Renaissance" zu datierenden) Quellenbelege für σθλαβ- so spärlich sind, dass sie diesbezüglich keine definitive Aussage zulassen. Zudem ist hier zu erwähnen, dass bereits das in das 6. Jahrhundert zu datierende syrische Lehnwort für den Slawen-Namen auf den mit σκλαβ- anlautenden Formen beruht und nicht erst das spätere arabische[39].

32. Weiters st- mit στ-, σθ- und σδ-, und sd- mit σθ- und σδ-; vgl. hierzu TASEVA, *Balgarska toponimija* (wie Anm. 26), S. 86f., 198 und 260f., und DIES., „Probleme bei der Rekonstruktion altbulgarischer Ortsnamen aus griechischen und serbischen mittelalterlichen Dokumenten", *Linguistique Balkanique* 38, 1996, S. 245-258, hier 247.

33. *V. Clementis Achridae* 163; vgl. R. KATIČIĆ, „Βιογραφικά περί Θεοφυλάκτου αρχιεπισκόπου Αχρίδος", *EEBS* 30, 1960/61, S. 364-385.

34. *V. Clementis Achridae*, 164 und 174: γλώττα<ν>... Σθλοβενικὴν ... καὶ τὴν Γραικικήν.

35. Anders im Aromunischen, vgl. H. MIKLAS, Rezension von *Balkan-Archiv*, Neue Folge, hrsg. v. J. KRAMER , I, Köln, 1976, *Anzeiger für slavische Philologie* 10/11, 1979, S. 240-256, hier 246f.

36. Oder auch das Tau: Laut TLG 08 ist für anlautendes στλ- lediglich (seit 5. Jahrhundert v. Chr.) στλεγγίς („Schaber", „Badewaschel") und Ableitungen von diesem Wort, sowie einmal στλίξ (an Stelle von στρίξ, eine Vogelart) belegt.

37. Hierzu gibt Heinz Miklas (mündliche Mitteilung im November 2000) zu bedenken, dass im Griechischen zwischen σ und λ ein Wechsel θ / κ in beiden Richtungen möglich sei.

38. Vgl. N. P. ANDRIOTES, *Ετυμολογικό λεξικό της κοινής Νεοελληνικής*, Thessalonike 1974, S. 329a, s. v. σκλάβος (mit älterer Lit.); implizit beispielsweise bei H. D. POHL, Rez. von H. SCHLIFKOWITZ, *Gab es in Kärnten jemals slowenische Namen?* Ardagger 1990, *Österreichische Namenforschung* 24, 1996, S. 92ff., hier 94f.- Nachdrücklich konfirmiert Christos Tzitzilis, Thessalonike, die Priorität einer Erklärung des Phänomens innerhalb der griechischen Phonetik (also: σλ < σθλ < σκλ), und zwar unter Hinweis auf Beispiele wie situla < sitla < sicla, vgl. Ch. DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lyon 1688, Sp. 1368, s.v. σίκλα, und σλιβώνου < στλιβώνου < σκλιβώνω, vgl. N. ANDRIOTIS, *Lexikon der Archaismen in neugriechischen Dialekten*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Schriften der Balkankomm., Linguist. Abt. 22, Wien 1974, Nr. 5566, s.v. στιλβῶ (mündliche Mitteilung im Oktober 2001).

In Parenthese sei darauf hingewiesen, dass für das Lateinische der lexikalische Befund im Anlaut eine Präferenz von schwach belegtem stl- (gegenüber kaum oder nicht belegtem scl-, sthl- und sl-) erkennen lässt[40]. Dass im Lateinischen (und in romanischen Sprachen) scl- im Anlaut des Slawen-Namens gegenüber sl- dominiert und dass stl- und sthl- nicht belegt sind[41], darf daher als weiterer Hinweis dafür gelten, dass das Wort in die lateinische Sprache aus dem Griechischen übernommen wurde.

Aus den vorangehenden Überlegungen ergibt sich, dass im griechischen Sprachgebrauch die akustische Rezeption der slawischen Lautfolge sl im Anlaut durch die Varianten σθλ- und σκλ- möglich war. Es erfolgte frühzeitig und mehrheitlich eine Entscheidung zugunsten des (leichter auszusprechenden) σκλ-[42]. Lediglich Georgios Pisides dokumentiert die frühe Rezeption von σθλαβ-; spätere Autoren hingegen scheinen - worauf ihr allgemeines Sprachmilieu hinweist - diese Form eher nur als die „attizistischere" Alternative (wieder) aufgegriffen zu haben. Doch wurden auch mit sl anlautende altbulgarische *Toponyme* bei spontaner Übernahme meistens mit σθλ- (nur selten mit σλ-) wiedergegeben[43]. Die phonologisch naheliegende Möglichkeit einer Wiedergabe durch στλ- ist, jedenfalls in der Frühzeit, nicht belegt, weshalb die (von Triandaphyllidis vorgeschlagene) Entstehung von Σθλάβοι aus Στλάβοι[44] unwahrscheinlich ist.

Als denkbare Erklärung für den Quellenbefund bietet sich fürs erste an, dass die Griechisch sprechenden Autoren des 6. Jahrhunderts (bzw. deren Auskunftspersonen) kein reines sl- im Anlaut des Slawen-Namens hörten, sondern einen zwischen den beiden Konsonanten liegenden Bindelaut. Eine Erhärtung dieser Annahme scheint zunächst Schramm zu liefern, der für die (im Moment nicht zur Debatte stehende) Genese der „Kurzform" Σκλάβος / *Sclavus* auf albanisches Shqa „als altertümliche

39. Ján Pauliny, Bratislava, und Herbert Eisenstein, Wien, danke ich für die Information, dass für das Ethnonym keine Formen mit den τ oder θ entsprechenden Konsonanten belegt sind, es gibt also nicht etwa *satlabiy* (Plural *satālibat*) oder *sathlabiy* (Plural *sathālibat*), sondern lediglich *saqlabiy* (Plural *saqālibat*). Vgl. hierzu auch unten, Fußnote 58.

40. Cf. *Oxford Latin Dictionary*, ed. P. G. W. CLARE, fasc. 7-8, Oxford 1980-1982, S. 1707c, 1776c, 1819c und 1823a. Auch R. KLOTZ, *Handwörterbuch der lateinischen Sprache*, Braunschweig 1879, II S. 1426b, kennt lediglich vier Belege für anlautendes stl-. – Ein etwas breiteres Spektrum eröffnet das nachklassische Latein: NIERMEYER (1984) weist vier Lemmata für scl- (946ab, keine für stl-) im Anlaut aus, DU CANGE (med. et inf. lat.) etwa zwanzig Belege für scl- (7, S. 357f.), elf für sl- (7, S. 500f.) und sechs für stl- (7, S. 602). Das *Lexicon Latinitatis Medii Aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigendas pertinens*, hrsg. v. A. BLAISE. Turnhout 1975, bietet (S. 828a) s.v. *Sclavi*, *sclavica lingua*, *Sclavini* (*-veni*) und *Sclavonia* fünf Belegstellen im Liber pontificalis, bei Jordanes und bei Anastasius Bibliothecarius, und (S. 850a) s.v. *Slavi*, *Slavonia*, *Slavica gens* und *sermo slavonicus* zehn Belegstellen, vor allem bei Paulus Diaconus und Jordanes.

41. Vgl. REISINGER / SOWA, *Ethnikon Sclavi* (wie Anm. 15), S. 24-39.

42. In diese Richtung könnte auch das bei M. VASMER, *Die Slaven in Griechenland*, Abh. Preuß. Ak. d. wiss. 1941, ph. h. Kl., Nr. 12, hrsg. v. H. Ditten, Subsidia Byzantina, IV, Leipzig 1970, S. 51 / Nr. 294 (und ebd. S. 60 / Nr. 45), belegte Σκλοῦποι / Σκλοῦπον / Σκλοῦπος) deuten, das Vasmer von der Grundform **Stlpi*, zu altbulg. *stlıpı* „Säule, Turm", herleitet, und zwar mit der (ohne Belege vorgebrachten) Begründung „Auf griechischem Boden konnte stl- zu skl- werden".

43. Belege bei TASEVA, *Balgarska toponimija* (wie Anm. 26), S. 260f.

44. So M. TRIANDAPHYLLIDIS, *Die Lehnwörter der mittelgriechischen Vulgärliteratur*, Straßburg 1909 (ND in: *Ἅπαντα Μανόλη Τριανταφυλλίδη*, I.A, Thessalonike 1963, S. 299-494, hier 378 und 382. Für den Hinweis auf die Literatur und die Erklärungen zum Sachverhalt danke ich Sergios Katsikas, Wien.

Bezeichnung für *orthodoxer Slawe, Bulgare*" verweist[45], was an eine Aussprache des anlautenden sl- als šl- denken lässt. Dann wäre allerdings (in Abweichung von Schramm und anderen vor ihm[46]) zu erwägen, die Entwicklung von slaw. sl- über alban. shl- zu griech./lat. skl- um das erste Glied zu verkürzen, also von ursprünglichem slaw. šl- auszugehen, sodass das Albanische bereits unmittelbar shl- übernommen hätte. Allerdings wird das s der lateinischen und der frühen italienischen (und venezianischen) Lehnwörter im Albanischen generell (in jeder Stellung) zu š[47], so dass Shqa als Indiz für ein angenommenes ursprüngliches šl- in der Selbstbezeichnung der Slawen keine Beweiskraft hat. Dies gilt analog auch für das Urrumänische (rumänisch *schiau* bzw. aromunisch *şkl'aŭ* = „Slawe", „Bulgare")[48]. Somit vermag man für die am Beginn dieses Absatzes ausgesprochene Vermutung keine Bestätigung in den Übernahmen aus anderen Sprachen in die albanische zu finden.

Hält man also weiterhin an der hierdurch konfirmierten Ausgangslage fest, dass die slawischen Zeitgenossen von Prokopios und von Pisides ihren Namen mit der Konsonantenfolge sl- anlauten ließen, dann ergibt sich zunächst die Annahme an, dass für die Byzantiner die Übernahme in der Form σκλ- eben die lautlich nächstliegende war. Eine hohe Wahrscheinlichkeit scheint mir auch die Annahme innezuhaben, dass die Wiedergabe mit dem schwierigeren Anlaut σθλ- etwa ab der „makedonischen Renaissance" als sprachlich und stilistisch anspruchsvoll verstanden und daher von „attizistisch" eingestellten Autoren bevorzugt wurde.

Eine Erklärung für das frühe Nebeneinander der Anlautformen σκλ- und σθλ- bleibt man dabei freilich schuldig. Der naheliegendste Lösungsansatz ist daher weiterhin, dass die beiden Formen in der Frühzeit, also im 6./7. Jahrhundert, seitens der Byzantiner in von einander räumlich getrennten Regionen Südosteuropas beziehungsweise von ethnisch unterschiedlichen Gewährsleuten[49] rezipiert wurden. (Erleichtert wird diese Erklärung, wenn man davon ausgeht, dass am Ursprung doch

45. SCHRAMM, *Ein Damm bricht* (wie Anm. 7), S. 201f. - Zur Etymologie von alban. Shqa vgl. G. MEYER, *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache*, Strassburg 1891, S. 410, H. HAARMANN, *Der lateinische Lehnwortschatz im Albanischen*, Hamburger Philol. Studien 19, Hamburg 1972, S. 105, 148 und 167, und V. OREL, *Albanian Etymological Dictionary*, Leiden 1998, S. 432 (Literaturhinweise von Sergios Katsikas, Wien).

46. SCHRAMM, *Ein Damm bricht* (wie Anm. 7), S. 201f.; TRIANDAPHYLLIDIS, *Die Lehnwörter* (wie Anm. 44), S. 378 und 382.

47. Vgl. R. HELBIG, *Die italienischen Elemente im Albanesischen*, Leipzig 1903, S.74, F. VICARIO, „Elementi veneti in Albanese", in: M. CORTELAZZO (Hrsg.), *Guida ai dialetti veneti*, XII, Padua 1990, S. 33-45, hier 37, G. MEYER / W. MEYER-LÜBKE, in: G. GRÖBER, *Grundriss der romanischen Philologie*, I, Strassburg 1904-1906, S. 1050 und 1052f., und B. DEMIRAJ, *Albanische Etymologien (Untersuchungen zum albanischen Erbwortschatz)*, Amsterdam / Atlanta 1997, S. 65.

48. Vgl. U. HINRICHS, „Der Einfluß des Slavischen in Südosteuropa", in: *Handbuch der Südosteuropa-Linguistik*, Slavist. Studienbücher, NF 10, Wiesbaden 1999, S. 619-647, hier 624; s. weiters S. PUSCARIU, *Die rumänische Sprache. Ihr Wesen und ihre volkliche Prägung*, übers. v. H. Kuen, Leipzig 1943, 69, A. SEIDEL, *Einführung in das Studium der Romanischen Sprachen. Geschichte und vergleichende Darstellung der Romanischen Sprachen.* Wien / Leipzig o.J., S. 172. - Für die Darlegung dieses Sachverhaltes (samt bibliographischen Hinweisen) danke ich Heinz Miklas und Sergios Katsikas, Wien.

49. Etwa von turksprachigen oder turksprachig beeinflussten Informanten, allenfalls von Awaren oder Proto-Bulgaren, wie bereits oben angedeutet.- Vgl. allgemein Gy. HAZAI / M. KAPPLER, Der „Einfluss des Türkischen in Südosteuropa", in: *Handbuch* (wie Anm. 48), S. 648-675 (mit Bibliographie), wo allerdings fast ausschließlich das Osman-Türkische behandelt wird.

keine „reine" Konsonantenverbindung sl- stand, sondern dass sich dazwischen ein Laut, eventuell ein reduzierter Vokal befand.)

Zur Aussprache des σθλ- bzw. σκλ- nachfolgenden Vokals im Griechischen sei hier schließlich festgehalten, dass die griechischen Quellen für die Wiedergabe des (ersten) Vokals im Slawen-Namen fast[50] ausschließlich α verwenden[51], was allerdings nicht zwingend auf einen reinen a-Laut als Ursprung hinweist, da sich im Anlaut die Wiedergabe von o durch a belegen lässt[52]. Auch im Bereich des altbulgarischen Toponymbestandes ist in griechischen Quellen eine differenzierte Wiedergabe belegt[53].

3. ΣΚΛΑΒΗ͂ΝΟΙ (ΣΘΛΑΒΗ͂ΝΟΙ) UND ΣΚΛΆΒΟΙ (ΣΘΛΆΒΟΙ)[54]

Seit dem ersten Auftreten der Slawen in der byzantinischen Einflusssphäre in den griechischen (und lateinischen[55]) Quellen sind zwei Grundtypen des Slawen-Namens erkennbar, nämlich Σκλαβῆνοι[56] und Σκλάβοι. Die erstgenannte Form ist etwas früher belegt: Sie wird im 6. Jahrhundert von Prokop und Menander Protektor verwendet[57] und ist im späten 6. Jahrhundert (zum Jahr 581) auch im Syrischen, bei Johannes von Ephesos, zu finden: *esqlãwînû*[58].

Σκλαβηνός wird in frühen Texten meist (bereits) als eigenständiges Substantiv, als Gentilnamen verwendet. Nun stellt -in- bzw. -en- auch einen aus dem Lateinischen in das nachklassische Griechisch übernommenen adjektivbildenden Suffix dar[59], was der Rezeption von *Slovene* in den griechischen Sprachgebrauch insoferne entgegenkam, als σκλαβηνός in manchen Fällen schon frühzeitig

50. ...τὸ τῶν Σθλοβενῶν γένος εἴτ' οὖν Βουλγάρων (*V. Clementis Achridae*, S. 163) ist der einzige mir bislang bekannte schriftliche Beleg für den Vokal o im Slawen-Namen nach σλ-, σθλ- und σκλ- im Griechischen. Im selben Text begegnet (ebd., S. 164 und 174) auch das Adjektiv Σθλοβενικός: γλῶτταν ... Σθλοβενικὴν ... καὶ τὴν Γραικικήν.

51. Vgl. hierzu G. HOLZER, „Die Einheitlichkeit des Slavischen um 600 n. Chr. und ihr Zerfall", *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 41, 1995, S. 55-89, hier 70ff.

52. Z.B. 'Αράχοβα < Orechovo, 'Αραχοβίτσα < Orechovitsa, vgl. VASMER, *Die Slaven* (wie Anm. 42), S. 21 / Nr. 2-3 et passim (freundlicher Hinweis von Ružena Dostálová, Prag).

53. TASEVA, „Probleme" (wie Anm. 32), S. 247f.; DIES., *Balgarska toponimija* (wie Anm. 26), S. 260f. und öfter. - Auf anlautendes σ(κ)λ- können bei Toponymen natürlich auch andere Vokale folgen: Σκλήβαινον, Σκλιάβη, Σκλίβα, Σκλιβινίτσα, Σκλοῦποι, Σκλοῦπος, vgl. VASMER, *Die Slaven* (wie Anm. 42), S. 97 / Nr. 107, 50 / Nr. 293, 145 / Nr. 30, 149 / Nr. 41, 117 / Nr. 39, 51 / Nr. 294 und 60 / Nr. 45.

54. Zu den folgenden Ausführungen vgl. den Anhang. - In den Quellen (bzw. in den Editionen) begegnen bei der Endung der ersten Namensform die Varianten -ῆνοι, -ήνοι, -ηνοί, -ῆνοι, -ήνοι, -ινοί.

55. Vgl. REISINGER / SOWA, *Ethnikon Sclavi* (wie Anm. 15), 24-33.

56. Diese dürfte der slawischen Namensform *Slovene* entsprechen; zur Etymologie von *slovenin* (pl. *slovene*) vgl. SCHRAMM, *Ein Damm bricht* (wie Anm. 7), 171 und 189-191, mit weiterer Lit.

57. Lat. *Sclaveni* bei JORDANES 62.16, 63.1, 89.1, *Sclavini* 52.11.

58. JOHANNES VON EPHESOS, *Hist. eccles.* 3.6.45-58 (S. 341f. Brooks, CSCO 105, vier Belege), vgl. 3.6.25 (S. 327 Brooks): *esql[.]wãyînû* (Vokalisation unsicher); für die Hilfe bei den Syriaca danke ich Alexander Beihammer, Wien. Im Gegensatz dazu ist (späteres) arabisches *saqlabiy* (Plural *saqãlibat*) auf Σκλάβοι zurückzuführen.

59. Hierzu E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns griechischer Grammatik*, I (Hdb. Altertumswiss. II 1, 1), München 1939, S. 395 und 490, vgl. auch ebd. S. 69 und 638.

auch adjektivisch oder adjektivnahe gebraucht wurde. Dies scheint mir jedenfalls bei einigen Textstellen Prokops zuzutreffen (Σκλαβηνὸς ἀνήρ: Bella 7.14.8, mehrmals βαρβάρων Σκλαβηνῶν: Bella 7.13.24 und öfter), ebenso später, bei Theophanes (456: σκλαβηνὰ ἔθνη), bei Georgios Monachos (σκλαβηνὰ ἔθνη) und einmal bei Arethas von Kaisareia (ein Σκλαβηνὸν μειράκιον[60]). Bei dem Patriarchen Nikephoros steht adjektivischer Gebrauch (γυναῖκες σκλαβηναί, σκλαβηνὰ πλήθη und ἔθνη) neben substantivischem (Σκλαβηνῶν γένη oder πλήθη).

Auf der anderen Seite ist als gesichert zu betrachten, dass auch Σκλᾶβοι von Anfang an als Slawenbezeichnung bekannt war, da dieser Namen - fast zeitgleich mit dem bei Prokop erstmals gebrauchten Σκλαβῆνοι - bereits von Agathias und Johannes Malalas verwendet wird. Zudem ist Σκλάβοι in protobulgarischen Inschriften belegt (Γρικοὺς κὲ Σκλάβους)[61], die in diesem Fall als ergänzendes Sprachzeugnis für ausserhalb des griechischen Sprachkreises rezipierte Namensformen zu werten sind.

Einige Texte verwenden übrigens beide Formen, Σκλαβηνοί und Σκλάβοι, nebeneinander, etwa die *Miracula Sancti Demetrii*: Bei einem in mehreren Phasen entstandenen Sammelwerk wäre dies wenig erstaunlich, wenn die beiden Formen in Textbereichen begegneten, die unterschiedlichen Autoren oder Entstehungszeiten zugeordnet werden. Dies ist aber nicht die Regel, wie ein Beispiel (im vierten Wunder der zweiten Sammlung) zeigt, in dem u.a. berichtet wird, τὰ τῶν προαφηγηθέντων Σκλαβίνων ἔθνη, φημὶ τῶν τοῦ Στρυμῶνος καὶ Ῥυγχίνου ἅμα δὲ καὶ Σαγουδάτων hätten sich gegen Thessalonike gerüstet; im unmittelbar darauf folgenden Satz werden dann *die selben drei Stämme*, ebenfalls zusammenfassend, als Σκλάβοι bezeichnet[62]; diese Tatsache unterstreicht, dass man zumindest bei manchen Autoren der Frühzeit die Bedeutungsidentität der beiden Formen voraussetzen darf.

Eine Erklärung für das von Anfang an fast gleichzeitige Nebeneinander der Grundtypen kann aufgrund der griechischen Quellenlage also nicht mit einer Reduktion von Σκλαβῆνοι zu Σκλάβοι[63] (oder umgekehrt, mit einer Erweiterung) erklärt oder auf unterschiedliche Sprachebenen[64] zurückgeführt werden, sondern eher - mit Schramm - einmal mehr durch die Annahme geographisch unterschiedlicher Kontakt- bzw. Vermittlungslandschaften, über welche die unterschiedlichen Formen des Slawen-Namens in das Griechische gelangten[65].

Spätestens ab dem 8. Jahrhundert entwickelte sich die *Bedeutung* des Slawen-Namens *innerhalb* des griechischen Sprachraumes weiter. Dabei traten erhebliche Unterschiede hervor, je nach dem chronologischen Ansatz der jeweiligen Quelle und

60. *Arethae Scripta minora* 1.90.1ff.; vgl. WEISS, *Das Ethnikon Sklabenoi* (wie Anm. 15), Nr. 173.

61. BEŠEVLIEV, *Inschriften* (wie Anm. 25), Nr. 56 (vor ca. 831), Z. 10, vgl. auch Nr. 41 (ca. 817), Z. 9 und 11: τον (λυπον) Σκλαβον.

62. *Miracula Demetrii* II 4, 242f. (S. 211 Lemerle).

63. So sinngemäß POHL (wie Anm. 38), S. 95. - Sein Hinweis (ebd. 96f.) darauf, dass der Wortbildungstypus -ane/-ene „nur von Toponymen denkbar“ sei, bedarf, unabhängig davon, weiterer Untersuchungen.

64. So H. KÖPSTEIN, „Zum Bedeutungswandel von Σκλάβος / Sclavus“, *Byz. Forsch.* 7, 1979, S. 67-88, hier 68f., übernommen von REISINGER / SOWA, *Ethnikon Sclavi* (wie Anm. 15), S. 10.

65. Etwa: Σκλάβοι im Illyricum über bessisch-albanische Vermittlung (SCHRAMM, *Ein Damm bricht* [wie Anm. 7], S. 196f.), Σκλαβῆνοι in direktem Kontakt an der Donaugrenze (ebd., S. 206f.).

der regionalen Zuordnung der jeweils genannten Bevölkerungen. Ein relativ früher Autor, der Patriarch Nikephoros erweist sich hier als Sonderfall: Er verwendet in seinem Geschichtswerk die Bezeichnung Σκλαβῆνοι ausschließlich als allgemeinen Oberbegriff für alle Slawen. Hierzu passend, spricht er nur einmal von Σκλάβοι, und zwar spezifizierend, vielleicht schon als *terminus technicus*, in ihrer Eigenschaft als Angehörige der byzantinischen Armee: ὁ κληθεὶς περιούσιος τῶν Σκλάβων λαός[66].

Im Gegensatz dazu wurde Σκλαβῆνοι (und orthographische Varianten) in fast allen späteren Quellen als der Name eines konkreten, einzelnen slawischen Stammes, zur Unterscheidung von anderen, ebenfalls slawischen Stämmen verwendet[67], während der Terminus Σκλάβοι als allgemeiner Oberbegriff („Slawen") fungiert. Dies sei an einem illustrativen Text erläutert, dem Werk *De administrando imperio* des Konstantinos Porphyrogennetos (Mitte 10. Jahrhundert): Hier findet man in vielen Kapiteln den Terminus Σκλάβοι als Oberbegriff, der *alle* slawisch Sprechenden zusammenfasst, gleichgültig wo sie nunmehr beheimatet sind, ob in Südrussland, in Bulgarien, in Dalmatien (Küste und Hinterland)[68] oder anderswo. Für die Peloponnes, die Konstantin in zwei Kapiteln behandelt (c. 49 und 50), wird dies besonders deutlich: Hier spricht er lediglich in Bezug auf die Slawen in der Umgebung von Patras von Σκλαβῆνοι, während andere Gruppen der Peloponnes die Namen Σκλαβησιάνοι[69], Μηλίγγαι und Ἐζερῖται tragen; gemeinsam aber werden die Slawen als Σκλάβοι (einmal auch Σθλάβοι) bezeichnet. - Das Testament des Nikon Metanoeite († 998) bestätigt insoferne die Verwendung der kürzeren Form Σκλάβοι als Oberbegriff, als in diesem Text der slawische Ortsteil von Sparta den Namen (oder die Bezeichnung) Σθλαβοχώριον trägt[70].

Zwei Textstellen in *De administrando imperio* fallen zunächst auf[71], da sie nicht in dieses Muster zu passen scheinen: Einmal verwendet Konstantin VII. die Formulierung Σκλάβοι, οἱ καὶ Ἄβαροι καλούμενοι[72]; dies ist freilich nur als Hinweis zu deuten, dass für ihn, als Byzantiner des 10. Jahrhunderts, bzw. schon für

66. PATRIARCH NIKEPHOROS, *Breviarium* 37.

67. So schon bei Willibald (a. 723): *partes Zachoniae vel Sclavoniae* (im Hinterland von Monembasia), C.N. SATHAS, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Âge*, IV, Paris 1882, S. LIII, A. 1.

68. Zur Aussagekraft von *De administrando imperio* in diesem speziellen Zusammenhang vgl. besonders R. KATIČIĆ, *Literatur- und Geistesgeschichte des kroatischen Frühmittelalters*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Schriften der Balkan-Kommission, Philol. Abt. 40, Wien 1999, S. 139ff., 184ff., 253ff. et passim.

69. Die Gruppe der Σκλαβησιάνοι wird nur in DAI c. 50, Z. 59 und 64, genannt (Darüber hinaus erwähnt *Theophanes Cont.* 379 einen Βασιλίτζης ὁ ἀπὸ Σκλαβισίαν). Die Namenbildung erfolgte möglicherweise in Analogie zu Gruppenbezeichnungen - wie καστρησιανοί (JOHANNES MALALAS 430), Θρακησιανοί (THEOPHANES 447), Μισιανοί (*De legationibus* 440) - und Toponymen - wie Μαγνησία (passim), Ῥουμισίανα (PROKOP, *aed.* 4.1.32), Ῥεμισιανισία (ebd. 4.4.3), Ἀμνησία (THEOPHANES 350) -, welche auf adjektivische Verbindungen - wie Λιβανησία Ἀραβία (z.B. PS.-ZONARAS, *Lexikon* λ 1293.6), Εὐφρατησία (z.B. PROKOP, *Bella* 2.20, JOHANNES MALALAS 270, 318), Ῥαβεννησία Πεντάπολις (PATRIARCH NIKEPHOROS *Breviarium* 34) - zurückzuführen sind.

70. Testament des Nikon Metanoeite, Z. 79 und 132 (LAMPSIDES 1982).

71. Zu diesen Textstellen vgl. KATIČIĆ, *Literatur- und Geistesgeschichte* (wie anm. 68), S. 139ff. und 143ff.

72. DAI $29^{33\text{-}37}$; ähnlich DAI $29^{17\text{-}18}$: ἔθνη Σκλαβηνικά ... ἅτινα καὶ Ἄβαροι ἐκαλοῦντο.

seine Vorlage, die Awaren kein aktuelles politisches Phänomen mehr waren und dass hier lediglich die für Byzanz historisch bedeutsame Verbindung von Awaren und Slawen weiterhin wirksam war. Ein anderes Mal spricht Konstantin von den Χρωβᾶτοι als Nachbarn für τοῖς Σκλάβοις τοῖς ἀβαπτίστοις Σέρβλοις[73]: Hier könnte die diesfalls auf die Serben beschränkte Kollektivbezeichnung ihre zahlenmäßige Größe und ihre Untergliederung in mehrere stammesmäßige organisierte Verbände zum Ausdruck bringen, die unterschiedliche Namen tragen[74].

4. Anhang: Quellenbelege des Slawennamens in griechischen Quellen

Die folgenden Quellenbelege[75] sind nach den Wortformen alphabetisch gereiht. Sie sind mit * bezeichnet, wenn sie von G. Weiss (1988), und mit #, wenn sie aus dem Thesaurus Linguae Graecae (TLG 08) übernommen wurden. Da in beiden Fällen eine Überprüfung der Zitate in ihrem Textumfeld leicht möglich ist, wurden - von einigen Ausnahmen abgesehen - nicht einzelne Textzitate angeführt, sondern nur die byzantinischen Autoren und Werktitel.

Von der alphabetischen Abfolge wird insoferne abgewichen, als nach σκλα- die Buchstaben ß und υ gleichgestellt werden, und nach σκλαβ/υ- die Buchstaben η und ι.

σθλαβ:

Σθλαβῆνοι s. XI Georgios Kedrenos passim, s. XII Niketas Choniates (Σθλαβηνοί)

Σθλαβησιάνοι s. X Konstantinos Porphyrogennetos, De cerim. 662, 666, 669, Theophanes Continuatus 474, 481

Σθλαβικά (ἔθνη) s. XI Johannes Zonaras 229, 231, 300

Σθλαβικοί s. XIV Ephraim

Σθλαβινίαι s. XI Georgios Kedrenos

* σθλαβινίκος s. X Eparchikon Biblion (cod. s. XIV) 8.1, Vita Lazari

*# Σθλαβῖνοι s. XI Georgios Kedrenos, Nikephoros Bryennios

Σθ(λ)αβινός s. X Chronik von Monembasia: Iberon 56, 60 (Kutlumusiu: Σθλαβιανοί Bees 66)

73. DAI 31[6f.]; vgl. bes. die Untergliederung in DAI 29[57]: Σέρβλοι, Ζαχλοῦμοι, Τερβουνιῶται, Καναλῖται, Διοκλητιανοὶ καὶ Ἀρεντανοί- sie sind übrigens alle ungetauft!).

74. Eine andere - unwahrscheinlichere - Erklärung wäre, dass Konstantin die Kroaten nicht den Slawen zurechnete.

75. Autoren bzw. Quellen in chronologischer Abfolge: Prokopios, Agathias, Johannes Malalas, Taktikon Müller, Maurikios, Ps.-Kaisarios, Menander Protektor, Georgios Pisides, Theodoros Synkellos, Chronicon Paschale, Theophylaktos Simokattes, Miracula Demetrii, Theophanes, Nikephoros Patriarches, Inscriptiones protobulgaricae, Georgios Monachos, Ps.- Germanos Patriarches, Patria Konstantinupoleos, Genesios, Scriptor incertus de Leone, Ps.-Symeon, Photios, Vita Gregorii Decapolitae, Scholia Strabonis, Leon VI. Taktika, Eparchikon biblion, Arethas von Kaisareia, Chronik von Monembasia, Johannes Kaminiates, Konstantinos Porphyrogennetos, Georgios Monachos Continuatus, Symeon Logothetes, Theophanes Continuatus, Suda, Testament des Nikon Metanoeite, Chronik von Galaxeidi, Johannes Skylitzes, Leon Grammatikos, Georgios Kedrenos, Vita Clementis Achridae, Nikephoros Bryennios, Etymologicum Gudianum (Etymologicum Magnum), Anna Komnene, Johannes Zonaras, Niketas Choniates, Georgios Akropolites, Ps.-Zonaras Lexicon, Chronik von Morea, Ephraim.

Σθλαβογενεῖς s. XI Anna Komnene 2.1.3, 7.3.4

*# Σθλάβοι(-ς) s. VII Georgios Pisides, Bellum Avaricum (!) 197, 409, s. X Konstantinos Porphyrogennetos, DAI 50.59ff., s. XI Georgios Kedrenos, s. XII Niketas Choniates, s. XIII Ps.-Zonaras (Z 949.14 Ζαλμώδης: σθλάβος), Georgios Akropolites, s. XIV Ephraim

σθλαβοπούλα s. XII exeuntis? Ptochoprodromika (I 144 Eideneier) „Sklavin"?

σθλαβοχώριον (v.l. σθλαβοχόριον) S. X exeuntis (?) Testament des Nikon Metanoeite, Z. 79 und 132 (heute Sklabochori bzw. Amyklai).

*# σθλαβόω s. X Konstantinos Porphyrogennetos, De them. 6.33 und 40 (91 Pertusi), vgl. auch Pertusi, a.O. 173f.

[* Σθλοβενικός, Σθλοβενοί s. XI Vita Clementis Achridae]

σκλαβ/υ:

* Σκλαβάρχοντες s. X Konstantinos Porphyrogennetos, DAI

* Σκλαβικός s. VII Miracula Demetrii (νηῶν), s. X Leon Taktika (ἔθνη) Konstantinos Porphyrogennetos, DAI (ἔθνη), Σκλαβικά (τά) (scil. ἔθνη ?) Chronik von Morea 3040 (Kalonaros), Σκλαβικὴ δρόγγος Chronik von Morea passim

*# Σκλαβηνία(ι) s. IX Scriptor incertus de Leone, s. X Konstantinos Porphyrogennetos, DAI (... Φραγγίαι), s. XI Etymologicum Gudianum (Σκλάβοι!), s. XII Etymologicum Magnum (Σκλάβοι!)

* Σκλαβινία(ι) s. IX Scriptor incertus de Leone B, Ps.-Symeon, s. XIII Ps.-Zonaras, Lexicon Σ 1653.3 (Σκλαβινία ἡ Βουλγαρία)

* Σκλαυινίαι s. VIII Theophanes (bes. 364: ... Σκλάβοι, 430 κατὰ τὴν Μακεδονίαν), Annales Tiliani (221f. Pertz: *partes Sclaviniae*)

* Σκλαυήνιος (Adjektiv) s. VII Theophylaktos Simokattes 8.5.10 (κατὰ τῆς Σκλαυηνίας πληθύος)

* Σκλαβήνικα (ἔθνη) s. X Konstantinos Porphyrogennetos, DAI

* Σκλαβινίσκιος (Adjektiv) s. VI/VII Maurikios 12B5.6 (βηρύτται ἤτοι λαγκίδια σκλαβινίσκια „Wurfspeere nach sklawinischer Art")

*# Σκλαβῆνοι s. VI Prokopios, Menander Protektor, s. VII Miracula Demetrii, s. VIII Nikephoros Patriarches (auch adjektivisch, πλήθη, aber Σκλαβηνῶν γένη), s. IX Georgios Monachos (adjektivisch), Photios, Vita Gregorii Decapolitae, s. X Arethas script. min. (adjektivisch), Johannes Kaminiates, Konstantinos Porphyrogennetos, DAI 49.15,30,41,65,70, Georgios Monachos Continuatus, Symeon Logoth., Theophanes Continuatus, Suda, s. XI Johannes Skylitzes, Johannes Zonaras

* Σκλα(ά)υῆ(η)νοι s. VI Ps.-Kaisarios, Menander Protektor, s. VII Theophylaktos Sim., s. IX Theophanes (adjektivisch), Scholia Strabonis, s. X Scholion Arethas Kaisar. (singular) (vgl. Chronik von Monembasia, Exc. ex Strabone!)

Σκλαυηνοί s. VII Theophylaktos Simokattes passim

* Σκλαβίνοι s. VII Miracula Demetrii (auch adjektivisch, bes. II 4, 211, 213 als Einzelvolk im Gegensatz zu anderen [slawischen] Völkern), s. IX Vita Gregorii Decapolitae, Scholia Strabonis, s. X Konstantinos Porphyrogennetos, DAI

* Σκλαυινοί s. VIII Theophanes

* Σκλαβισία s. X Theophanes Continuatus

Σκλαβησιάνοι s. X Konstantinos Porphyrogennetos, DAI 50.59,64-66

* Σκλαβογενής Theophanes Continuatus (bezogen auf die Eltern Thomas' des Slawen 821)

*# Σκλάβοι (Σκλάβος) s. VI Agathias, Johannes Malalas, s. VI/VII Taktikon Müller, Maurikios, s. VII Georgios Pisides (Σκλάβος), Miracula Demetrii (II 5, 229 καὶ Βουλγάρων), Theodoros Synkellos, Chronicon Paschale, VI. Konzil, s. VIII Nikephoros Patriarches, Ps.- Germanos Patriarches, s. IX Inscript. protobulg., Notit. episc. Anakephalaiosis (v.l. 'Αθλάβων), Theophanes, Georgios Monachos, Exc. ex Strabone (vgl. Chronik von Monembasia), Patria Kpl., Genesios, Annales Tiliani, s. X Leon Taktika, Konstantinos Porphyrogennetos, DAI 9.9 et passim, De cerim., Chronik von Galaxeidi, s. XI Leon Grammatikos, Etymologicum Gudianum (Σκλαβηνίαι!), s. XII Etymologicum Magnum (Σκλαβηνίαι!), τῶν Σκλαβῶν ὁ δρόγγος, Chronik von Morea 4605 (et passim) (Kalonaros)

Σκλαβουνία, Landschaft, in der die Stadt Τσάρα (Zara) liegt, Chronik von Morea 416 (Kalonaros)

σκλαβώνικον s. XII Ptochoprodromika (I 246 Eideneier), ein slawisches Gewand?

σλαβ:

* Σλαβίνετζα s. X Konstantinos Porphyrogennetos, DAI 36.15 (Toponym)

THE EMPEROR'S WORD: CHRYSOBULLS, OATHS AND SYNALLAGMATIC RELATIONS IN BYZANTIUM (11th-12th C.)

by Angeliki LAIOU

Résumé : Cette étude constitue un examen du développement des rapports bilatéraux et contractuels entre l'empereur et des individus ou des États, dans le contexte des relations tant internes qu'internationales. Au début, ce développement est dû surtout à des processus internes. La forme de chrysobulle (donation unilatérale) masque une évolution de fond dans les rapports entre l'empereur et ses sujets, et en même temps y pose des limites. La tradition de la forme et la dynamique de la réalité sont des parties intégrantes d'une évolution qui devient évidente dès le XIe s. tardif.

The development of links of political or social solidarity in the Byzantine Empire is an issue of abiding interest. Links of solidarity between social groups, whether the aristocracy or the middle class or the peasantry, did not remain stable over time. Similarly, relations between the emperor and his subjects were based on principles that differed from period to period. Bilateral, synallagmatic relations, which linked the emperor and his subjects, or a subset of them, upon a basis of mutual obligations, have been connected to the rise of quasi-feudal relations in the Byzantine Empire. The matter is relatively clear insofar as the Palaiologan period is concerned.[1] For the earlier period, the existence of bilateral, synallagmatic, arrangements has been admitted for the Treaty of Devol, between Alexios I and Bohemond (1108), while it was also posited by certain western Medieval sources for the arrangements between Alexios I and the participants of the First Crusade, an issue that remains debatable.[2]

1. N. SVORONOS, "Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle", *REB* 9, 1951, pp. 129-42; M.-Th. FOEGEN, "Das politische Denken der Byzantiner", in *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, II, I. Fetscher, H. Muenkler, eds., Munich-Zurich 1993, pp. 73ff.

2. At least two western sources report a bilateral feudal contract between Alexios I and the crusaders: Fulcher of Chartres and the *Gesta Francorum*. See FULCHER CARNOTENSIS, *Historia Hierosolymitana (1095-1127)*, ed. H. Hagenmeyer, Heidelberg 1913, p. 332; *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, in *Recueil des Historiens des Croisades, Occ.* III, Paris 1866, p. 125. On the oaths of the First Crusade, see, among others, F. GANSHOF, "Recherches sur le lien juridique qui unissait les chefs de la première croisade à l'empereur byzantin", in *Mélanges offerts à M. Paul E. Martin*, Geneva

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 347-362.

It is certainly easier to trace this matter in relations between Byzantium and foreign powers than in the relations between the emperor and his own subjects. However, it is useful and productive to examine the two aspects together, beginning with the second half of the eleventh century. Oaths confirming agreements, and agreements subsumed in the "pure donation" document that the chrysobull officially was, can throw some light on this issue, important for the political and constitutional development of the Byzantine Empire.

In August 1074, after negotiations had taken place, Michael Psellos drafted a chrysobull that was to cement the marriage alliance between the son of Michael VII Doukas and the daughter of the Norman leader Robert Guiscard.[3] This is a truly bilateral arrangement, with an exchange of promises, gifts in exchange for peace and military cooperation, and a marriage alliance, by its nature bilateral. Both matrimonial alliances and gifts and offices in exchange for an alliance were commonplace phenomena in Byzantine diplomacy. However, the chrysobull itself is a highly unusual document, in phraseology as in substance.[4]

The text starts with the statement that the word of the Emperor is equivalent to a chrysobull, and is irrevocable for all time. If to the imperial word is added a true and awful oath, confirming the convention (τὰ συμπεφωνημένα, συμφωνία), the link becomes truly unbreakable. The emperor has made an agreement, guaranteed by his word, to wed Robert's daughter to his own son Constantine. According to the laws governing marriage, the two parties give to each other (ἀντιδιδόναι ἀλλήλοις) whatever they have agreed upon.

The terms upon which Michael VII and Robert have agreed are as follows. Robert has promised not to attack the Empire, but rather to protect it and fight on its behalf, to which agreement he has added that he will consider the emperor's enemies as his enemies, and the Emperor's friends as his own friends (τοὺς μὲν ἀπεχθανομένους ἡμῖν ἐχθροὺς ἄντικρυς ἡγεῖσθαι καὶ τῆς σῆς ἀπωθεῖσθαι φιλίας καὶ

1961, pp. 49-63, and J. Ferluga, "La ligesse dans l'empire byzantin", *ZRVI* 7, 1961, pp. 97-113. For a discussion of the issue, and bibliography, see J. H. Pryor, "The Oaths of the Leaders of the First Crusade to Emperor Alexius I Comnenus; Fealty, Homage=*pistis*, *Douleia*", *Parergon*, n.s., 2, 1984, pp. 111-42 and n. 1. On the treaty of Devol, see Svoronos, "Le serment" (n. 1), pp. 137-38.

3. Michael Psellos, *Scripta minora,* ed. E. Kurtz, F. Drexl, I, Milan 1936, pp. 329-34; on this, see H. Bibicou, "Une page d'histoire diplomatique de Byzance au XI[e] siècle; Michel VII Doukas, Robert Guiscard et la pension des dignitaires", *Byz.* 29/30, 1959/60, pp. 43-75. *Skylitzes Continuatus* (E. Th. Tsolakis, *Ἡ συνέχεια τῆς χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννη Σκυλίτση (Ioannes Skylitzes Continuatus)*, Thessaloniki 1968), pp. 167, 170 mentions that Michael VII sent to "Longobardia" Straboromanos, and got Robert's daughter Helen as bride for his son Constantine. He adds that Michael feared the Turks, and thought it necessary to make an alliance (σπείσασθαι) with Robert to get help against the Turks. Hence he made a marriage arrangement (κῆδος) with Robert, for Helen to marry Constantine. Anna Komnene speaks of βαρβαρικὸν κῆδος: Anne Comnène, *Alexiade*, I.x.2, ed. B. Leib, I, Paris 1937, p. 78.

4. F. Dölger, P. Wirth, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, II, no. 1003. Originally, Dölger had found the document suspicious, but eventually accepted it as genuine. Bibicou, "Une page" (n. 3), rightly says it was meant to be an unusual chrysobull. D. I. Polemis, *The Doukai, A contribution to Byzantine prosopography,* London 1968, no. 23, accepts it as genuine. On the chrysobull, see also N. Oikonomidès, "Le serment de l'impératrice Eudocie (1067): Un épisode de l' histoire dynastique de Byzance," *REB* 21, 1963, pp. 116-18, reprinted in Id., *Documents et études sur les institutions de Byzance (VII[e]-XV[e] s.)*, London 1976, no. 3.

ἀντιλήψεως, τοὺς δὲ οἰκείως καὶ εὐμενῶς ἔχοντας οἰκειοῦν σεαυτῷ καὶ πάσης ἀξιοῦν εὐμενείας καὶ συγκροτήσεως). All of this, Robert has confirmed with oaths in the name of God and upon sacred objects (relics?). This is Robert's advance offer (προεισφορά).

The emperor's countergift (ἀντίδοσις) consists, first of all, of the marriage itself and the granting of imperial acclamations to the bride. Secondly, the emperor offers various dignities, with the attendant salaries, to one of Robert's sons and to some of his followers; the office of *novelissimos* to Robert himself; and a number of silk *pallia*.

There follows the emperor's oath that guarantees the agreement, and a statement repeating the fact that the emperor's word, especially when written down and sealed with a golden seal, as well as the oath in the name of God, make the agreement firm and unassailable.

Finally, the emperor wishes this agreement not to be limited to Robert's lifetime, or his own. For this reason, he expects a written document to be added to Robert's response, which should be drafted on the model of the imperial letter. The addition would give assurances as to the adherence of Robert's heirs to the treaty, and would be confirmed by Robert's oath.

The chrysobull is signed by Michael VII Doukas, his brothers and co-emperors Andronikos and Konstantios, and by the Patriarch. The signature of the Patriarch is unique in Byzantine chrysobulls up to this point. Its presence must serve as confirmation not of the chrysobull, but of the oath, a practice which has antecedents in Byzantine history.[5]

The chrysobull is unusual in a number of ways. It is a convention (συμφωνία, συνθήκη), that is, a bilateral agreement, in the form of a chrysobull, something very unusual in itself, since chrysobulls were, in theory, unilateral imperial donations. It is, in the first instance, a marriage contract – perhaps facilitating Psellos' task of incorporating a convention, a bilateral agreement, into a chrysobull. The bilateral aspect is clear from the word ἀντιδιδόναι; and the reference is to marriage contracts where, "by law", "the two parties give to each other what they have agreed on."

This is a central document in the development of the oath as sealing a binding bilateral agreement between the Emperor and someone else. It is also an important document as far as the creation of bilateral links through oaths is concerned. Robert's oath was probably an oath of fidelity, for he promised ὑποταγήν (submission) and εὔνοιαν (favor, devotion, fidelity)[6]. The phraseology is important here.

5. For an earlier example of imperial oaths guaranteed by others, see the oath of Nikephoros I to Vardanes Tourkos, promising not to harm him. The oath was co-signed by the Patriarch and all the *patrikioi*, and its breach horrified them all: THEOPHANES, *Chronographia*, ed. C. De Boor, I, Leipzig 1883, pp. 479-80. For a later example, see Isaakios II's agreement with Frederick Barbarossa, guaranteed by the Patriarch, the aristocrats, and representatives of the people of Constantinople: see, in the last instance, A. E. Laiou, "Byzantine Trade with Christians and Muslims and the Crusade", in *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslims World*, A. E. Laiou and R. P. Mottahedeh, eds., Washington, D.C. 2001, pp. 175-77.

6. Εὔνοια is translatable as both devotion/benevolence and as faithfulness/loyalty. P. Herrmann, *Der römische Kaisereid. Untersuchungen zur seiner Herkunft und Entwicklung*, Goettingen 1969, pp. 49-50, n. 99, says it should be translated as loyalty, not as benevolence. In the texts of the 11th-12th

The term εὔνοια has a long pre-history. It appears in the oath given to Justinian I by office-holders, who promise to serve μετ' εὐνοίας ἀδόλως,[7] but it goes further back, at least to the time of the oath of the inhabitants of Phazimon, in Paphlagonia, to the Emperor Augustus (3 B.C.).[8] The term ὑποταγή, in the variant form δουλεία, also goes back to the time of Justinian I. Both terms, in a slightly different form, can be found in the treaty of Devol, in which Bohemond promised to Alexius I πίστιν καὶ δουλείαν καὶ εὔνοιαν ... πίστιν ἀκραιφνεστάτην καὶ εὔνοιαν καθαράν.[9] By this treaty, Bohemond became Alexios' ἄνθρωπος πιστός, his δοῦλος and λίζιος ὑποχείριος. In 1319, the inhabitants of Ioannina were to promise Andronikos II μετ' εὐνοίας ἀκραιφνῶς ὑποταγήν[10]. Robert also promised not to attack the emperor's lands; to protect them against enemies; to be a friend of Michael VII's friends and enemy of his enemies – and to swear on all this by the most awful oaths. The formula promising hostility to the other's enemies and friendship to his friends also has ancient antecedents; it is incorporated in the oath of the inhabitants of Phazimon and in the oath of the inhabitants of Aritium to Germanicus (37 A.D.) However, it is also noteworthy that the substance as well as the phrasing used in the chrysobull is very close to the *convenientia* of a chevalier soldé, published by Bonassie: *et faciat guerram per illos et teneat pacem illis hominibus quibus ipsi voluerint... et amet amantibus illos et voleat malum... ad illos inimicos*.[11] We cannot know if the formula, which Robert must have incorporated into his own oath, was suggested to him by the emperor or if, on the contrary, it was suggested by Robert himself. I suspect the former, which would indicate that the Byzantines were already familiar with terms of oaths which were common in the West as well. In any case, as far as I know this is the first time after antiquity that the formula was used in the Byzantine Empire; it reappears in the Treaty of Devol, and then, after a long gap, in the late thirteenth century, during troubled times.[12]

As far as the emperor is concerned, what is extraordinary here is that he took "an awful oath" in order to give the fullest possible guarantee of his promise. Until the second half of the eleventh century, emperors took oaths to individuals very rarely, and in special circumstances, usually in order to give guarantees to unsuccessful rebels. Michael's oath must have been administered by the Patriarch, who otherwise had no reason to cosign the document.

---

centuries, the meaning seems to be equivalent to πίστις. However, in the chrysobull of 1126 to Venice, the term is rendered as *benevolentia*: G. M. TAFEL, J. THOMAS, *Urkunden zur älteren Handels-und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, I, Venice 1856, p. 96.

7. *Nov.* 8, Iusiurandum; cf. *Bas.* VI, 3, 50.

8. HERRMANN, *Kaisereid* (n. 6), pp. 123-24.

9. ANNE COMNÈNE, *Alexiade* XIII.xii.19 ed. Leib, III, Paris 1945, p. 134.

10. MM V, p. 79; cf. *infra*, pp. 360-361.

11. P. BONNASSIE,"Les conventions féodales dans la Catalogne du XIème siècle", *Annales du Midi* 80, 1968, p. 550 (1052-1071).

12. See the oath of the sebastokrator of Thessaly John Doukas to Andronikos II: S. EUSTRATIADES, "Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου ἐπιστολαὶ καὶ μῦθοι", *Ekklesiastikos Pharos* 4, 1909, no. 131, pp. 7-8.

Undoubtedly the Emperor, or rather Michael Psellos who drafted the chrysobull, was fully aware of the novelty of the situation. Hence the embarrassed *prooimion*, and the statements that the word of the Emperor, especially the written word, and most especially the chrysobull, was in itself sufficient guarantee of anything.[13] Indeed, in the discussions that preceded the drafting of this chrysobull, although the terms of the agreement were similar, not a word had been said about reciprocal oaths, which must have been a requirement inserted into the final Byzantine text of the treaty at the insistence of Robert Guiscard.[14] The chrysobull, then, bears the imprint of a particular situation, implicating a westerner, and in the form in which we have it is quite unique for the eleventh century. However, the very fact that an Emperor would agree to take "awful oaths" to a private individual to confirm a treaty may be connected to the currency that oaths and sworn associations had received in the second half of the 11th century, and the legitimacy or quasi-legitimacy they had acquired.

All in all this is an extraordinary document – a mixture between a chrysobull, which in theory depends on the will of the Emperor alone, and a formal and written bilateral oath.[15] The chrysobull form, with the inherent idea that this is a free donation on the Emperor's part, preserves the emperor's dignity – only just. But this was a true synallagmatic agreement, sealed with an oath; if the offices and their salaries may be taken as the equivalent of a money-fief, we have here the earlier known such arrangement in Byzantium.

The fact that the text in question was issued to a foreign prince might lead to the conclusion that the novelty was imported, in other words that it was not congruent with contemporary developments in Byzantium. Such a conclusion, I believe, would be largely erroneous. While Robert Guiscard may have insisted on the inclusion of some elements, the eleventh century, especially its second half, was a period in which sworn

13. In the period before the late eleventh century, chrysobulls functioned as a well-attested alternative to formal oaths, mostly promising immunity or rewards to rebels and potential rebels. See, for example, Romanos Lekapenos, who issued chrysobulls in the name of Constantine VII, basically promising immunity to followers of the rebel Leo Phokas: *Theophanes Continuatus*, Bonn 1838, p. 395. To my knowledge, only one piece of evidence, somewhat literary in nature, the *Vita Euthymii*, mentions oaths incorporated in a chrysobull – a unique case before the late eleventh century. See P. KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii Patriarchae CP*, Brussels 1970, pp. 24-25: Leo VI asks the rebel Andronikos Doukas to return to the Empire, διά τε χρυσοβούλλων γραμματείων καὶ φρικτῶν ὅρκων ἐν αὐτοῖς ἐγγεγραμμένων, οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν τοῦ βασιλέως φυλακτῶν. Cf. *Theophanes Continuatus*, pp. 373-74.

14. MICHAEL PSELLOS, Ἱστορικοὶ Λόγοι, Ἐπιστολαὶ καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα in K. N. SATHAS, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, V, Venice 1876, pp. 385-87, 388-92.

15. It was certainly not unique in Byzantine history. When Andronikos II tried to make agreements with Roger de Flor, in order to persuade the latter to cross into Asia Minor, he promised dignities, money, offices and so on. Roger wanted the guarantee to be confirmed by an oath, which was taken by the Emperor's envoy; Andronikos then sent Roger the insignia of Caesar, 30,000 gold coins and τὰς χρυσοβουλλείους πίστεις: GEORGES PACHYMÉRÈS, *Relations historiques* XII.18, ed. A. Failler, IV, Paris 1999, CFHB 24/4, p. 557. In the Palaiologan period, we find imperial oaths in chrysobulls, especially in those issued to foreign powers, in which the reciprocity of arrangements is no longer hidden; see, as one example among many, the chrysobull issued by Andronikos II in favor of Venice in 1324: MM III, pp. 100-105.

associations and oaths were becoming usual in the Byzantine Empire, between members of the aristocracy as well as between the Emperor and his aristocratic subjects.

The period, as is well known, was marked by political and dynastic instability and social restructuring. The great aristocratic clans of the 10th century had been largely destroyed; a much greater number of smaller aristocratic families fought for supremacy and eventually for the throne. The ties among aristocrats were still fluid in the eleventh century. This was a time when links of solidarity were sought, both by the emerging important families and by lesser people, including bureaucrats or what has been called the civil aristocracy, that is, the officeholders of Constantinople. The most frequent and, as it happened, the most successful in the end, was the link created by marriage and family connections. Aristocratic marriages in the eleventh century were very carefully arranged, and this became a fine art in the 12th century. The political alliances created by marriage were quite solid after 1081; but earlier they appear as one, the most frequent, but not the sole mechanism of creating alliances and associations. The links between these members of the aristocracy were not yet solid in the mid-11th c., and many mechanisms were used to create them. Artificial kinship (adoption, god-parenthood, ritual kinship or artificial brotherhood-*adelphothesia*) and ties made by sworn associations were two such mechanisms. The first of these will not be discussed here.

Oaths and sworn associations, formed in order to forge links of solidarity between members of the aristocracy, appear with some frequency in the 11th century. For the most part, they are connected with conspiracies for the throne.[16] The rebellions of the 11th century were attended by oaths, both on the part of conspirators and on the part of the reigning emperor who might try to bind part of the aristocracy with "terrible oaths and awful curses" (ὅρκοις φρικτοῖς καὶ ἀραῖς παλαιμναιοτάταις) to remain faithful to him.[17] The sworn conspiracies of the eleventh century, especially its second half, are marked by the fact that they involved fairly large groups of aristocrats, that often the relationships thus created were long-term rather than limited to a single act of rebellion, and that the oaths and sworn agreements were clearly meant to supplement, or were sometimes replaced by, in any case were interchangeable with other forms of links of solidarity (mostly real or artificial kinship arrangements).

The salient example of a sworn association of political import is that which preceded the rebellion of Isaakios I Komnenos against the Emperor Michael VI, in 1057. A rebellion of the great aristocratic and military families of the East, it found support among members of the urban aristocracy as well. In terms of its effects on the aristocracy, it was the most important rebellion of the eleventh century. The rebels were bound together by common interests; some of them were related to each other, and Isaakios Komnenos surrounded himself with his relatives. The rebels were also bound together by oaths, contracted with the utmost solemnity, in the

16. On which see J.-Cl. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Byzantina Sorbonensia 9, Paris 1990.

17. Ioannes Skylitzes, *Synopsis Historiarum*, ed. I. Thurn, Berlin 1983, CFHB 5, pp. 497-98, on Michael VI.

Great Church of St Sophia no less, with the agreement, it appears, of the Patriarch Michael Keroularios, who was sympathetic to the rebellion from the beginning.[18] The oaths are called "ὅρκοι φρικωδέστατοι", meaning that they were solemn, sworn on religious objects or in the name of God, and binding.[19] They were meant to bind and guarantee the agreement of the would-be rebels, who proclaimed Isaakios Komnenos emperor soon thereafter; the conspirators also bound themselves never to accept the ruling emperor.

The oath of the conspirators, in this fluid period of the solidification of political links between members of the aristocracy, acquired almost constitutional significance: the oath was very solemn and public in its venue; the assembled aristocrats by their oath agreed to depose and replace an Emperor. Their oaths superseded loyalty to the ruling Emperor, and at least one of the rebels of 1057, Katakalon Kekaumenos, argued that it would have been perjury (ἐπιορκία) to still allow the old emperor to rule.[20] The narrative that describes these events as well as the counter-oaths to Michael VI is full of biting irony – a suggestion, perhaps, of the novelty of these developments.

The links created among the rebels in 1507 were lasting ones. The ties among the rebels and their families continued and multiplied in the course of the eleventh century. With the single exception of Romanos IV Diogenes, members of this sworn conspiracy or their descendants, who eventually forged among themselves powerful links through marriage, ruled the Empire from 1057 until the end of the Komnenian period. Is it a coincidence, or were oaths in this period becoming a way through which members of the aristocracy were creating links that became more long lasting than the conspiracy of the moment? I would argue that sworn associations – because that is what we are talking about – were indeed in this period an important means of forging solidarity, but that their importance was transitory, since they were soon replaced by the stronger ties of family; secondly, that links of solidarity created by oaths began as form of aristocratic opposition to the state and were transformed into a form used occasionally or frequently by the state to bind people to itself.

Alexios I (1081-1118), the ultimate successful aristocrat, was fully conscious of the value of sworn associations, and of the links thus created. As he was preparing for his own rebellion against Votaneiates, he had the support of his numerous family members. But with outsiders, he made sworn agreements. This was the case with two key generals, both of them of foreign, i.e. non-Byzantine, origins: Gregorios Pakourianos and Oumbertopoulos. The more important of the two was Pakourianos, a Georgian or Armenian (from Taiq) of noble family and exceptional valor. Just before the rebellion, at a very delicate point, before Alexios had secured the support of the Doukai and their allies, he asked for Pakourianos' help: they exchanged oaths, Pakourianos promising to help Alexios, and Alexios promising to promote him to the

18. Skylitzes, ed. Thurn, pp. 486-87; cf. Michael Attaliota, Bonn 1853, pp. 56-57, who claims that Keroularios had perhaps acted under duress.
19. Skylitzes, ed. Thurn, p. 497.
20. *Ibid.*, p. 497.

dignity of domestic after the success of the rebellion. This was, therefore, a bilateral agreement, sealed by oath, which was, as it happened, kept on both sides. Pakourianos remained faithful, and Alexios rewarded him with high office and very considerable land-holdings.[21]

The frequent rebellions elicited responses on the part of Emperors who had to give securities, guarantees or promises to rebels and would-be rebels.[22] These often took the form of chrysobulls, or other, less formal but just as powerful, symbols that guaranteed the Emperor's word. Such guarantees were not new; in the past, too, in the 9th and 10th centuries, similar guarantees had been given. But in the 11th century, the mention of guarantees becomes more frequent. The phenomenon might be interpreted simply as a function of the number of rebellions. That, however, is not all. There is a change of real political significance, the counterpart of the sworn associations. The Emperor's word, and even his most formal written document, the chrysobull, were no longer necessarily sufficient to guarantee his position; as his subjects formed sworn associations among themselves, so he too cemented his relationship to some among them with oaths and with a public display of his intent. For example, Michael VI tried to ensure the εὔνοιαν and πίστιν of the people (πολῖται, πλῆθος) of Constantinople, and, in order to secure, in an unbreakable way, the εὔνοια of the aristocracy, he demanded that the members of the Senate swear terrible oaths that they would not follow Isaakios Komnenos.[23] Later, Anna Dalassene, a formidable lady, grandmother of Anna Komnene, sought refuge in the Great Church, in the most solemn of environments. And when she was promised by the emperor Nikephoros Votaneiates safe-conduct, she demanded *his oath* and "as guarantee of my safety, the Emperor's cross... and not a small cross, but a large one". Her historian granddaughter glosses this by saying that the purpose was for the Emperor's sworn promise to become visible to all; for if the promise were made with (or upon) a small cross, it would not be clearly known to the people.[24]

The Emperor, that is to say, was forced to contract bilateral agreements with his aristocratic subjects, in which visible signs, including the oath and symbols of his engagement (perhaps the very cross upon which the oath was taken) were a condition of the arrangement.

This development, quite new in its intensity, forms the background of the chrysobull to Robert Guiscard. Domestic and foreign relations must be seen in juxtaposition to each other, in this matter as well as in later developments.

In the early Komnenian period, significant changes occurred both in foreign affairs and in the relationship between the emperor and his subjects. The changes are quite evident in foreign affairs.

21. On Pakourianos, see A. E. Laiou, "L'étranger de passage et l'étranger privilégié à Byzance, XIe–XIIe siècles", in *Identité et droit de l'Autre,* L. Mayali, ed., Berkeley 1994, pp. 69-88.

22. Adoption or the promise thereof was one response: see Michael VI's offer to Isaakios Komnenos to adopt him thus making him effectively his heir (Skylitzes, ed. Thurn, pp. 496-500) and Votaneiates' similar offer to the rebel Nikephoros Vryennios: Nicéphore Bryennios, *Histoire*, ed. P. Gautier, Brussels 1975, CFHB 9, pp. 263-65.

23. Skylitzes, ed. Thurn, pp. 497-98.

24. Anne Comnène, *Alexiade*, II.v.5-6, ed. Leib, I, p. 78.

The oath became an important means of making binding treaties and arrangements with foreign powers. Ostensibly, it was always a unilateral oath, sworn by the foreign prince, king, nobleman or Italian republic in question. This is true of treaties with Christians and non-Christians; it is true of Alexios' arrangement with the crusaders – a subject which has engendered considerable discussion, especially among western medievalists, who have argued at great length the question whether the crusaders, in their own view, had simply sworn oaths of fealty or performed homage to Alexios I.[25] While this issue will not be discussed here, it is important to note that none of the Byzantine sources ever refer to oaths given by the Byzantine Emperor to give force to the agreements with the participants of the First Crusade.

In the early part of his reign, Alexios expected an oath from the Holy Roman Emperor, Henry IV, but it was a unilateral oath, not a reciprocal one – or at least so Anna Komnene says.[26] It was to be a most solemn oath, the form of which had been exactly described to Henry's ambassadors and would be further explained. Presumably, it would be an oath on the Gospels and on the Cross, taken by the German Emperor in person, and then included in an ὁρκωμοτικὸν ἔγγραφον, a written statement secured by the oath and also guaranteeing the oath-taking.[27] What Alexios promised in return is very similar to the promises of Michael VII to Robert Guiscard: cash, silks, imperial offices and the marriage of Henry IV's daughter to a son of the sebastokrator Isaakios, Alexios's eldest brother, since the Emperor himself had no children yet. But the Emperor did not guarantee his promises by an oath; his word, or a chrysobull, was deemed sufficient.[28]

The treaty of Devol (1108), between Alexios I and Bohemond, is the first feudal contract preserved in a Byzantine source. Anna Komnene's text presents Bohemond's part of the agreement, and only indirectly that of Alexios. According to the text, Alexios had given Bohemond possession of Antioch and its region as a donation (δωρεά). In return (ἀντίδοσις), Bohemond swore fidelity (ἄνθρωπος πιστός) to the emperor and his son; he also swore that he would fight the Emperor's enemies.[29] He swore liege homage, and also swore, by a most solemn oath, in the presence of witnesses, and in writing, to keep the agreements. Alexios' donation was in the form of a chrysobull, which is termed reciprocal (ἀμοιβαῖος), the reciprocity presumably being that of donation in return for fidelity and loyalty.[30] The text we

25. See *supra*, n. 2 and LAIOU, "L'étranger privilégié" (n. 21), pp. 84 -88.

26. ANNE COMNÈNE, *Alexiade* III.iii.10-III.x.8, ed. Leib, I, pp. 133-136. See DÖLGER-WIRTH, *Regesten*, I, no. 1077 (ca.1082).

27. Similar to Bohemond's oath, and to the oaths taken by heads of Italian city states: A. LAIOU, "The Foreigner and the Stranger in 12th-century Byzantium: Means of Propitiation and Acculturation," in *Fremde der Gesellschaft*, M.-Th. Fögen, ed., Frankfurt 1991, pp. 88-89.

28. For an excellent analysis of Alexios's letters to Henry IV, as reported by Anna Komnene, see O. KRESTEN, "Die Auslandsschreiben der byzantinischen Kaiser der Komnenenzeit: die literarische Überlieferung bei Anna Komnene und Ioannes Kinnamos. Mit einem Exkurs: Zur Chronologie der Auslandsschreiben Dölger-Wirth, Reg. 1068, 1077, 1080 und 1114," *Römische Historische Mitteilungen* 39, 1996, pp. 25-37 and 44-59.

29. ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, XIII.xii.3, XIII.xii.18, and XIII.xii.27, ed. Leib, III, pp. 126, 133, 138.

30. The entire text of the treaty of Devol (or, rather, of Bohemond's agreement), is in ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, XIII.xii.12, ed. Leib, III, pp. 125-138. On Devol, see Ja. N. LJUBARSKIJ,

have indicates that the chrysobull did not contain an imperial oath.[31] Antioch was given to Bohemond on condition of his utmost fidelity and clear loyalty: πίστιν ἀκραιφνεστάτην καὶ εὔνοιαν καθαράν.[32]

The treaty of Devol was a perfectly bilateral agreement in substance. However, in form it consisted of two separate documents: Bohemond's oath of fidelity and homage on the one hand, and, on the other, the imperial chrysobull containing the details of what was given him on condition of his loyalty. But the chrysobull that would have granted Bohemond his possessions is not extant; one wonders whether the preamble would have been, as in most Byzantine chrysobulls, that of a pure act of donation to a faithful subject, or whether it would have alluded to the bilaterality of the agreement or to any oaths taken by Alexios, oaths that are reported by Fulcher of Chartres but by no Byzantine source. The fact that Bohemond's part of the agreement speaks of a "donation" and makes no mention of an imperial oath indicates that the chrysobull would have been in the usual form of a unilateral, free imperial donation.[33]

It is worth noting that some of the same terms recur in Michael VII's chrysobull to Robert Guiscard and in the treaty of Devol: εὔνοια, ἀντίδοσις, two forms of the term for submission (ὑποταγή, δουλεία), as well as the statement regarding the Emperor's friends and enemies.

Similar points may be made with regard to the privileges granted by the Komnenian emperors to the Italian city-states. The agreements are bilateral in substance. In the chrysobulls to Venice in 1082 and 1126, to Genoa in 1169, it is stated that the chrysobull (with trade privileges) is granted in reward for their loyalty and services *(fidei et pure servitudinis premia... in remuneratione... ipsorum servitiorum*[34]; *eorum benevolentia et fide*, which is the equivalent of εὔνοια and πίστις[35]); or for their submission and loyalty (δουλείαν καὶ εὔνοιαν).[36] The last document mentions that the Emperor granted it in the first instance because of the benevolence (ἀγαθὸν θέλημα) which he bore toward Genoa. However, in none of these documents is it stated that the chrysobull had as a precondition faith and loyalty, nor that there were preconditions for the loyalty of the Italian city. Alexios I's chrysobull to Pisa is somewhat different, since the Emperor says that as long as the Pisans keep their oath of loyalty and of helping the empire against all its enemies, without fraud or deceit

---

M. M. FREJDENBERG, "Devolskij dogovor 1108 g. meždu Alekseem Komninom i Boemundom", *VV* 21, 1962, pp. 260-274. The word ἀμοιβαῖος (ANNE COMNÈNE, *Alexiade* XIII.xii.3, ed. Leib, III, p. 126) has been translated by Leib as meaning simply that a copy of the chrysobull was given to Bohemond. That is certainly a possible interpretation, and indeed plausible in context. However, a few years later (1111), Alexios's chrysobull to Pisa shows that in this period ἀμοιβαῖος can mean (as it does in this document) "reciprocal" (see MM III, p. 13). The second or third-hand rendition of the treaty of Devol in Anna Komnene leaves the issue in some doubt.

31. ANNE COMNÈNE, *Alexiade* XIII.xii.26, ed. Leib, III, p. 137.

32. ANNE COMNÈNE, *Alexiade* XIII.xii.19, ed. Leib, III, p. 134.

33. FULCHER OF CHARTRES, II.39, p. 524, reports that Alexios *iuravit* (to Bohemond) *super reliquias pretiosissimas*, to help the crusaders, while Bohemond *iuravit... pacem et fidelitatem*. However, this does not necessarily reflect the facts but rather a westerner's understanding of them.

34. Chrysobull to Venice, 1082, ZEPOS, I, p. 369.

35. Chrysobull to Venice, 1126: TAFEL-THOMAS, *Urkunden* (n. 6), I, p. 95.

36. Chrysobull to Genoa, 1169: MM III, p. 35.

(ἄνευ δόλου καὶ περινοίας τινός), his chrysobull would retain its force, a chrysobull that was sent as a reciprocal document to the Pisans' written statement, which had been confirmed by the oaths of their magistrates (ὁ παρὼν χρυσόβουλλος λόγος ἀμοιβαῖος ὢν τῆς ἐγγράφου συμφωνίας ὑμῶν τῆς διὰ τοῦ ὑμετέρου ὅρκου βεβαιωθείσης... ἀπεστάλη... (*hoc enim presens chrysobullum verbum, mutuum vestre scripte conventioni per vestrum sacramentum confirmate... missum est...*).[37] Similar statements appear in Alexios III's chrysobull to Venice in 1198, which, however, adds that the privileges given by the chrysobull were granted as a donation (*ex gratia donata*).[38]

This is a key point. All of these documents, which show the substantive bilaterality more or less clearly, have a powerful unilateral aspect in form. First of all, they are confirmed by the oath of the magistrates of the various cities (or the Doge in the case of Venice), but the emperor took no oath. Secondly, the form remains that of the chrysobull, a pure act of imperial donation, and an imperial prerogative. Thus, these are bilateral agreements where the oath is unilateral; the distinction between the emperor and all others is preserved through this diplomatic form. The agreements are unilateral in form, but bilateral and synallagmatic in reality.[39] Both aspects are important.

By the late twelfth century, as the stability of the Komnenian system began to collapse under its own weight, there was further development of such agreements. The most striking developments of the period, in the matter under discussion, are in the realm of foreign affairs. The most interesting are those surrounding the Treaty of Adrianople (συμφωνία; *foedera pactis et concordia, conventio, compositio pacis*), which aimed to regulate relations between Isaakios II and Frederick Barbarossa (in February, 1190). This is a truly bilateral convention, in form and in substance. The two Emperors swore oaths through their representatives (Choniates says that "the Emperor and the King renewed their oaths"),[40] and there was an exchange of presents. Much more astonishing is the fact that there was a further sworn guarantee, by groups of subjects of the two emperors: 15,000 of Barbarossa's "milites" took this oath in the presence of imperial ambassadors. In exchange, in Constantinople, the Patriarch confirmed the treaty, while in the sacred precincts of Haghia Sophia

37. MM III, p. 13 (Greek text); ZEPOS, I, p. 464 (Latin text).

38. ZEPOS, I, p. 480.

39. L. BURGMANN, "Chrysobull gleich Privileg? Beobachtungen zur Funktion einer byzantinischen Urkundenform", in *Das Privileg im europäischen Vergleich*, B. Dölemeyer, H. Mohnhaupt, eds., I, Frankfurt 1997, pp. 78 ff, notes rightly that the treaties, in the form of chrysobulls, are stylized as the will of the Emperor. This goes so far that the recipients are presented as subjects of the Byzantine Emperor even when they are not. Note the dialectic relation between foreign and domestic developments: the chrysobull appears as a unilateral act in treaties with foreigners, because that was its usual form; in domestic relations, the substance then becomes similar to that of foreign treaties, but the chrysobull persists in its formal aspect of a unilateral act.

40. The reference is to the original agreements made between Frederick and Isaakios's representatives. They are called by Choniates πίστεις or ὅρκοι, the two terms being interchangeable here: NICETAS CHONIATES, *Historia*, ed. I. A. Van Dieten, Berlin-New York 1974, CFHB 11/1, p. 402. The agreements were clearly bilateral and secured by oaths.

"500 men of the marketplace and the court" (ἀπὸ τῶν ἀγοραίων καὶ τῆς βασιλείου αὐλῆς) swore that "the Emperor would keep the treaties inviolate."[41]

This extraordinary event undoubtedly owes much to the unusual political situation. It may well have occurred at the insistence of the Western Emperor. Yet it did not remain quite unique. In structural terms, it is not unlike the oath which all the inhabitants of the Empire of Nicaea – clergy, aristocrats, and people – had to swear in 1258, at the time of the coronation of Michael VIII and John IV at the behest of the Patriarch Arsenios, that essentially guaranteed the arrangements of joint rule with the further provision, to which the inhabitants swore, that they would rise against whichever Emperor acted against the arrangements.[42]

To recapitulate, bilateral, synallagmatic relations develop clearly in the late 11th century and continue in the 12th century. In foreign relations, on which we have concentrated so far, the agreement is made binding by an oath: unilateral in most cases, bilateral in the case of the agreement between Michael VII and Robert Guiscard in the beginning of the period, and between Isaakios II and Frederick Barbarossa at the end of the twelfth century.

The question then arises whether there were similar developments in the relationship between the emperor and his subjects. I will not deal with the question of the oath of all the subjects to the Emperor which, despite what has been argued to the contrary, remained episodic throughout the twelfth century, and was still sworn mainly to safeguard the succession.[43] On the other hand, the proliferation of acts of imperial donation, in the form of chrysobulls, to individuals, raises certain questions.

In the Komnenian period, chrysobulls were still treated as the Emperor's word; they never incorporated an oath. And they were issued at the Emperor's will, or, most often, at the request and upon the petition of the person who received them. They were a pure act of donation; the Emperor made a gift, he did not contract an obligation. When the Emperors made donations of land or revenues, that is what these ostensibly were, pure acts of donation, not part of a bilateral agreement, and not a result of an oath on the part of the beneficiary. No official document of this period contains any agreement where an oath of fidelity is involved, and where the grant of land is part of an agreement. The chrysobull is the most solemn word of the emperor, and grants of land through chrysobull preserve the emperor's absolute freedom of action. This is how things appear. But what of the substance?

41. Ansbert, *Historia de expeditione Friderici*, ed. A. Chroust, MGH, *ScriptRerGerm*, n.s., 5, Berlin 1928, p. 66: *quingenti homines meliores civitatis et imperii*. Note that in this case the form of the document was not, as far as we know, a chrysobull. In treaties with the Italians, even the ones that were clearly bilateral in substance, the chrysobull preserved the unilateral form all through the twelfth century. See, e.g. the chrysobull to Venice (1187), Zepos, I, 437ff. (*presente chrisobulo verbo imperii nostri firmo et inviolabili permanere debente in omnibus que continet*) and the treaty of 1192 with Pisa: Zepos, I, 457-68.

42. A. E. Laiou, "Peasant Rebellion : Notes on its Vocabulary and Typology", in *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter*, M.-Th. Fögen, Frankfurt 1995, pp. 103-106 ; Svoronos, "Serment" (n. 1), pp. 111-12, 129, 139.

43. Only at the end of the period do we find the inhabitants of Constantinople swearing πίστιν and εὔνοιαν to Andronikos I, only to break their oath: Choniates, ed. Van Dieten, p. 350.

An early example of such chrysobulls is that issued by Alexios I in favor of Leon Kephalas (1082), confirming an earlier donation by Nikephoros Votaneiates. Alexios starts by saying that Kephalas has shown himself to be a faithful servitor and of true disposition to his lords (ὑπηρέτης πιστὸς καὶ ὀρθογνώμων τοῖς δεσπόταις), who kept toward them a sincere service (δούλωσιν), free of all duplicity (διπλόης πάσης ἀπηλλαγμένην). For that reason, Kephalas enjoys the benevolence (εὔνοιαν) of his masters. Kephalas, it is further said, is a grateful subject (εὐγνώμων... ὑπήκοος) and zealous in his faith to the Emperor (τὴν εἰς τὴν βασιλείαν μου πίστιν θερμότατος). As such, he has made a request (δέησιν), which the Emperor will honor, ordering by the present chrysobull that the donation (δωρεάν) granted to Kephalas by the previous emperor be confirmed, and adding further privileges. [44] This is, in form, a pure unilateral donation by the Emperor. However, it is worth noting the similarities in phraseology and concept with some of the documents governing international relations. Thus, the words ὑπηρέτης πιστός recalls the ἄνθρωπος πιστός and δοῦλος of the treaty of Devol; δούλωσις recalls the δουλείαν promised by Bohemond; πίστις appears in both these texts; ὑπήκοος reminds us of the ὑποταγή promised by Robert Guiscard, and of the ὑποχείριος that Bohemond proclaimed himself to be;[45] δωρεά appears in several texts, while Leon Kephalas' service without duplicity reappears as service *sine fraude et malo ingenio* in the chrysobull of Alexios III to Venice (1198). Quite apart from the phraseology, the relationship that appears here is bilateral: Kephalas has shown loyalty and good service, and as a result he receives imperial privileges. These, however, appear in the form of a donation. The chrysobull thus preserves the aspect of a free and unilateral donation, while in fact it is the result of a bilateral relationship. The form of the imperial chancery disguises the reality.

I am suggesting that, in the late eleventh century, we see similar developments both in the relations of the Byzantine Emperor with foreign powers, and in the relations between the Emperor and some of his subjects. Bilateral agreements are multiplying. But the fact that, on the imperial side, the agreement is incorporated in the traditional form of donation which is the chrysobull, preserves the fiction of the freedom of the Emperor and of the unilateral aspect of his munificence. Furthermore, no imperial oaths are given, with one exception, that of the chrysobull to Robert Guiscard. The chrysobull to Leon Kephalas is contemporary to that given to the Venetians in 1082, and predates the treaty of Devol. I am, therefore, arguing that the development is an internal, Byzantine one, not necessarily deriving from western influences, although those doubtless played a role in the long term.

44. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou, *Actes de Lavra* I, Paris, 1970, no. 44 (March, 1082). The original donation may have contained similar words, although there is no way to know. *Ibid.*, n° 48, another chrysobull by Alexios I to the same person states that the confirmation of landed possessions, requested by Kephalas, was given as reward for his valiant fighting against Bohemond: οὐ προῖκα καὶ ἀμισθί ἀλλ' εἰς ἀνταμοιβὴν κόπων καὶτροπαίων τῶν παρ' αὐτοῦ ἐπιδεδειγμένων ἐν τῷ κάστρῳ Λαρίσσης... The reconstruction of the domains of Kephalas may be found *ibid.*, no. 65. See also Cheynet, *Pouvoir et contestations* (n. 16), no. 120.

45. Anne Comnène, *Alexiade*, XIII.xii.1, ed. Leib, III, p.125.

As has already been suggested, the chrysobulls of the Komnenian period that were granted to individuals do not preserve traces of an oath on the part of the beneficiary. But, of course, the chrysobull would not necessarily incorporate such an oath if it had existed. Is it possible that oaths of loyalty were, in fact, given, but were preserved in separate documents, in the imperial archives, which have not survived? The existing evidence makes it legitimate to propose that bilateral and synallagmatic arrangements between the emperor and his subjects existed already in the late eleventh century.[46]

This hypothesis is perhaps given credence by the arrangements incorporated in two documents of the early fourteenth century. In 1319, when the city of Ioannina returned to the Byzantine Empire after the death of Despot Thomas, the emperor Andronikos II issued a chrysobull confirming the privileges of its inhabitants and adding new ones.[47] In his *prooimion*, the emperor recalled the parable of the prodigal son, and ascribed to his own philanthropy the privileges he was about to confer. In the course of the text, he mentioned the submission of the inhabitants, "with total loyalty" (μετ' εὐνοίας ἀκραιφνοῦς ὑποταγῇ). The document also makes it clear that the Emperor's representative and governor of Berat, the pinkernes Syrgiannes Palaiologos, had already promised, in writing, to the inhabitants the possession of certain lands as well as fiscal privileges.[48] The inhabitants, then, asked for an imperial chrysobull, the text we are analyzing. The document itself is in the good tradition of chrysobulls, a pure act of free and unilateral donation at the request of the beneficiaries; the emperor, through the chrysobull, "makes evident and promises" (δηλοποιεῖ καὶ ὑπισχνεῖται) the privileges.[49] A few oddities, such as the promise exacted by the inhabitants that the Emperor would not cede the city to anyone but would retain it in his possession, may be ascribed to the particularities of the political circumstances. No oath on either side is mentioned, an important point.

However, another document, dated a few years later but referring to the events of 1319, shows unequivocally that the chrysobull of 1319 had been part of a bilateral agreement complete with oaths on the part of the inhabitants. At that time (before or in February 1319), the inhabitants had sworn a solemn oath of fidelity to Andronikos II, even though subsequently they broke it and swore an oath to John II Orsini and his widow and son. In 1319, the inhabitants of Ioannina submitted themselves to the service of Andronikos II (ὑποταγέντες εἰς τὴν ὑποχειριότητα καὶ δουλοσύνην) and remained in submission, observing their oaths (ἐμμένοντες τῇ ὑποταγῇ αὐτῆς κατὰ τοὺς ἐπὶ τούτῳ γεγονότας ὅρκους παρ' αὐτῶν).[50] The convention with the

46. N. Oikonomidès, "Liens de vassalité dans un apanage byzantin du XIIe siècle", *ΑΕΤΟΣ, Studies in honour of Cyril Mango*, I. Ševčenko and I. Hutter, eds., Stuttgart and Leipzig 1998, pp. 257-63, suggests that there existed subinfeudation already in the 12th century, but in a limited number of cases. This shows an earlier appearance of feudal or quasi-feudal relationships than is usually admitted.

47. MM V, pp. 77-84. For the political circumstances, see D. M. Nicol, *The Despotate of Epirus*, Oxford 1957, pp. 82ff.

48. MM V, pp. 83-84.

49. MM V, pp. 79-80.

50. H. Hunger, O. Kresten, E. Kislinger, C. Cupane, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, 2. Teil,* Vienna 1995 CFHB 19/2, no. 110 (July 1337-February 1338), pp. 96-98 (decision of the Patriarch John XIV Kalekas).

inhabitants of Ioannina, then, in 1319, had gone as follows: First, they had asked the Byzantine governor of Berat (Syrgiannes Palaiologos) to occupy the city, promising submission (ὑποταγήν).[51] At this point, or perhaps a little later, they took oaths of fidelity to the Emperor. Then, the governor, Syrgiannes, gave them certain privileges. They asked that the Emperor confirm both his overlordship and their privileges by chrysobull. Finally, the chrysobull was issued.[52] The arrangement is clearly bilateral and synallagmatic.

The important point is that the two halves of the agreement were registered in different documents. One was the oath of the inhabitants. It is not stated that it was a written one, but since every other agreement surrounding this affair was written, and since, almost twenty years later, the Patriarchal synod, which judged the matter of perjury, had clear views about the oath, we must assume that it existed in written form. The other document is the chrysobull, which records the benefices granted to the inhabitants of Ioannina. If we had only the chrysobull, and not the Patriarchal decision which mentions the other part of the agreement, we would not have known about the oath of fidelity.

The chrysobull of February 1319 for the city of Ioannina is misleading, in that it does not mention the oath of the inhabitants which formed part of the reciprocal agreement. One wonders whether the privileges and pronoia grants of the late eleventh and twelfth centuries were not also parts of bilateral, reciprocal agreements, of which only one, i.e., the chrysobull, survives. The terms used in the two documents concerning Ioannina, ὑποχειριότης, δουλοσύνη, ὑποταγή, μετ' εὐνοίας ὑποταγή, are very similar to those we find in the chrysobull of Kephalas, as well as in the texts of the late eleventh century which refer to foreign relations. Oaths of fidelity are not mentioned in this chrysobull. In pronoia grants of the mid-fourteenth century, too, it seems that the oath of fidelity and the grant were written down in two separate documents, of which the chrysobull preserved the traditional form.[53] Certainly, by 1319 there had been many developments, and the influence of western Europe had become much stronger. Nevertheless, it seems arguable that reciprocal arrangements between the Emperor and his subjects had begun much earlier, and must be dated to that seminal period, the late eleventh century, developing further during the period of the Komnenoi.

In the second half of the 11[th] century, as we have seen, there was a confluence of factors which caused bilateral agreements and sworn associations to proliferate.

51. According to the privilege, MM V, p. 79; according to the document that mentions their oath, they submitted themselves to the ὑποχειριότητα καὶ δουλοσύνην τοῦ... βασιλέως (*Register*, II, p. 96).

52. In a letter to Venice, the emperor Andronikos II wrote that the Despots of Epiros held their land *iuramento vassallagii*: G. M. Thomas, R. Predelli, *Diplomatarium Veneto-Levantinum sive acta et diplomata res Venetas Graecas atque Levantis illustrantia, a. 1300*, I, Venice 1880, no. 77, p. 146; dated after September 27, 1319: Dölger, *Regesten,* no. 2426.

53. Compare P. Magdalino, "An Unpublished Pronoia Grant of the Second Half of the 14[th] Century", *ZRVI* 18, 1978, pp. 155-63, and the Ὁρκωμοτικὸν εἰς βασιλέα published by K. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, VI, pp. 652-53. There is, also, the oath mentioned by Moschopoulos, sworn to the Emperor, which will not be discussed here. On this, see Svoronos, "Le serment" (n. 1), pp. 129-35.

Imperial power was weak, society was fluid, and there were new demands in terms of foreign relations. So there was a proliferation of horizontal links through oaths and other means. Vertical links cemented by oaths and bilateral contracts appear as well, most clearly in the case of Michael VII and Robert Guiscard, but also in the arrangements between Alexios I and Gregory Pakourianos.

Komnenian government, which I have called "the feudal authoritarianism of the twelfth century," [54] was very much based on grants of privilege, made by chrysobull. These did not ostensibly include oath-taking or mutual obligations. Reciprocal obligations thus remained formally weak, for the chrysobulls were couched in the language of acts of donation. The emperor did not contract obligations, and certainly took no oath, until the fourteenth century.

With the Komnenoi, we find the appearance of agreements that are bilateral in content, but unilateral in form. The illusion of imperial authority acting without preconditions and making unilateral free imperial donations was preserved into the fourteenth century by the persistence of the chrysobull as the diplomatic form in which the imperial part of a contract was presented. To my mind, it is a plausible proposition that the oath of fidelity was the other part of the agreement; however, that is not clearly attested until the fourteenth century. I have suggested that synallagmatic agreements appeared earlier and were stronger than we usually think, and that they go back to the late eleventh century and the early Komnenian period. At the same time, the force of the imperial tradition was so strong, that the free act of donation by the Emperor remained the dominant diplomatic form until the end; this both hides real changes from us and reflects a state tradition that hindered the full development of contractual links based on bilateral agreements. As so often in the Byzantine Empire, form disguises substance and in so doing becomes a constitutive element of its development; the tradition of form, the dynamic of substance are interactive parts of an intricate reality.

54. A. Laiou, "Law, Justice, and the Byzantine Historians: Ninth to Twelfth Centuries", in *Law and Society in Byzantium, Ninth-Twelfth Centuries*, A. Laiou and D. Simon, eds., Washington, DC 1994, p. 184.

LA LITURGIE DANS L'ARÈNE : *CJ* I, 3, 26 À LA LUMIÈRE D'UNE SCHOLIE JURIDIQUE GRECQUE*

par Avshalom LANIADO

Summary : In 459 Emperor Leo I issued a law forbidding the introduction of the Cross as well as of relics of martyrs into public buildings and places of entertainment. A neglected legal *scholion,* probably by the *antecessor* Thalelaeus, throws light on the historical background of this interdiction: an otherwise unattested earthquake in Emesa led to the Cross and relics of martyrs being introduced into the town's arena for the celebration of Mass.

En 459, l'empereur Léon Ier adresse à Vivianus, préfet du prétoire d'Orient, une loi qui interdit d'implanter la croix ou d'installer des reliques dans les édifices publics ou dans les lieux destinés aux divertissements du peuple. En voici le texte latin, accompagné d'une traduction :

> *Decernimus, ut posthac neque monachi aut quicumque alius cuiuslibet status aut fortunae in aedes publicas vel in quaecumque loca populi voluptatibus fabricata venerabilem crucem et sanctorum martyrum reliquias illicite inferre conentur vel occupare audeant ea, quae vel ad publicas causas vel ad populi oblectamenta constructa sunt. cum enim religiosae aedes non desunt, possunt ibi, consultis prius ut oportet religiosissimis episcopis, reliquias martyrum non quorundam usurpatione, sed arbitrio reverentissimorum antistitum collocare. ideo patientiam et modestiam suam, quam leges nostrae et publica disciplina et ipsorum monachorum nomen exposcit, studiose unusquisque tam monachus quam cuiuslibet alterius professionis retineat et perpetuo observare procuret* (*CJ* I, 3, 26).

* Abréviations utilisées :

GUIDOBONI, *Catalogue* : E. GUIDOBONI, *Catalogue of Ancient Earthquakes in the Mediterranean Area up to the 10th Century*, Bologne 1994.

ZSS : *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte — Romanistische Abteilung.*

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 363-372.

Nous décidons que, dans l'avenir, ni des moines ni qui que ce soit d'autre de n'importe quel statut ou condition ne tentera d'installer d'une manière illicite la vénérable croix et les reliques des saints martyrs dans des édifices publics ou dans n'importe quels lieux créés pour les plaisirs du peuple, ni n'osera occuper des lieux qui ont été construits pour les causes publiques ou pour les divertissements du peuple. Les édifices religieux ne manquant pas, c'est là qu'ils pourront, après avoir au préalable consulté, comme il se doit, les très religieux évêques, installer les reliques des martyrs, non pas par usurpation de la part de certains, mais par la décision des révérendissimes prélats. Pour cela, chacun, qu'il soit moine ou de n'importe quel autre état, se doit de donner ses soins et de maintenir avec empressement l'observation continuelle de sa propre patience et de sa propre modestie, exigées par nos lois, par la discipline publique et par le nom même de moine.

Comme pour la quasi totalité des lois conservées par le *Code justinien*, cet extrait nous transmet les dispositions, tout en faisant abstraction des circonstances et des motifs de la Constitution originale, désormais perdue dans sa version complète. Or l'étude d'une scholie juridique grecque peu connue est susceptible de placer cette loi dans son contexte historique. Mais avant de présenter et de commenter cette scholie, il convient d'expliquer brièvement pourquoi elle est tombée dans l'oubli.

L'édition du premier livre des *Basiliques* par H. J. Scheltema et N. Van der Wal ne comporte qu'un seul titre, consacré aux affaires ecclésiastiques et religieuses, et ne suit aucun manuscrit[1]. Il s'agit en effet d'une restitution proposée il y a plus d'un siècle par K. E. Zachariae von Lingenthal à partir d'une série de fragments et de témoignages recueillis dans plusieurs textes juridiques et canoniques des x[e]-xiv[e] siècles[2]. Zachariae a contesté l'authenticité des deux versions manuscrites du premier livre des *Basiliques* : celle du *Parisinus graecus* 1352 (début du xiii[e] siècle), employée dans l'édition de C.A. Fabrot, et celle du *Coislin* 151 (xiv[e] siècle), utilisée par G. E. Heimbach[3]. Or le problème de l'authenticité de ces versions manuscrites, comme témoins du premier livre des *Basiliques*[4], est à distinguer de la question de leur valeur pour l'étude de la tradition indirecte du *Code justinien*.

1. *Basilicorum Libri LX*, Series A, t. I, éd. H. J. Scheltema et N. Van der Wal, Groningue 1955, p. xi, p. 1-14.

2. K. E. Zachariae von Lingenthal, « Beiträge zur Kritik und Restitution der Basiliken », *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg*, Série VII[e], t. 23/6, 1877, p. 1-17, repris dans Id., *Kleine Schriften zur römischen und byzantinischen Rechtsgeschichte* I, Leipzig 1973, p. 575-591.

3. *Τῶν Βασιλικῶν Βιβλία Ξ*, éd. C. A. Fabrot, Paris 1647 (non vidi), cf. J.-A.-B. Mortreuil, *Histoire du droit byzantin*, Paris 1843-1846, t. II, réimpression Osnabrück 1966, p. 236-242 ; *Basilicorum Libri LX*, éd. G. E. Heimbach, t. I, Leipzig 1833, d'où *Βασιλικά*, éd. I. D. Zepos, I, Athènes 1910. Pour les manuscrits, voir L. Burgmann (*et alii*), *Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts* I, Francfort 1995, p. 195, n° 166 ; p. 229, n° 202 (avec bibliographie).

4. Pour ce problème, voir A. Schminck, *Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern*, Francfort 1986, p. 52-54 ; Id., « Frömmigkeit ziere das Werk », *Subseciva Groningana* 3, 1989, p. 90 ; p. 107 n. 114-115 ; T. E. van Bochove, *To Date and Not to Date. On the Date and Status of Byzantine Law Books*, Groningue 1996, p. 92 et 109.

Dans le cas de *CJ* I, 3, 26, la restitution de Zachariae n'offre qu'un maigre résumé tiré de la *Synopsis Basilicorum*[5], tandis que les deux versions manuscrites donnent une traduction grecque plus ou moins exacte du texte latin. De plus, cette traduction est suivie par une remarque qui est absente du *Code justinien*. La voici d'après le *Parisinus graecus* 1352 (fol. 3v) et le *Coislin* 151 (fol. 32r)[6] :

> αἴτιον δὲ τῆς νομοθεσίας τοῦτο· σεισμοῦ γάρ ποτε γενομένου ἐν ἐμέσῃ (*Coislin* ἐν μέσῃ) ἐκδειματωθέντες οἱ πολῖται σφόδρα κατηναγκάσθησαν ἐν τῷ κυνηγεσίῳ τά τε λείψανα τῶν ἁγίων μαρτύρων καὶ τὸν σταυρὸν καταθέσθαι καὶ αὐτόθι λειτουργεῖν.

> La cause de la loi est celle-ci : un séisme étant survenu une fois à Émèse, les citadins épouvantés furent contraints d'installer les reliques des saints martyrs ainsi que la croix dans l'arène et de célébrer à cet endroit même la liturgie.

Nous adoptons, avec Heimbach[7], la leçon ἐν ἐμέσῃ, qui place le séisme à Émèse (Phénicie Libanaise), car la leçon ἐν μέσῃ du *Coislin* 151 implique non seulement la perte de l'article défini τῇ, mais, de surcroît, un séisme qui frappe l'avenue principale en laissant intact le reste de la ville[8].

La première question qui se pose est celle de la provenance de la scholie. Il faut rappeler que, dès la promulgation de sa deuxième édition, en 534, le *Code justinien* fait l'objet de plusieurs commentaires et sommaires rédigés en grec ainsi que d'une traduction. De ces ouvrages, en partie anonymes et difficiles à dater, et dont aucun n'est conservé sous sa forme originale, il existe de nombreux fragments dans la littérature juridique byzantine et notamment dans les *Basiliques* et leurs scholies[9]. D'après Zachariae, le fragment en question proviendrait d'un sommaire basé sur la première édition du *Code justinien* (529), accompagné de scholies ; selon lui, la référence à Émèse (dans la scholie qui nous intéresse ici), ou à Tyr et à Beyrouth (dans une autre scholie) permet de rattacher l'auteur anonyme à la célèbre École de

5. *Synopsis Basilicorum*, éd. C. E. Zachariae, dans *Jus Graecoromanum* V, Athènes 1931, Λ, III, 1, p. 409 ; Σ, I, 1, p. 508, d'où ZACHARIAE, « Beiträge zur Kritik und Restitution der Basiliken », p. 6, c. 5 ; éd. Scheltema et Van der Wal, p. 2.

6. Je remercie vivement M. A. Schminck, qui a bien voulu m'envoyer les photocopies des deux folios et qui m'a fourni les précisions nécessaires sur les versions du premier livre des *Basiliques*.

7. *Basilicorum Libri LX*, éd. Heimbach, t. I, p. 13.

8. Pour la plus célèbre avenue principale de l'époque, celle de la capitale, voir R. JANIN, *Constantinople byzantine*[2], Paris 1964, p. 390. Pour d'autres *mésai*, voir THÉOPHANE, *Chronographie*, A. M. 6101, éd. De Boor, t. I, Leipzig 1883, p. 296 (Antioche) ; *Doctrina Jacobi nuper baptizati* IV, 5, éd. V. Déroche, *TM* 11, 1991, p. 181 (Ptolémaïs) ; cf. C. MANGO et R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford 1997, p. 427 n. 2. Ajoutons que le sens de μέση-marché, attesté par quelques sources tardives (K. AMANTOS, *Γλωσσικά Μελετήματα*, Athènes 1964, p. 279-281), serait, lui aussi, difficile à accepter dans le cas présent.

9. Voir N. VAN DER WAL, *Les commentaires grecs du Code de Justinien*, La Haye 1953 ; H. J. SCHELTEMA, *L'enseignement de droit des Antécesseurs*, Leyde 1970, p. 32-42 ; P. E. PIELER, « Rechtsliteratur », dans H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* II, Munich 1978, p. 423-425 ; N. VAN DER WAL et J. H. A. LOKIN, *Historiae Iuris Graeco-Romani Delineatio. Les sources du droit byzantin de 300 à 1453*, Groningue 1985, p. 42-44, 48-50.

droit de la dernière cité[10]. Van der Wal reconnaît dans ces scholies des *paragraphai* de Thalélée l'Antécesseur, professeur de droit à l'École de Beyrouth et auteur du premier commentaire du *Code*, le plus important et le mieux connu[11].

Le terme *paragraphè* désigne, chez les juristes, philosophes et théologiens, une note explicative, normalement écrite en marge du texte[12]. Il va de soi qu'une telle note peut être délibérément hypothétique[13], mais l'emploi du mot αἴτιον (cause) permet d'écarter cette possibilité. Encore doit-on se demander de quelle source l'auteur de la scholie tire ses renseignements. Il n'est certes pas exclu que la mémoire d'un séisme survenu à Émèse sous Léon Ier se maintienne à Beyrouth à l'époque de Thalélée[14], mais la scholie indique que le séisme a suscité la promulgation d'une loi, détail qui a bien pu tomber dans l'oubli au cours des trois quarts de siècle passés depuis l'envoi de la Constitution à Vivianus. Une autre possibilité est que les données de la scholie proviennent de la version originale de la Constitution. On peut citer à titre de parallèle le cas d'une loi de Léon Ier (470) qui oblige un certain Philocalos à respecter la dernière volonté de son père, décédé ab intestat après avoir manifesté le souhait de légitimer son fils naturel par oblation à la curie municipale de sa cité, Bostra. Une référence ultérieure à cette loi, dans la Novelle 89 de Justinien (539), nous apprend en effet que le père de Philocalos a exprimé sa volonté en la matière au cours d'un spectacle (θέα)[15], indication qui ne se trouve pas dans l'extrait de la loi conservé par le *Code*. Cet exemple ainsi que la scholie mentionnant Émèse suggèrent fortement que la chancellerie impériale à Constantinople aussi bien que l'École de droit de Beyrouth disposaient encore, dans les années 530, d'au moins une partie des versions originales des lois antérieures à la promulgation du *Code*.

10. K. E. ZACHARIAE VON LINGENTHAL, « Von den griechischen Bearbeitungen des Codex », *ZSS* 8, 1887, p. 5-12, repris dans ID., *Kleine Schriften* II, p. 268-275.

11. VAN DER WAL, *Les commentaires grecs du Code de Justinien*, p. 114-116 ; pour l'attribution à Thalélée, voir déjà G. E. HEIMBACH, *Manuale Basilicorum* (=*Basilicorum Libri LX*, t. VI), Leipzig 1870, p. 340. Pour une autre scholie du premier livre des *Basiliques* (*B* I, 1, 28=*CJ* I, 5, 16) qui remonte au commentaire de Thalélée, voir V. TIFTIXOGLU et S. TROIANOS, « Unbekannte Kaiserurkunden und Basilikentestimonia aus dem Sinaiticus 1117 », *Fontes Minores* IX, Francfort 1993, p. 159.

12. SCHELTEMA, *L'enseignement de droit des Antécesseurs*, p. 10 ; S. N. TROIANOS, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*[2], Athènes-Komotini 1999, p. 78. Selon D. SIMON, « Aus dem Kodexunterricht des Thalelaios », *ZSS* 86, 1969, p. 335-337, les *paragraphai* de Thalélée proviendraient de son enseignement oral.

13. Pour les illustrations hypothétiques connues sous le nom de *thematismoi*, voir VAN DER WAL, *Les commentaires grecs du Code de Justinien*, p. 66-67 ; SIMON, « Aus dem Kodexunterricht des Thalelaios », p. 338-341 ; PIELER, « Rechtsliteratur », p. 405.

14. L'exemple de Constantinople (*infra*, n. 34 et 37) et celui d'Antioche (SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Homélie XXXI*, éd. trad. M. Brière et F. Graffin, PO XXXVI/4, Turnhout 1974, p. 106-131; cf. p. 107 n. 1) démontrent que la mémoire de certains séismes, qui faisaient l'objet de commémorations annuelles, ne s'effaçait guère après des décennies et même des siècles. Il est également possible qu'une commémoration annuelle ait contribué à perpétuer la mémoire du séisme rapporté par la scholie même en dehors de la région d'Émèse.

15. *CJ* V, 27, 4 ; *Nov.* 89, 2, 1, éd. R. Schoell et G. Kroll, *Novellae*, Corpus Iuris Civilis, t. III, Berlin 1895, p. 431 : τοῦτο γὰρ ἐπὶ Φιλοκάλῳ πέπρακται νόθῳ παιδί, βουλευτῇ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐν τῇ Βοστρηνῶν γενομένῳ καὶ τοῦτο αὐτὸ ἀνειπόντος κατὰ τὴν ἐκεῖσε *θέαν* καὶ οὕτως αὐτὸν ἐπιδεδωκότος, καθάπερ ἡ Λέοντος ... φησὶ διάταξις. Sur cette loi, voir G. LUCHETTI, *La legittimazione dei figli naturali nelle fonti tardo imperiali e giustinianee*, Milan 1990, p. 114-125 ; A. LANIADO, *Recherches sur les notables municipaux dans l'empire protobyzantin*, Paris 2002, p. 205.

Aucun séisme n'est enregistré pour Émèse protobyzantine par les répertoires disponibles[16]. La scholie juridique étudiée ici constitue donc, selon toute probabilité, le témoignage unique d'un tel événement qu'elle permet par ailleurs de situer avant le 17 septembre 459, date de *CJ* I, 3, 26. En revanche, plusieurs auteurs rapportent un, sinon deux séismes graves à Antioche sous Léon I[er17]. Malheureusement, on sait fort peu sur l'extension géographique du phénomène[18], et l'on ignore si Émèse, située à 170 km au sud-est d'Antioche, a aussi été touchée. A une époque plus tardive, Léontios de Néapolis prétend, cependant, que Syméon le Fou aurait prévu un tremblement de terre frappant à la fois Antioche et Émèse, sous Maurice (582-602)[19]. Un séisme à Antioche est par ailleurs attesté en 587 ou 588[20]. Le témoignage de Léontios, hagiographe de la première moitié du VII[e] siècle, est certes contredit par celui d'Évagre le Scholastique qui rapporte la même prophétie à un séisme qui a touché la Phénicie Maritime (et d'autres provinces du diocèse d'Orient) en 551[21]. Or cette tradition, qui remonte probablement à une source locale[22], garde néanmoins toute sa valeur pour la présente discussion, car elle implique reconnaissance qu'un séisme grave à Antioche ou en Phénicie Maritime n'épargne pas la région d'Émèse.

Si, pour le séisme d'Émèse, on dispose d'un *terminus ante quem* assuré, le 17 septembre 459, les données concernant celui qui a frappé Antioche sous Léon I[er] sont assez contradictoires. O. Seeck s'appuyait sur la mention du consulat de Patricius

16. Pour les séismes dans le monde méditerranéen, voir A. HERMANN, « Erdbeben », *RAC* 5, 1962, col. 1070-1113 ; GUIDOBONI, *Catalogue* (avec bibliographie). Pour Byzance, voir V. GRUMEL, *La Chronologie*, Traité d'Études byzantines I, Paris 1958, p. 476-481. Pour les interprétations données à ce phénomène par les Byzantins eux-mêmes, voir G. DAGRON, « Quand la terre tremble... », *TM* 8, 1981 (Mélanges Paul Lemerle), p. 87-103, repris dans ID., *La romanité chrétienne en Orient*, Londres 1984.

17. G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria*, Princeton 1961, p. 597-604 ; GUIDOBONI, *Catalogue*, n° 183, p. 296-300.

18. Pour ce problème, voir J. BALTY, « L'épigraphie de la Syrie du Nord et le séisme de 458 de notre ère », *Les annales archéologiques arabes syriennes* 40, 1990, p. 176-183.

19. LÉONTIOS DE NÉAPOLIS, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, éd. trad. A.-J. Festugière, Paris 1974, p. 84 (texte) et 139 (traduction) : « Comme, un jour, un terrible séisme était sur le point de saisir la ville, lorsqu'Antioche s'écroula, aux temps du défunt empereur Maurice (582-602) — c'est en ce temps-là en effet que le saint quitta le désert pour les lieux habités —, il s'empara du fouet de l'école et se mit à frapper les colonnes, disant à chacune : "ton maître a dit 'Tiens debout'". Le séisme venu, aucune des colonnes qu'il avait frappées ne tomba. Or, étant allé à l'une des colonnes, il lui avait dit : "Toi, ni ne tombe ni ne tiens debout." Elle se fendit de haut en bas, se pencha un peu et resta ainsi. Personne ne comprit ce qu'avait fait le bienheureux, mais ils disaient tous : "C'est parce qu'il a perdu le sens qu'il a frappé les colonnes."» Voir les remarques de DAGRON, « Quand la terre tremble... », p. 99.

20. GUIDOBONI, *Catalogue*, n° 230, p. 348-349.

21. ÉVAGRE, *Histoire ecclésiastique*, IV, 34, éd. J. Bidez et L. Parmentier, Londres 1898, p. 184. Pour ce séisme, voir GUIDOBONI, *Catalogue*, n° 218, p. 332-336. Pour une discussion des deux versions de l'épisode en question, voir C. MANGO, « A Byzantine Hagiographer at Work : Leontios of Neapolis », dans *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, I. Hutter éd., Vienne 1984, p. 28-29 ; V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995, p. 97-101 ; voir aussi les remarques de D. KRUEGER, *Symeon the Holy Fool*, Berkeley 1996, p. 22.

22. MANGO, « A Byzantine Hagiographer at Work : Leontios of Neapolis », p. 30-31 ; DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, p. 101-102 ; L. RYDÉN, « The Date of the *Life of St Symeon the Fool* », dans *ΑΕΤΟΣ. Studies in Honour of Cyril Mango*, I. Ševčenko et I. Hutter éd., Stuttgart-Leipzig 1998, p. 271-272 et n. 29 ; pour l'intérêt historique de cette source, voir aussi C. ZUCKERMAN, « Le cirque, l'argent et le peuple. À propos d'une inscription du Bas-Empire », *REB* 58, 2000, p. 84-86.

par Jean Malalas pour dater ce tremblement de terre du 13 septembre 459[23]. Cette date, moins d'une semaine avant celle de *CJ* I, 3, 26, nous interdirait d'identifier ce séisme à celui mentionné par la scholie. Or l'ensemble des indications chronologiques, discutées notamment par V. Grumel, amènent la plupart des savants à admettre, pour le séisme d'Antioche, la date du 13 ou 14 septembre 458[24]. L'identification des deux séismes impliquerait alors le décalage d'un an entre l'événement survenu à Émèse et ses effets, et la réponse du pouvoir à Constantinople. Or les réactions de l'administration centrale font preuve, dans plus d'un cas, de lenteurs considérables[25]. Sans prétendre pouvoir attribuer au séisme d'Émèse une date certaine, nous concluons donc que rien n'empêche, dans l'état actuel de la documentation, de l'identifier à celui d'Antioche.

Par κυνηγέσιον (chasse, lieu de chasse, arène), l'équivalent grec habituel de *venatio* (spectacle de chasse)[26], l'auteur de la scholie fait référence au théâtre[27], monument qui, à Émèse, n'est connu que par les sources littéraires. Eusèbe de Césarée, sans mentionner le théâtre d'une manière explicite, rapporte que Silvanus, évêque d'Émèse lors de la Grande Persécution, « devint la pâture des bêtes[28]. » En outre, la *Passion de saint Julien d'Émèse*, texte tardif et peu fiable conservé uniquement en géorgien et en arabe, comporte des indications topographiques, dont la mention d'un théâtre situé à l'est de la ville, qui ne sont pas à rejeter[29]. En dépit du silence des sources, il n'y a pas de raison de douter que les *venationes*, encore attestées dans l'Empire d'Orient au ve siècle[30], n'aient été célébrées également à Émèse,

23. O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart 1919, réimpr. Francfort 1984, p. 409 ; cf. Iohannes Malalas, *Chronographia*, XIV, 36, éd. I. Thurn, CFHB 35, Berlin et New York 2000, p. 291 (éd. Bonn, p. 369).

24. Pour le problème de la datation, voir V. Grumel, « Indiction byzantine et ΝΕΟΝ ΕΤΟΣ », *REB* 12, 1954, p. 128-131 ; Downey, *A History of Antioch in Syria*, p. 597-604; Guidoboni, *Catalogue*, n° 183, p. 296-300.

25. Voir, par exemple, le cas d'une Constitution du 25 mars 396 (*CTh* I, 12, 5=*CJ* I, 35, 2) où Arcadius accepte une demande faite à Théodose Ier par l'*officium* du *consularis* de l'Hellespont ; on constate un décalage de 14 mois au moins entre la démarche de l'*officium*, qui doit être antérieure à la mort de Théodose Ier (17 janvier 395), et la Constitution d'Arcadius. Les données concernant les décalages, parfois considérables, entre la date de la promulgation d'une loi et celle de son affichage en province ou de sa lecture au Sénat sont réunies par A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford 1964, p. 402 et n. 75. Pour ces décalages, voir aussi J. F. Matthews, *Laying Down the Law. A Study of the Theodosian Code*, Yale 2000, p. 182-185.

26. L. Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, Paris 1940, réimpr. Amsterdam 1971, p. 309-310.

27. À Émèse, il ne s'agissait pas forcément d'un amphithéâtre proprement dit, car les monuments de ce genre étaient bien plus nombreux dans la partie occidentale de l'empire romain que dans les provinces orientales : voir J.-C. Golvin et C. Landes, *Amphithéâtres et gladiateurs*, Paris 1990.

28. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VIII, 13, 3-4 ; cf. IX, 6, 1, éd. trad. G. Bardy, SC 55, Paris 1967, p. 28 et 51.

29. P. Peeters, « La Passion de S. Julien d'Émèse », *An. Boll.* 47, 1929, p. 44-76.

30. Voir notamment *CJ* III, 12, 9, 2 (469), où Léon Ier interdit de célébrer les *ferarum lacrimosa spectacula* le dimanche. Voir aussi Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, p. 330-331 ; A. Chastagnol, *Le sénat romain sous le règne d'Odoacre. Recherches sur l'épigraphie du Colisée au ve siècle*, Bonn 1966, p. 60-62 ; A. Cameron, *Porphyrius the Charioteer*, Oxford 1973, p. 228-230. Selon C. Roueché, *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods*, Londres 1993, p. 76-78, l'interdiction des *venationes* attribuée par certaines sources à Anastase (491-518) ne concernerait que la *condemnatio ad bestias*.

cité relativement importante à l'époque et métropole de la province de Phénicie Libanaise[31].

Deux juristes byzantins, l'un du VI[e] et l'autre du XII[e] siècle[32], dressent un parallèle entre *CJ* I, 3, 26 et une disposition de Justinien concernant les processions religieuses : « Nous interdisons à tous les laïcs de célébrer des processions (λιταί) sans les très saints évêques des lieux et les révérendissimes clercs qui leur sont subordonnés ; qu'est-ce en effet que la procession où des prêtres ne se trouveraient pas et ne feraient pas les prières habituelles ? (Nous interdisons) également de déposer ailleurs que dans les endroits sacrés les vénérables croix avec lesquelles on marche lors des litanies...[33] » Faut-il conclure de ce rapprochement que seules les processions, habituelles à l'époque à la suite de catastrophes naturelles, notamment des séismes[34], ont été célébrées à l'arène d'Émèse ? On note, cependant, que la Novelle de Justinien ne parle que des croix, tandis que *CJ* I, 3, 26 et la scholie mentionnent également les reliques des martyrs. De plus, la scholie rapporte qu'une fois la croix installée et les reliques déposées, l'arène servait à célébrer la liturgie (λειτουργεῖν), terme qui, pris au sens strict, désigne la célébration de la messe.

Tout cela peut s'expliquer ainsi : les églises d'Émèse ayant été détruites ou au moins touchées par le séisme et étant susceptibles de s'effondrer sous le choc de secousses ultérieures, il a fallu trouver un espace libre à ciel ouvert, ne serait-ce qu'à titre provisoire et en attendant que des travaux de restauration soient effectués. Le κυνηγέσιον a pu aussi être touché ; il suffit de rappeler la restauration, probablement en 484, de l'arène et du *podium* du Colisée de Rome, détruits par un tremblement de terre[35]. Mais une arène présente, en de telles circonstances, un danger moindre comparé à d'autres monuments publics. Cette interprétation, il est vrai, semble contredite par l'affirmation de *CJ* I, 3, 26, selon laquelle les édifices religieux ne manquent pas, mais il faut rappeler que la scholie attribue l'abus dénoncé par la loi à une contrainte (κατηναγκάσθησαν), ce qui suggère que l'arène était le seul endroit disponible le lendemain du séisme. On peut même se demander si les rédacteurs du *Code justinien* n'ont pas modifié le texte de cette loi afin de lui donner l'apparence d'une mesure à valeur générale[36].

31. Pour cette cité à l'époque protobyzantine, voir J. LEFLON, s. v. « Émèse », *DHGE* XV, Paris 1963, col. 397-399 ; *ODB* I, p. 690 ; pour le site archéologique, voir M. MOUSSLI, « Tell Homs (Qal'at Homs) », *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 100, 1984, p. 9-11 (avec bibliographie).

32. THÉODORE D'HERMOPOLIS, *Breviarium Novellarum*, Nov. 123, § 68, éd. C. E. Zachariae, *Anekdota*, t. III, Leipzig 1843, p. 130 ; RHALLÈS-POTLÈS, t. II, p. 475 (commentaire de Théodore Balsamon au canon 73 du concile In Trullo).

33. *Novelle* 123, 32 (546), éd. Schoell et Kroll, p. 617 ; cf. N. VAN DER WAL, *Manuale Novellarum Justiniani. Aperçu systématique du contenu des Novelles de Justinien*[2], Groningue 1998, § 70, p. 11 et n. 26.

34. Voir notamment B. CROKE, « Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration », *Byz.* 51, 1981, p. 122-147. Pour la célébration de litanies à cause d'une sécheresse survenue à Constantinople en 562, voir MALALAS, XVIII, 139, p. 425 (éd. Bonn, p. 492); THÉOPHANE, A.M. 6055, éd. De Boor, p. 237; cf. V. GRUMEL, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I[2], Paris 1972, n° 248a, p. 180-181.

35. H. DESSAU, *Inscriptiones Latinae Selectae*, II/1, Berlin 1902, n° 5635 ; CHASTAGNOL, *Le sénat romain sous le règne d'Odoacre*, p. 44 ; GUIDOBONI, *Catalogue*, n° 190, p. 305-306 (avec bibliographie).

36. Voir le cas de *CTh* XI, 36, 20=*CJ* I, 4, 2 (369), signalé par E. VOLTERRA, « Il problema del testo delle costituzioni imperiali », dans *Atti del II Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia*

Si l'arène d'Émèse, tout comme d'autres endroits publics à ciel ouvert[37], a servi à célébrer des processions après le séisme[38], la scholie montre assez que les choses ne s'étaient pas arrêtées là : par l'installation de la croix et la déposition des reliques[39], l'arène a été transformée en une église[40]. Ce témoignage de la scholie peut être comparé à celui de Théodoret de Cyr. Dans une lettre adressée à Alexandre de Hiérapolis en septembre ou octobre 431, peu après le concile œcuménique d'Éphèse, il raconte le cas de Jean d'Antioche et de ses partisans qui, interdits d'accès des églises de Chalcédoine par l'évêque de la cité, ont loué une cour (αὐλή) entourée de quatre portiques afin d'y tenir des réunions (συνάξεις). Mais à la différence des habitants d'Émèse un quart de siècle plus tard, Jean d'Antioche et ses adhérents ont évité de célébrer la liturgie dans la cour, comme Théodoret le précise lors de son entretien avec l'empereur Théodose II[41].

---

del Diritto, Florence 1971, t. II, p. 1056-1057, repris dans ID., *Scritti Giuridici*, t. VI, Naples 1994, p. 238-239 (la référence à un cas précis dans le *Code théodosien* est supprimée par les rédacteurs du *Code justinien*).

37. On pense surtout au Forum de Constantin et au Kampos, à Constantinople (cf. JANIN, *Constantinople byzantine*, p. 62-64, 447-448), où des litanies à la suite de séismes, et même des commémorations annuelles, ont été célébrées ; voir MALALAS, XVIII, 77, p. 402 (éd. Bonn, p. 478) ; *Chronique Pascale*, éd. L. Dindorf, Bonn 1832, p. 589 (cf. Michael et Mary WHITBY, *Chronicon Paschale 284-628 A.D.*, Translated Texts for Historians 7, Liverpool 1989, p. 80 n. 262) ; THÉOPHANE, *Chronographie*, A. M. 5930, éd. De Boor, p. 93 ; A.M. 6046, p. 229.

38. Noter qu'une croix processionnelle de bronze a été trouvée à Émèse : voir LECLERCQ, s. v. « Émésène », *DACL* IV/2, col. 2729 ; L. JALABERT et R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, t. V, Paris 1959, n° 2479 (VIe s. ?).

39. La déposition des reliques ne devient un élément obligatoire de la consécration d'une église qu'avec le canon 7 du concile de Nicée II (787) : voir P. DE PUNIET, « Dédicace des églises », *DACL* IV/1, Paris 1920, col. 381-386 ; Chr. KONSTANTINIDIS, « L'ordo de la dédicace des églises selon le rite byzantin vers la moitié du VIIIe siècle », dans *Πεπραγμένα τοῦ Θ΄ Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου* (Thessalonique 1953), Athènes 1956, t. II, p. 206-215 ; N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975, p. 146-165. Il faut cependant rappeler que les reliques des martyrs sont rendues indispensables pour les sanctuaires qui leur sont dédiés par le canon 83 du *Codex Canonum Ecclesiae Africanae*, éd. trad. P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique*, I/1, Grottaferrata (Rome) 1962, p. 323-324 ; cf. S. N. TROIANOS, « Die Einweihung und Entweihung der Kirchengebäude nach orthodoxem Kirchenrecht », dans *Πολύπλευρος Νοῦς. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, C. Scholz et G. Makris éd., Leipzig 2000, p. 382-383. Rappelons que ce recueil occidental n'a été traduit en grec que vers 550 (TROIANOS, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου* [supra, n. 12], p. 135). Pour le culte des saints à Émèse et sa région, voir H. LECLERCQ, s. v. « Émésène », *DACL* IV/2, Paris 1921, col. 2723-2730 ; PEETERS, « La Passion de S. Julien d'Émèse », p. 44-76 ; H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*², Bruxelles 1933, p. 83 et 207-208 ; P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, p. 335-336.

40. C'est ainsi que *CJ* I, 3, 26 est interprétée par l'auteur d'un sommaire conservé par un recueil juridique de la deuxième moitié du VIe s. : voir *Collectio Tripartita. Justinian on Religious and Ecclesiastical Affairs*, éd. N. van der Wal et B. H. Stolte, Groningue 1994, I, 2, parat. 6, p. 30 (= PG 138, col. 1116B) : Ὑπὸ μοναχῶν ἢ κληρικῶν μήτε δημόσιον οἰκοδόμημα μήτε πρὸς τέρψιν πόλεως ἀφωρισμένον εἰς *ἐκκλησίαν* ὑφαρπαζέσθω.

41. *ACO* I, 1, 7, p. 79-80, d'où THÉODORET DE CYR, *Correspondance*, t. IV, éd. trad. Y. Azéma, SC 429, Paris 1998, p. 80-88 ; voir aussi H.-I. MARROU, « Un témoignage littéraire sur la " Basilica Discoperta " ? », *Rivista di storia e letteratura religiosa* 2, 1966, p. 80-83, repris dans ID., *Patristique et humanisme*, Paris 1976, p. 233-236.

La scholie juridique étudiée ici témoigne donc de la réaction des habitants d'Émèse à un séisme, mais elle ne nous aide pas à élucider les motifs et les objectifs de la loi dont cet événement a suscité la promulgation. Les juristes byzantins ne font référence à cette loi que dans un contexte religieux[42], et c'est également l'attitude des historiens modernes. Selon J. Ph. Thomas, la loi apporte l'appui de l'État au canon 4 du concile de Chalcédoine (451)[43], selon lequel « nul ne pourrait en quelque endroit que ce fût, bâtir ou ériger un monastère ou un oratoire sans l'assentiment de l'évêque de la ville[44]. » Cette appréciation, qui n'est pas dépourvue de fondement, semble avoir été aussi celle des rédacteurs du *Code justinien*, qui ont incorporé la loi dans un titre relatif aux évêques, clercs, fonctionnaires ecclésiastiques et moines (*CJ* I, 3). Pour sa part, A. G. Scarcella pense que Léon Ier, inspiré par les Pères de l'Église, souhaite préserver une distinction nette entre le domaine sacré et le domaine profane[45]. L'attitude critique du christianisme à l'égard des spectacles de l'arène peut servir d'argument à l'appui d'une telle interprétation[46]. Une autre possibilité mérite cependant d'être considérée : outre les établissements « créés pour les plaisirs du peuple », *CJ* I, 3, 26 interdit l'occupation des « édifices publics » (*aedes publicae*), terme général qui désigne les monuments municipaux traditionnels — thermes, curies, basiliques civiles, lieux de spectacles —, aussi bien que ceux de l'État, comme les *praetoria* et les palais. La protection de ces monuments fait l'objet de plus d'une loi au Bas-Empire[47], et on peut se demander si la protection de l'un d'eux, à savoir le κυνηγέσιον d'Émèse[48], n'est pas l'objectif initial de la version originale de *CJ* I, 3, 26.

42. Voir notamment le *Bréviaire* de Théodore d'Hermopolis (*supra*, n. 32), la *Collectio Tripartita* (*supra*, n. 40), la *Synopsis Basilicorum* (*supra*, n. 5) et le commentaire de Théodore Balsamon (*supra*, n. 32).

43. J. Ph. THOMAS, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Washington D.C. 1987, p. 37-39.

44. Éd. trad. P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique*, t. I/1, Grottaferrata (Rome) 1962, p. 73.

45. A. G. SCARCELLA, *La legislazione di Leone I*, Milan 1997, p. 234-237.

46. Voir Ph. KOUKOULÉS, *Βυζαντινῶν Βίος και Πολιτισμός*, t. III, Athènes 1949, p. 73-75. Voir aussi ZACHARIE LE SCHOLASTIQUE, *Vie de Sévère*, éd. trad. M.-A. Kugener, PO II/1, 1904, p. 51 : « fuis d'abord les spectacles honteux, les courses de chevaux et le théâtre, et ceux où l'on voit des bêtes opposées à de pauvres malheureux. »

47. Pour la législation de Léon Ier en la matière, voir *CJ* I, 40, 15 (471 ?) ; cf. *CJ* VIII, 11, 22 (472); XI, 32, 3 (469). Pour le sujet en général, voir Y. JANVIER, *La législation du Bas-Empire romain sur les édifices publics*, Aix-en-Provence 1969 (non vidi) ; voir aussi J. L. MURGA, « El expolio y deterioro de los edificios publicos en la legislacion post-costantiniana », dans *Accademia Romanistica Costantiniana. Atti del III Convegno Internazionale*, Pérouse 1979, p. 241-263 ; S. ELLIS, « Power-Broking and the Reuse of Public Buildings in Late Antiquity », dans *Acta XIII Congressus internationalis Archaeologiae Christianae* (Split 1994), Città del Vaticano 1998, t. III, p. 233-239. Pour le cas particulier des temples païens, voir B. CASEAU, « Πολεμεῖν Λίθοις. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'antiquité tardive », dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, M. Kaplan éd., Paris 2001, p. 98-103.

48. Pour d'autres lieux de spectacles qui, à en juger par les données archéologiques, ont servi au culte chrétien, voir A. M. MANSEL, « Restaurationen und Umänderungen des Theaters von Side in byzantinischer Zeit », dans *Actes du XIIe Congrès international des études byzantines* (Ochride 1961), Belgrade 1964, t. III, p. 239-243 ; E. DYGGVE, *History of Salonitan Christianity*, Oslo 1954, p. 10-11 ; D. CLAUDE, *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, Munich 1969, p. 74-75 ; J. VAES, « Christliche Wiederverwendung antiker Bauten : ein Forschungsbericht », *Ancient Society* 15-17 (1984-1986), p. 320-321.

La scholie anonyme conservée par le *Parisinus graecus* 1352 et le *Coislin* 151 est probablement de la plume de Thalélée l'Antécesseur ; elle daterait alors des années 530. Source unique pour un séisme ayant frappé Émèse dans les premières années du règne de Léon I[er], cette scholie contient des renseignements qui sont absents de *CJ* I, 3, 26, mais qui semblent toutefois remonter à la promulgation originale de cette loi. La transformation de l'arène en église, destinée probablement à être provisoire, constitue sans aucun doute le contexte historique de *CJ* I, 3, 26, mais l'objectif exact de cette loi n'est pas facile à établir.

BADOER ET LA BITHYNIE

par Jacques LEFORT

Summary : The *Libro dei conti* of Giacomo Badoer informs us on the commercial transactions that this Venetian merchant carried out in Bithynia. It contains a list of purchases and sales in chronological order as well as remarks on the cost of transportation and on the organization of trade between the Byzantine capital and the region of Bithynia.

Le *libro dei conti* de Giacomo Badoer est ce qu'on pourrait appeler, en acceptant l'anachronisme, le « grand livre » du *viazo da Costantinopoli*, entreprise temporaire confiée à Venise à Giacomo, en accord avec son frère Jeronimo[1]. On sait l'importance de ce livre de compte à partie double de plus de huit cents pages, tenu à Constantinople par Giacomo et ses commis, pour l'histoire économique de la Méditerranée peu avant le milieu du XV[e] siècle. Constantinople, capitale d'un empire moribond, encerclée de tous côtés par les Ottomans, restait une place de commerce de niveau mondial où s'échangeaient avec profit produits occidentaux et orientaux, ce qui explique le « voyage » de Badoer. Conquise par les Ottomans au début du XIV[e] siècle, la Bithynie jouait un rôle dans ces échanges. Brousse (Bursa) était en effet devenue un centre commercial important, où transitait en particulier du poivre venu d'Orient ; mais bien d'autres marchandises étaient négociées entre ces deux places du grand commerce.

A l'instigation de Gilbert Dagron, j'ai tenté de décrire les communications terrestres et maritimes entre Constantinople et la Bithynie au Moyen Age, mais je n'ai pas évoqué à ce sujet le témoignage de Badoer[2]. D'où cette note, qui vise à souligner l'apport du *Libro* à l'étude des relations entre la capitale et son hinterland méridional.

Badoer, qui a résidé à Constantinople de septembre 1436 à février 1440, n'est jamais allé en Bithynie. Mais il y a fait des affaires, pour son propre compte (*per mia raxon*), ou au nom de ses commanditaires. Il y a fait vendre des marchandises occidentales et acheter des produits orientaux ou locaux, qu'il a expédiés en Occident ou

1. *Il libro dei conti di Giacomo Badoer (Costantinopoli 1436-1440)*, éd. U. DORINI et T. BERTELÈ, Rome, 1956. Ci-dessous sont données les références aux pages de l'édition, éventuellement précédées de l'abréviation *Libro*. - L'étude récente, désormais indispensable, de G. BERTELÈ, *Il libro dei conti di Giacomo Badoer (Costantinopoli 1436-1440), Complemento e indici*, Padoue 2002, est citée ci-dessous : *Complemento*.

2. J. LEFORT, « Les communications entre Constantinople et la Bithynie », dans *Constantinople and its Hinterland*, C. Mango, G. Dagron éd., Cambridge 1995, p. 207-218.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 373-384.

revendus en Orient. Sans entrer dans la comptabilité du *Libro*, rappelons que Badoer, comme d'autres commerçants, prenait une commission (*provixion*) de 1% sur les achats qu'il faisait et de 2% sur ses ventes, ces commissions, et d'autres sur d'autres opérations, assurant son train de vie à Constantinople (compte *Spexe de mi*). Commissions et frais de gestion (*spexe de marcadantia)* s'ajoutaient au prix d'achat pour former ce qu'on appellera le prix de revient, mais dans le cas d'un compte de *viazo,* opération par laquelle Badoer confiait à un autre commerçant la vente et l'achat de marchandises dans une localité autre que Constantinople[3], c'est la notion de prix de vente estimé (*valia*) qui est utilisée. Pour les opérations d'achat et de vente qui ont été entièrement réalisées durant son séjour à Constantinople et dans lesquelles il était partie prenante, Badoer enregistrait les profits et les pertes du *viazo da Costantinopoli* (compte *Utel e dano*), mais pas dans les autres cas, le prix de l'achat n'entrant pas dans la comptabilité de Badoer lorsque l'achat avait été fait à Venise, pas plus que le prix de vente si la vente devait y être faite. Par ailleurs, la disparition de certaines feuilles du *Libro,* p. 657 à 700 et 809 à 839 (partiellement reconstituées par Tommaso Bertelè), réduit l'information sur la fin du « voyage ». Pour toutes ces raisons, il est difficile de présenter un bilan financier de l'activité de Badoer en Bithynie. On peut du moins retracer la suite des opérations qui sont en rapport avec cette région, relever le coût des transports et examiner l'organisation des relations commerciales entre la capitale byzantine et la province ottomane.

Nous avons admis ci-dessous qu'une opération pouvait être datée du mois au cours duquel l'écriture qui lui correspond a été passée ; c'est une approximation. Rappelons que dans le *Libro,* l'année commence le 1er mars, comme à Venise. Nous mentionnons, outre les opérations qui sont liées à la Bithynie de façon explicite, quelques autres qui, selon nous, ont probablement un rapport indirect avec cette région. Les informations sont dispersées, en particulier dans de nombreux comptes de stock et de tiers, mais nombre d'entre elles proviennent des comptes intitulés *Viazo de Bursa*, en 1437 (p. 122 et 123) et 1439 (p. 660 et 661, compte restitué) et *Cristofal Bonifazio*, personnage auquel ces *viazi* ont été confiés, en 1436 (p. 66-67), 1438 (p. 456-457) et 1440 (p. 660-661, compte restitué).

I. Chronologie des opérations commerciales de Badoer en Bithynie

1436, vente de pièces de drap et achat de poivre

En septembre 1436, Badoer vend pour 311 hyperpres à Catelan Amidei, « qui fait le voyage de Brousse » (*che uxa al viazo de Bursa)*[4], deux pièces de drap grenat de Mantoue, partie d'un lot de 70 pièces de mêmes nature et origine, appartenant à Piero Soranzo et venu de Venise sur la galée de Piero Contarini[5].

3. Cf. la définiton du *viazo* donnée par G. Bertelè, *Complemento*, p. 122-123.
4. Même expression dans *Libro*, p. 74^{21}, à propos du Grec Micali Sofo, en 1436.
5. Compte *Catelan Amidei*, p. $6^{23\text{-}26}$; compte *Pani ... da Mantoa de raxon de ... Piero Soranzo*, p. $18^{2\text{-}14}$ et p. $19^{2\text{-}4}$.

En novembre, Badoer fait acheter du poivre à Brousse pour Nicolò Justignan, Vénitien de Constantinople, et pour lui-même, par leur compatriote Cristofal Bonifazio. Ce dernier, qui avait une maison à Brousse et se rendait parfois à Constantinople[6], a été le principal partenaire de Badoer en Bithynie. Pour que Bonifazio puisse faire cet achat, Badoer lui fait parvenir 19000 aspres turcs, soit 1691,23 hyperpres[7], et Bonifazio expédie dans dix balles (*pondi*) 24,71 canters[8] (poids net) de poivre de Brousse à Constantinople, au prix de revient pour ce dernier, 20304 aspres soit 1806,83 hyperpres[9], pour Justignan 13,18 canters (879 hyperpres)[10], et pour Badoer 13,9 canters (927,83 hyperpres)[11]. Badoer devait donc à Bonifazio 1304 aspres (20304 - 19000). Il lui rembourse presque intégralement sa dette en lui envoyant 1300 aspres en décembre (les deux partenaires restent en compte)[12]. Le poivre acquis par Badoer à son nom, avec une autre charge de poivre, 9,46 canters (poids net), qu'il acquiert à Constantinople (d'après les frais de gestion indiqués) pour 677,75 hyperpres[13], est envoyé à Venise au prix de revient, au total pour 1642,01 hyperpres, sur les galées commandées par Piero Contarini, sur la galée capitaine pour le poivre acheté à Brousse, sur la galée Soranza pour le reste[14].

1437, troc de pièces de drap contre des raisins secs de Nicomédie, vente manquée de draps, vente de crêpe, achat de peaux de mouton, recherche infructueuse de laine et de poivre, achat de poivre

En janvier 1437 à Constantinople, Badoer cède par troc (*barato*) à Amet, Turc de Nicomédie / Izmit (*Licomidia*), pour une valeur de 105 hyperpres[15], deux pièces de drap d'Alost en Flandre, l'une verte, l'autre turquoise, partie d'un lot qui lui appartient et qui était venu de Venise par les mêmes galées[16]. En vertu de ce troc, Badoer reçoit 63,5 canters de

6. Mentions de la maison (*caxa*) de Bonifazio (à Brousse) en 1436, p. 66^{7} : *per chamali per mandar a chaxa* ; en 1438, p. 452^{22} : *per mandarle a caxa*. Allusions à la présence de Bonifazio à Constantinople en 1437, p. 457^{11} : *piper pondo 1 ... ch'el me duse chon lui* ; en 1439, p. 456^{22} : *per cassa chontadi al dito* ; pour 1440, cf. ci-dessous.

7. 10 000 aspres turcs, soit 890 hyperpres, au nom de Justignan (compte *Nicolò Justignan*, p. 37^{4-6} ; compte *Cristofal Bonifazio*, p. 66^{16-20}) et 9000, soit 801,23 hyperpres, au nom de Badoer, pris sur la caisse (compte *Cassa*, p. 33^{12} ; compte *Cristofal Bonifazio*, p. 66^{21-22}). Sur le numéraire dans le *Libro*, en particulier sur les fractions de l'hyperpre byzantin et sur le taux de change avec l'aspre turc, qui varie et est généralement indiqué, voir l'étude de C. MORRISSON, « Coin Usage and Exchange Rates in Badoer's Libro dei Conti », *DOP* 55, 2001, p. 217-245, abrégé ci-dessous « Coin Usage », en particulier p. 220 et 228-229.

8. Le canter correspond à environ 50 kg ; cf. E. SCHILBACH, *Byzantinische Metrologie*, Munich 1970, abrégé ci-dessous *Metrologie*, Index, p. 284, s.v. cantaro.

9. Compte *Piper pondi 10*, p. 66^{2-14} ; même compte, p. 67^{2-7}.

10. Même compte, p. 67^{2-3} ; compte *Nicolò Justignan*, p. 36^{7-10}.

11. Compte *Piper pondi 10*, p. 67^{4-6} ; compte *Piper de mia raxon*, p. 66^{28-31}.

12. Compte *Cristofal Bonifazio*, p. 66^{23-25} ; compte *Cassa*, p. 33^{20-22}.

13. Compte *Piper de mia raxon*, p. 66^{34-37} ; compte *Luvixe Pardo catelan*, p. 65^{20-22}.

14. Compte *Piper de mia raxon*, p. 66^{28-45}, 67^{15-18} ; compte *Viazo de Veniexia recomandà a Jeronimo Badoer*, p. 42^{23-26}.

15. Compte *Pani loesti de mia raxon*, p. 27^{39-40} ; compte *Amet turco de Licomidia*, p. 84^{14-15}.

16. Compte *Pani loesti de mia raxon*, p. 26^{14-17}.

raisins secs (*zebibi*) de Nicomédie, valant 127 hyperpres[17]. Le troc n'étant pas égal, Badoer doit à Amet 22 hyperpres (127 - 105). Un hyperpre, qu'Amet doit à Antonio da Negroponte, qui réside à Trébizonde[18], est payé à ce dernier par la caisse[19], et les 21 restants par le banquier grec de Badoer, Caloiani Sofiano[20]. Badoer confie les raisins secs, dont le prix de revient est de 137,71 hyperpres, au même Antonio da Negroponte, pour qu'il les vende, avec d'autres marchandises, lors d'un *viazo* sur la côte anatolienne de la Mer Noire[21]. Les raisins sont transportés dans sept barriques (*bote*) sur le bateau de Galeoto Lumelin et vendus à Samsun (*Simiso*) pour 4210 aspres *de Simiso*[22], soit 221,57 hyperpres[23]. Le profit brut sur la vente des raisins secs a donc été, par rapport au prix de revient, de 83,66 hyperpres (221,57 - 137,71) soit d'environ 60,8 %, ce qui semble exceptionnel.

En mai, Badoer confie à Bonifazio la vente à Brousse, sur un lot de huit pièces de drap de Florence qui sont à son nom et qui étaient arrivées en 1436 sur les galées de Piero Contarini, de trois pièces, deux turquoise et une verte, estimées à 450,17 hyperpres[24]. Au cours du même mois, Badoer donne également à vendre à Bonifazio une autre pièce de drap, grenat[25], qui appartenait à Piero Michiel et à Antonio da la Colona, qui était venue de Venise par les mêmes galées et que Badoer accepte d'acheter à Constantinople pour 148,88 hyperpres, sans toutefois l'avoir mesurée. Le prix estimé, accepté par Bonifazio, est de 190 hyperpres[26]. Mais à Brousse, Bonifazio ne parvient pas à vendre ces quatre pièces de drap, peut-être parce qu'elles présentaient des défauts, comme on va le voir. Estimées à 640 hyperpres pour 640,17 (450,17 + 190), elles sont retournées à Constantinople[27]. Badoer les y vend en octobre 1438 à un parent d'Antonio qui est lui aussi à Venise, Nicolò da la Col(on)a, à moindre prix en raison de leurs défauts, en particulier de longueur, les trois premières pour 422 hyperpres, la dernière pour 153 hyperpres, en tout 575 hyperpres. Cette somme, due par Nicolò à Badoer, est exigible avant le départ des galées pour Venise en 1439[28]. Les quatre pièces de draps avaient donc inutilement fait en trois ans le tour de la Méditerranée. Le manque à gagner sur cette opération est, dans la comptabilité de Badoer, de 76,13 hyperpres[29] (640 hyperpres, prix de vente espéré - 575, prix de vente réel + 11,13 de frais de gestion)[30],

17. Compte *Zebibi de Lichomidia*, p. 86[2-3] ; compte *Amet...*, p. 85[17-18].
18. *Libro*, p. 89[30].
19. Compte *Amet...*, p. 84[16] ; compte *Cassa*, p. 33[27].
20. Compte *Amet...*, p. 84[17] ; compte *Caloiani Sofiano banchier*, p. 7[11].
21. Compte *Zebibi...*, p. 87[2-4] ; compte *Viazo de Simiso e Trabexonda*, p. 88[2-8].
22. Cf. p. 88[29-30] (compte *Antonio da Negroponte*). Sur l'aspre de Simiso, voir C. Morrisson, « Coin Usage », p. 231-232. Le taux de change est indiqué dans le *Libro*, p. 88[30] et p. 89[16].
23. Compte *Viazo de Simiso...*, p. 89[1-3].
24. Compte *Pani Fiorenza fini de mia raxon*, p. 28[2-15], 29[12-13] ; compte *Viazo de Bursa per mia raxon*, p. 122[2-4].
25. Ou écarlate, de Mantoue, cf. p. 482[14].
26. Compte *Pani de grana ... de raxon de ... Piero Michiel e ... Antonio da la Colona*, p. 20[2-13], 21[5-8] ; compte *Pani e altre marchadantie de mia raxon*, p. 108[24-26], 109[17-19] ; compte *Viazo de Bursa*, p. 122[5-6].
27. Même compte, p. 123[10-12] ; compte *Pani de mia raxon*, p. 482[22-23].
28. Même compte, p. 483[13-16, 17-19] ; compte *Nicolò da la Cola*, p. 524[13-16, 17-19].
29. Compte *Pani de mia raxon*, p. 483[20] ; compte *Utel e dano*, p. 614[3-4].
30. Aux frais inutilement faits par Badoer, de 4,75 hyperpres (compte *Pani de mia raxon*, p. 482[13-18] ; compte *Spexe de marchadantia*, p. 583[30]), s'ajoutent les dépenses faites par Bonifazio : 6,38 hyperpres (compte *Pani de mia raxon*, p. 482[19-21] ; compte *Cristofal Bonifazio*, p. 457[15-16]). En tout : 11,13 hyperpres.

soit une perte de 11,9%. Au cours du même mois, Badoer envoie à Lopadion / Uluabat (*Lupadi*) et à Mihaliç (*Micalizi*) Bortolamio da Modèna pour y acheter de la laine. Mais ce dernier revient bredouille. Les frais inutilement encourus (transport en barque, sans doute jusqu'à Lopadion, puis parcours à cheval, nourriture pour quinze jours, salaire) s'élèvent à 15 hyperpres[31].

En juin, Badoer donne à vendre à Bonifazio douze cassettes de crêpe (*veli crespi*) lui appartenant, partie d'un lot de 110 cassettes appartenant à Piero Michiel, à Marin Barbo, à son frère Jeronimo et à lui-même, lot reçu par le bateau de Silvestro Bon et par la galée de Matio Faxuol[32]. Les douze cassettes sont estimées à 624 hyperpres[33]. A Brousse, Bonifazio parvient à vendre à meilleur prix ces cassettes, pour 7355 aspres, soit 700,48 hyperpres. Après déduction des frais encourus par ce dernier et de sa commission de 2%, 682,83 hyperpres sont portés au crédit du compte *viazo de Bursa*[34]. Le profit enregistré, par rapport au prix estimé (700,48 - 682,83), est de 58,67 (pour 58,83) hyperpres[35], soit un gain de 9,4%.

En juillet, Badoer fait acheter pour lui-même à Brousse par Bonifazio dix peaux de mouton vermeilles pour 40 aspres, soit 3,63 hyperpres[36]. Ces peaux, avec 191 autres que Badoer a payées en aspres, certaines au moins provenant d'Andrinople / Edirne (*Andrenopoli*)[37], sont expédiées au prix de revient à Modon sur le navire de Domenego Frixon, à Venise sur le même bateau, sur celui de Piero di Belveder et sur la galée d'Aluxive Contarini, à Alexandrie sur le navire de Zorzi Palapano[38]. Au cours du même mois, au nom d'Antonio Contarini, Badoer se procure 5100 aspres turcs, soit 463,63 hyperpres, pour que le commis d'Antonio, Zuan Contarini, aille à Brousse avec cette somme y acheter du poivre[39]. Mais l'achat ne peut pas se faire, peut-être par manque d'offre, et le même Zuan rapporte les aspres à Constantinople[40]. En utilisant en particulier cette somme, Badoer y achète au Juif Elia Dedimari 19,31 canters de poivre (poids net) qui sont mis au compte de Contarini pour 1175,88 hyperpres, frais de Badoer compris, et restent à Constantinople[41].

31. Compte *Lane de mia raxon*, p. 126^{43-46} : *per barche e agoio de chavai per andar e tornar perp. 10 car. 12, e spexe de bocha ch'el fexe in zorni 15 ch'el stete fuora e per so salario de duc. 2 al mexe* ; compte *Cassa*, p. 97^{34}. On note que Bartolomeo et Ziorzio Morexini, commis de Badoer, avaient quelques semaines auparavant trouvé de la laine en Thrace (compte *Lane de mia raxon*, p. 126^{25-36} ; compte *Viazo de Garipoli*, p. 111^{5-7}).

32. Compte *Veli crespi*, p. 138^{2-12}. Badoer n'avait apparemment pas le droit de faire vendre hors de Constantinople les *veli crespi* appartenant à ses associés (même compte, p. 139^{11} : *non ho libertà de navegar de quel de la chonpagnia*).

33. Même compte, p. 139^{10-14} ; compte *Viazo de Bursa*, p. 122^{7-8}.

34. Même compte, p. 123^{2-9} ; compte *Cristofal Bonifazio*, p. 456^{15-17}.

35. Compte *Viazo de Bursa*, p. 122^{9} ; compte *Utel e dano*, p. 615^{10-11}.

36. Compte *Cristofal Bonifazio*, p. 67^{11-13} ; compte *Montonine e cordoani de mia raxon*, p 122^{22-23}.

37. Même compte, p. 123^{24-25} ; compte *Tomaxo Beniventi*, p. 80^{19-20}.

38. Compte *Montonine...*, p. 122^{11-26}, 123^{14-31}. Une de ces peaux de mouton, qui n'est pas comptabilisée, a servi à faire un coussin au scribe de Badoer (p. 123^{29} : *per far far un chusin per scritor*).

39. Compte *Asperi turchesci* (I), p. 186^{2-3}, 187^{2-4} ; compte *Asperi turchesci* (II), p. 187^{6-8} ; compte *Cassa*, p. 179^{8} ; compte *Antonio Contarini*, p. 94^{36-38}.

40. Compte *Asperi turchesci* (II), p. 186^{6-9} ; compte *Antonio Contarini*, p. 95^{23-24}.

41. Compte *Elia Dedimari zudio*, p. 188^{32-36} ; compte *Asperi turchesci* (II), p. 187^{6-8} ; compte *Elia Dedimari*, p. 189^{17-18} ; compte *Piper de raxon d'Antonio Contarini*, p. $254^{31-34,\ 35-37}$, 255^{9-11} ; compte *Antonio Contarini*, p. 94^{42-43}.

En novembre, Badoer reçoit de Brousse pour son compte, par l'intermédiaire de Bonifazio, un peu de poivre, 2,59 canters, au prix de revient pour ce dernier, 173,29 hyperpres[42]. Ce poivre, qui revient à Badoer 174,17 hyperpres[43], est expédié au Pisan Nofrio da Calzi à Messine sur la galée de Franzesco Manelli, avec 8,07 canters de poivre achetés à Péra au Génois Gabriel da Persi[44].

1438, achat d'alun, de peaux de mouton, d'une couverture et d'un camelot

En mai 1438, Badoer achète à son nom à Constantinople 12,96 canters d'alun au Grec Dimitri Chiefala, « du caravansérail » (*dal chavarserà*), pour 58 hyperpres[45]. Il nous semble probable que cet alun était d'origine bithynienne. On sait en effet qu'on en extrayait alors à Lopadion et à Cyzique[46], et celui qu'on se procurait à Maronée (*Marogna*) sur la côte de la Thrace était directement expédié en Occident[47]. L'alun acheté à Constantinople, logé dans deux barils (*carateli*), est envoyé à Venise sur le bateau de Silvestro Polo au prix de revient, 61 hyperpres[48].

En septembre, à son nom et à celui de son frère Jeronimo, Badoer fait acheter à Brousse par Bonifazio 2075 peaux de mouton blanches, pour 7188 aspres frais et commission de ce dernier compris, soit 684,54 hyperpres[49]. Ces peaux, dont le prix de revient pour Badoer est de 689,88 hyperpres[50], sont expédiées à Venise, avec d'autres peaux venues d'Andrinople, sur la galée de Pandolfo Contarini et sur le bateau de Zuan Contarini[51].

En décembre, Badoer fait en Bithynie deux achats qui n'ont pas de caractère commercial : Bonifazio lui procure une couverture pour son cheval (*choverta da chavalo*) et un camelot rouge (*zanbelòto còcola*)[52], offert à son frère de Venise, en tout 23,83 hyperpres[53].

1439, achat d'alun, vente de fil de fer

En mars, juillet, septembre et novembre 1439, Badoer achète pour son compte à Constantinople de l'alun à cinq négociants, Dimitri Stratiopulo, Cristofal de Nuove, Andrea Ligiro, Duca Radino et Caloiani, en tout 67,75 canters pour 289,25 hyperpres[54]. L'alun, que

42. Compte *Piper de mia raxon*, p. 270[24-27] ; compte *Cristofal Bonifazio*, p. 457[11-14].
43. Compte *Piper de mia raxon*, p. 271[22-24] ; compte *Piper de raxon de Nofri da Calzi*, p. 272[2-4].
44. Même compte, p. 273[2-5] ; compte *Nofrio da Chalzi*, p. 236[24-27].
45. Compte *Lume de mia raxon*, p. 390[18-19] ; compte *Cassa*, p. 375[9]. Il est également fait allusion au « caravansérail » de Constantinople, p. 336[26].
46. Voir M. Gérolymatou, « Le commerce », dans *La Bithynie au Moyen Age*, B. Geyer et J. Lefort éd., à paraître. Cité ci-dessous : « Le commerce ».
47. *Libro*, p. 499[18], 642[9] ; cf. G. Bertelè, *Complemento*, p. 142.
48. Compte *Lume de mia raxon*, p. 390[18-24], 391[13-15].
49. Compte *Montonine bianche de mia raxon et de Jeronimo mio fradelo*, p. 452[19-27] ; compte *Cristofal Bonifazio*, p. 457[8-10].
50. Compte *Montonine bianche...*, p. 452[28] ; même compte, p. 534[1-2].
51. Même compte, p. 535[2-12].
52. G. Bertelè, *Complemento*, p. 245 et 253.
53. Compte *Cristofal Bonifazio*, p. 457[17-19] ; compte *Spexe de mi Giacomo Badoer*, p. 604[13-16].
54. Compte *Lume ... de mia raxon*, p. 646[2-20].

nous supposons bithynien comme celui de 1438, est expédié à Venise sur les bateaux de Lio Sguro et de Zuan Mantello au prix de revient, 308,58 hyperpres[55].

En mai, Badoer confie à Bonifazio 110 *mazi* (liasses) d'un lot de 675 *mazi* de fil de fer appartenant à lui-même et à son frère Jeronimo, venus de Venise en 1438 sur le bateau de Nicolo Minio, dont 550 avaient été envoyés à Caffa sur le bateau de Franzesco d'Aliegro et dont 416, invendus, étaient revenus à Constantinople sur le bateau de Simon da Morta. Bonifazio doit vendre les 110 *mazi* à Brousse au prix convenu, un hyperpre le *mazo*, soit 110 hyperpres[56]. La vente s'est apparemment faite pour 119,46 hyperpres, le profit ayant été de 9,46 hyperpres[57], soit 8,6 %.

En juillet, Badoer envoie également à Brousse 95 des 416 *mazi* de fil de fer au Génois Piero Palavexin[58]. Palavexin en vend 38, pour 447 aspres soit 41,92 hyperpres[59]. Le *mazo* étant, comme plus haut, estimé à 1 hyperpre, le profit peut être évalué à 3,92 hyperpres, soit 10,32%[60]. Les 57 *mazi* restants, estimés à 57 hyperpres, ne sont toujours pas vendus en février 1440, à la veille du retour de Badoer à Venise, lorsqu'il confie au banquier Carlo Capelo le suivi de ses affaires à Constantinople[61].

1440, projet d'acheter du poivre, vente de pièces de drap et achat d'indigo

En février 1440, Badoer envoie vingt neuf sacs à Brousse, vingt quatre de chanvre, cinq de laine (coût : 39 hyperpres), au Génois Damian Spinola pour que ce dernier y mette le poivre qu'il devait lui acheter. Il n'est pas sûr que l'affaire ait abouti ; on sait seulement que « Damian doit faire ce que Carlo Capelo lui dira »[62]. Au cours du même mois, Badoer cède à Bonifazio, alors à Constantinople, des pièces de drap qui lui restent. Il lui vend ou plutôt brade pour 60,58 hyperpres une pièce de drap vert, partie d'un lot appartenant à Piero Michiel, à Jeronimo Badoer et à lui-même, reçu en 1438 par les galées commandées par Lorenzo Minio[63]. Il lui cède aussi, par un troc presque égal, trois pièces de drap valant en tout

55. Même compte, p. 647[2-11].

56. Compte *Fil de fero ... de raxon de Jeronimo mio fradelo e mia*, p. 380[13-30], 381[8-10] ; compte *Viazo de Cafa recomandà a Andrea da Cale...*, p. 394[23-26], 395[22-24] ; compte *Fil de fero barili 3...*, p. 652[9-10], 653[2-4] ; compte restitué *Viazo de Bursa*, p. 660[2-4].

57. Le profit est de 4,71 hyperpres pour Jeronimo Badoer et de 4,75 pour le *viazo da Constantinopoli* (même compte, p. 660[5,6] ; compte *Jeronimo Badoer*, p. 505[27] ; compte *Utel e dano*, p. 737[4]).

58. *Libro*, p. 652[11-12], note dans le compte *Fil de fero...*, du 8 juillet 1439. L'envoi est fait *in nome de Aldrobandin di Zusti.*

59. Même compte, p. 653[9-10] ; compte restitué *Piero Palavexin*, p. 698[2-3].

60. Le profit sur l'ensemble des 416 mazi a été de 46 hyperpres, 23 pour Jeronimo et 23 pour Badoer (compte *Fil de fero...*, p. 652[14-16] ; compte *Jeronimo Badoer*, p. 505[28-29] ; compte *Utel e dano*, p. 737[10]).

61. Compte *Fil de fero...*, p. 653[11-12] ; compte restitué *Piero Palavexin*, p. 698[4-5].

62. Compte *Spexe de marcadantia*, p. 747[7-8] ; compte *Damian Spinola*, p. 772[25-27] et 773[22-23] ; compte *Viazo de Costantinopoli per mia raxon recomandado a ser Carlo Capelo*, p. 778[30-33] : *per l'amontar de sachi 29 che avea mandadi in Bursa al dito Damian per piper ch'el me doveva achatar ... chomisi al dito Damian che ne fese la volontà de Charlo Chapelo.*

63. Compte *Piero Michiel e Jeronimo e Giacomo Badoer*, p. 599[12-13] ; compte *Pani bale 8*, p. 739[21-22] (la pièce valait 65 hyperpres) ; compte restitué *Cristofal Bonifazio*, p. 660[12-14].

259,83 hyperpres contre trois *ziurli*[64] d'indigo faisant en tout 260 hyperpres. L'indigo fourni par Bonifazio, dont on a vu quels étaient les liens avec Brousse, avait probablement transité par cette ville, où l'on sait qu'on trouvait alors d'autres produits orientaux que le poivre, en particulier des substances tinctoriales[65]. Les trois pièces de drap cédées par troc étaient arrivées à Constantinople, avec d'autres, sur les galées commandées par Marco Zen en 1439. L'une d'entre elles, partie d'un lot de cinquante deux pièces appartenant à Piero Michiel et à Antonio da la Colona, est comptée pour 85,58 hyperpres[66]. Une autre, d'un lot de trente pièces appartenant à Badoer, est cédée pour 86 hyperpres[67] et la troisième, d'un lot de neuf pièces appartenant à son frère Jeronimo et à lui-même, pour 88,25 hyperpres[68]. Les trois *ziurli* d'indigo fournis par Bonifazio sont expédiés à Venise sur la galée de Nicolò Griti avec quatorze autres, obtenus par troc avec Bortolomio Zentil[69]. Un de ces trois *ziurli*, valant 95 hyperpres, est destiné à Piero Michiel et à Antonio da la Colona[70]. Le second, qui est au nom de Badoer et compté pour 65 hyperpres, est envoyé au prix de revient, 66 hyperpres[71]. Le troisième *ziurlo* d'indigo, estimé à 100 hyperpres, est au nom de son frère Jeronimo et au sien[72].

On trouvera sur le Tableau ci-dessous la mention des ventes et des achats faits par Badoer en Bithynie et leur montant en hyperpres. Le total des ventes, des marchandises occidentales, surtout des tissus, s'élève à 1277,86 hyperpres, ou à 1537,69 si l'on tient compte des transactions qui selon nous sont probablement en rapport avec la Bithynie. Les achats, des produits locaux et orientaux, surtout du poivre, sont deux fois plus importants : 2819 hyperpres, ou peut-être 3426,37. Ces produits ont été vendus, on l'a vu, en Occident, à Modon, Messine et Venise, mais aussi en Orient, à Samsun et à Alexandrie.

Brousse n'est que l'une des nombreuses places de commerce avec lesquelles Badoer était en relation, et ce n'était pas la plus importante. Par exemple, le « chiffre d'affaire » du *viazo* d'Alexandrie de 1437 est de 3988,58 hyperpres[73], somme nettement supérieure au total des ventes faites par Badoer en Bithynie en plusieurs années.

64. Un *ziurlo* équivaut à 112 livres (*Libro*, p. 52^{24}) soit à environ 35 kg. Sur la livre, cf. SCHILBACH, *Metrologie*, Index, p. 285, s.v. libbra.
65. M. GÉROLYMATOU, « Le commerce ».
66. Compte *Piero Michiel et Antonio da la Colona*, p. 459^{14-15} ; compte *Pani bale 7*, p. 768^{2-6}, 769^{26-28} ; compte restitué *Cristofal Bonifazio*, p. 660^{15-17}.
67. Compte *Pani bastardi ... de mia raxon*, p. 772^{2-5}, 773^{16-17} ; compte restitué *Cristofal Bonifazio*, p. 660^{18-19}.
68. Compte *Pani vexentini*, p. 776^{2-4}, 777^{13-14} ; compte restitué *Cristofal Bonifazio*, p. 660^{20-21}.
69. *Libro*, p. 803^{2-7}, 807^{7-11}, 801^{8-9}.
70. Compte restitué *Cristofal Bonifazio*, p. 661^{9-10} ; compte *Endego de raxon de ... Piero Michiel e ... Antonio da la Colona*, p. 802^{5-6}, 803^{2-7}.
71. Compte restitué *Cristofal Bonifazio*, p. 661^{11-12} ; compte *Endego ziurlo 1 de mia raxon*, p. 806^{5-9}, 807^{7-11}.
72. Compte restitué *Cristofal Bonifazio*, p. 661^{13-14} ; compte E*ndego de raxon de mio fradelo ... Jeronimo Badoer et mia*, p. 800^{30-31}, 801^{10-18}.
73. *Libro*, p. 112^{35}.

Transactions faites par Badoer avec la Bithynie

Année	**Ventes marchandise**	**Montant, hyperpres**	**Achats marchandise**	**Montant, hyperpres**
1436	Drap	311		
			Poivre	1806,83
1437	Drap	105		
			Raisins secs	127
	Crêpes	700,48		
			Peaux	3,63
			Poivre	173,29
1438			Alun *	58
			Peaux	684,54
			Couv.	23,83
1439			Alun *	289,25
	Fil de fer	119,46		
	"	41,92		
1440	Drap *	259,83		
			Indigo *	260
Total avéré		1277,86		2819
Total probable		1537,69		3426,37

NB * = transaction probablement en rapport avec la Bithynie ; couv. = couverture et camelot.

Ce qui précède suggère le rôle des occasions, des circonstances, dans la décision de faire vendre ou d'acheter ici ou là, et permet de vérifier que l'offre ne correspondait pas toujours à la demande. On a vu que Badoer n'a pas trouvé de laine à Lopadion, qu'il n'est pas parvenu à vendre certaines pièces de drap à Brousse, et qu'il n'a pas toujours pu y acheter du poivre.

De ces faits, on se gardera de tirer trop de conclusions. Ainsi, à propos du poivre : on sait par Bertrandon de la Broquière qu'à l'époque considérée, des épices arrivaient à Brousse par une route caravanière partant d'Adana[74], et on a vu que Badoer y a fait acheter du poivre, en tout 27,3 canters (24,71 canters en 1436 et 2,59 en 1437). Mais le poivre semble y avoir été plus cher qu'à Constantinople[75], autre marché, approvisionné par mer, où les Vénitiens pouvaient acheter des épices, de même

74. M. Gérolymatou, « Le commerce ».

75. D'après les données du *Libro*, en 1436 et 1437 à Brousse, le prix d'achat du canter de poivre, converti en hyperpres, est en moyenne de 69,24 hyperpres (cf. p. 66[6], et 270[25]). En 1437, le prix moyen à Constantinople est de 59,7 hyperpres (cf. p. 160[16], 162[5], 232[22], 254[33], 290[24], 296[30]). Le prix y baisse ensuite : 57,33 hyperpres en 1438 (cf. p. 484[15], 542[29], 578[14], 596[6], 602[20]), 41,87 hyperpres en 1439-1440 (cf. p. 710[22], 788[7-8], 800[4, 17], 802[19]).

qu'à Trébizonde[76]. Sur les 263,88 canters de poivre acquis par Badoer entre 1436 et 1440, 9% seulement ont clairement transité par la Bithynie, le reste, venu on ne sait d'où (Brousse n'étant pas exclue), ayant été acquis à Constantinople[77]. On a vu qu'en février 1440, Badoer cherche encore du poivre à Brousse. La seule logique est sans doute celle du rapport entre l'offre, rare, et la demande, importante, rapport qui pouvait varier rapidement.

II. Le coût des transports entre Constantinople et la Bithynie

Pour l'essentiel du trajet, de Constantinople à Mudanya (*Montanea*) sur la rive sud de la Marmara, le transport des marchandises se faisait par voie de mer. A Mudanya, alors l'échelle de Brousse[78], des fonctionnaires ottomans percevaient des droits de douane (*comerchio*), à l'importation comme à l'exportation[79]. De Mudanya à Brousse, les marchandises étaient convoyées sur 30 km à dos de mulet (*per agoio*).

Le libellé des écritures ne donne parfois que le total des frais de gestion (*comerchio*, courtage, entreposage, péage, transport, etc.). Mais d'autres libellés indiquent avec précision le coût du transport des marchandises, parfois globalement, parfois en distinguant le coût du nolis pour traverser de Constantinople à Mudanya de celui du transport à dos de mulet depuis Mudanya jusqu'à Brousse, ou vice-versa. On trouvera ci-dessous les informations.

Le transport entre Constantinople et Brousse (coût total). Pour trois pièces de drap, 0,17 hyperpre[80]. Pour douze cassettes de crêpe, nolis, mulet et péage à Brousse, 11 aspres, soit 1,05 hyperpre[81]. Pour une balle de 2,86 canters de poivre, 64 aspres, soit 6,1 hyperpres[82].

Le nolis entre Constantinople et Mudanya. Pour quatre pièces de drap et pour la rétribution d'un portefaix à Constantinople, 0,5 hyperpre[83]. Pour un *tango* (charge ?)[84] de peaux de mouton transporté sur un *gripo* et pour un portefaix, 0,54 hyperpre[85]. Pour

76. M. Gérolymatou, « Le commerce ».
77. Cf. les comptes *Piper*... dans le *Libro* ; références p. 855, et G. Bertelè, *Complemento*, p. 221.
78. Voir M. Gérolymatou, « Le commerce ».
79. Taxe à l'importation dans l'empire ottoman, *Libro*, p. 123[6], p. 482[20]. À l'exportation, *ibid.*, p. 66[12], p. 452[24].
80. *Ibid.*, p. 28[8] : *spexa fata per mandar pani 3 in Burssa.*
81. *Ibid.*, p. 123[4-5] : *per nolo de la barcha e agoio fin in Burssa e peazo de Bursa.*
82. *Ibid.*, p. 270[21-22] (poids) et p. 270[26] : *per spexe fin chonduto qui in Costantinopoli.*
83. *Ibid.*, p. 482[12] (quantité) ; p. 482[15] : *per nolo da la Montanea [a] qui e chamalo.* Le nolis de ces quatre pièces de drap entre Constantinople et Mudanya, le transport à dos de mulet aller-retour entre Mudanya et Brousse, le *comerchio* ottoman et « d'autres frais » s'élèvent en tout à 6,38 hyperpres (p. 482[20-21]). Sur la rétribution des portefaix à Constantinople, voir J. Lefort, « Le coût des transports à Constantinople, portefaix et bateliers au XVe siècle », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ, Mélanges offerts à H. Ahrweiler*, Paris 1998, II, p. 413-425.
84. C. Morrisson, « Coin Usage », p. 232, n. 83 : « tango is apparently a weight or container (load) ».
85. *Libro*, p. 452[15-17] : *per nolo de tango 1 ..., per el gripo che vene maistro Piero varoter, e per el chamalo.*

trois *tangi* correspondant à 450 peaux de mouton, 1,75 hyperpre[86]. Pour cinq *tangi*, 639 peaux, 2,5 hyperpres[87]. Pour six balles contenant 2075 peaux et pour des portefaix, 4,25 hyperpres[88]. Pour dix *pondi* de poivre pesant 27,08 canters, 17,5 hyperpres[89].

Les mulets entre Mudanya et Brousse. Pour 2075 peaux de mouton, à 10 aspres la charge (*soma*), 75 aspres, soit 7,14 hyperpres[90]. Pour dix *pondi* de poivre pesant 27,08 canters, d'une part 8 aspres soit 0,71 hyperpre comme rétribution du jeune muletier et d'autre part 75 aspres soit 6,61 hyperpres pour les mulets jusqu'à l'échelle[91], en tout 7,32 hyperpres.

Ces données, trop peu nombreuses pour être commentées (quelle est la part relative du poids des charges et de la valeur des marchandises dans le coût), fournissent du moins un ordre de grandeur sur le prix des transports entre les deux villes. Dans un cas, elles permettent de vérifier qu'à distance égale le transport par mer était bien moins onéreux que le transport par terre. En effet, pour les peaux de moutons, le coût du transport par barque est à quantité égale comparable à celui du transport par mulets[92], mais le trajet maritime entre Constantinople et Mudanya est deux fois et demi plus long que le chemin qui de Mudanya joignait Brousse.

III. L'ORGANISATION DU COMMERCE ENTRE CONSTANTINOPLE ET LA BITHYNIE

Le *Libro* apporte aussi des informations sur l'organisation des relations commerciales entre la capitale byzantine et la Bithynie ottomane.

Lettres et comptes circulaient entre Constantinople et Brousse. Ainsi, Cristofal Bonifazio demande en 1436 à deux reprises par lettre des aspres à Badoer pour acheter du poivre[93], il lui écrit en 1437 qu'il a bien reçu les cassettes de crêpe[94] et il lui soumet en 1438 ses comptes relatifs à la vente de ces cassettes[95] ; on pourrait citer d'autres exemples. De façon plus étonnante, en janvier 1438, c'est par la route de Brousse puis par voie de mer que Badoer envoie un compte à Trébizonde, destiné à Griguol, frère de Davit Contarini[96].

86. *Ibid.*, p. 452$^{7-9}$: *per nolo di tangi 3.*
87. *Ibid.*, p. 452$^{9-10}$: *per nolo di tangi 5.*
88. *Ibid.*, p. 534$^{7-8}$: *per nolo de bale 6 da la Montanea qui e per chamali.*
89. *Ibid.*, p. 66^{2} (poids) ; p. 36$^{5-6}$: *al patron de la barcha che duse el piper* ; p. 66$^{32-33}$: *a perp. 3 1/2 la soma.*
90. *Ibid.*, p. 452^{23} : *per agoio fin a Montanea a asp. 10 la soma.*
91. *Ibid.*, p. 66^{2} (poids) et 66^{11} : *per el fante asp. 8 e per agoio fin a marina asp. 75.*
92. D'après les données ci-dessus, pour 100 peaux de moutons, le coût moyen du transport par barque est de 0,27 hyperpre, et celui du transport par mulet est de 0,34 hyperpre.
93. *Ibid.*, p. 66^{18} : *segondo che per so letere el me chomesse* ; p. 66$^{23-24}$: *segondo come me scrise el dito ser Christofalo.*
94. *Ibid.*, p. 122^{8} : *he cusì me scrise lui aver rezevudo.*
95. *Ibid.*, p. 123^{3} : *segondo che per so chonto el me asigna.*
96. *Ibid.*, p. 146$^{38-39}$: *per un chonto mandado a ser Griguol so fradelo a Trabexonda per via de Bursa e per pasazo per mar.*

On a vu que des commerçants italiens et grecs séjournaient plus ou moins durablement à Brousse, tels Cristofal Bonifazio entre 1436 et 1439, Piero Palavexin en 1439 et 1440, Damian Spinola en 1440, ou faisaient le « voyage de Brousse », tels Catelan Amidei et Micali Sofo en 1436. On a vu aussi que Bortolamio da Modèna fit à la demande de Badoer un voyage infructueux à Lopadion en 1437 et qu'en cette même année un Turc de Nicomédie, Amet, qui était en relation avec un commerçant de Trébizonde, allait vendre et acheter à Constantinople. Ajoutons qu'en février 1437, Zorzi Monsuro, de Candie, commandant de navire, a apporté de Brousse à Badoer 62,63 hyperpres de la part du juif Joxef Salia[97], tous les transferts de fonds ne se réglant pas par des jeux d'écriture ni par lettres de change.

Les commerçants avaient des commis (souvent dits *fameio)*, qui faisaient eux aussi le trajet entre les deux villes et transportaient des fonds. Les 19000 aspres turcs acquis par Badoer à Constantinople en 1436 ont été envoyés à Brousse à Cristofal Bonfazio par un commis de ce dernier[98], et, la même année, 1300 aspres que Badoer devait à Bonifazio ont été transportés par Lido, commis du Vénitien Alesandro Zen[99]. On a vu que Zuan Contarini, commis d'Antonio Contarini, emporta à Brousse en 1437 5100 aspres dans l'espoir d'y acheter du poivre, et qu'il dut les rapporter à Constantinople. Ajoutons que Carlo, frère d'Alesandro Zen, fit un voyage à Brousse, muni de 5 ducats prêtés par Badoer[100]. Ces commis, comme leurs maîtres[101], convoyaient parfois des marchandises de faible poids. Ainsi, en 1437, c'est un commis de Zuan Martini qui apporta de Brousse à Constantinople dix peaux de mouton[102], sans doute le même qui, à Constantinople la même année, procura à Badoer des barriques destinées à recevoir les raisins secs d'Amet[103].

Entre Constantinople et Mudanya, les marchandises étaient transportées sur des barques (*barca* ; une fois, on l'a vu, sur un *gripo*) dont on connaît occasionnellement les propriétaires. Ceux-ci étaient sans doute tous constantinopolitains et la plupart grecs, à l'exception probable de Maguzo di Pera, principal batelier de Badoer, qui a transporté des pièces de drap, des cassettes de crêpe et des peaux de mouton[104]. Crisodi avait chargé sur sa barque du fil de fer[105], et le *barcaruol* Statopira des peaux de mouton blanches[106], de même que son collègue Vasiliko[107].

Il n'est pas sûr que les barques qui sillonnaient alors la Marmara aient eu les couleurs vives des mavnas d'aujourd'hui. On voudrait l'imaginer.

97. *Ibid.*, p. 243^{6} : *i qual el me mandò de Bursa per Zorzi Monsuro.*
98. *Ibid.*, p. 66^{18} : *per el suo fameio* ; p. 66^{21} : *per el so sciavo.*
99. *Ibid.*, p. 66^{24} : *per Lido so fameio.*
100. *Ibid.*, p. 10^{5} : *a Charlo so fradelo, quando l'andò in Bursa, oro duc. 5* ; cf. p. 33^{9} pour la mention du prêt.
101. *Ibid.*, p. 457^{11}, passage cité *supra* note 6.
102. *Ibid.*, p. 67^{12} : *per el fameio de Zuan Martini.*
103. *Ibid.*, p. 86^{9} : *per bote 2 chonpri mi dal fameio de Zuan Martini.*
104. *Ibid.*, p. 122^{2-4} : *pani … cargadi in barcha patron Maguzo di Pera* ; p. 122^{7-8} : *casete 12 de veli mandade al dito per la barcha di Maguzo* ; cf. aussi p. 139^{10-11}, p. 452^{13-14} : *montonine rezevude per la barcha de Manguzo.*
105. *Ibid.*, p. 653^{2-3} : *mazi 110 de fil de fero che i mandì per la barcha de Crisodi.*
106. *Ibid.*, p. 452^{7-8} : *a Statopira barcharuol per nolo de tangi 3 de montonine.*
107. *Ibid.*, p. 452^{9} : *a Vasilicho barcharuol per nolo di tangi 5 de montonine.*

EUSTATHE LE ROMAIN SUR LE DROIT DES HABITANTS DE LA CAPITALE D'ADMIRER LA MER SANS ENTRAVE

par Gennady G. LITAVRIN

Summary : A little known verdict by Eustathius Romanus sheds new light on the urban development of Chrysopolis in the middle of the eleventh century and on the evolution of building regulations in Constantinople, in particular with regard to the view of the sea.

Le titre 18 de la *Peira* « Sur l'innovation » (Περὶ καινοτομίας) cite un jugement d'Eustathe le Romain prononcé à Chrysopolis sur la question de savoir si les habitants de cette ville possèdent, comme ceux de la capitale, le droit de vue sur la mer. Eustathe porte alors la haute dignité de magistre et se rapproche de la fin de sa carrière judiciaire ; on est sans doute sous le règne de Constantin IX Monomaque[1].

On lit dans la *Peira* :

Ἡ δουλεία ἀπόψεως θαλάσσης ἐπὶ μόνης τῆς εὐδαίμονος ταύτης πόλεως φυλάσσεται, καὶ κωλύεται ὁ κτίζων καὶ ἐμποδίζων τὴν ἄποψιν κατὰ νομικὴν παρατήρησιν· ἐπὶ δὲ τῶν ἔξω οὐ φυλάσσεται. τοῦτο ὁ μάγιστρος ἔκρινεν ἐν Χρυσοπόλει, καὶ εὑρὼν τοὺς ἀντιγραφεῖς φυλάξαντας τὸν ὅρον τῆς ἀπόψεως κατεδίκασε πρὸ πολλοῦ, νῦν δὲ προκομισθείσης τῆς σημειώσεως αὐτοῦ, ἀπεδε⟨ί⟩ξατο τὸν λογισμόν, καὶ ἐρωτηθεὶς εἶπεν, ὅτι ἔνθα δύναται ἄνθρωπος διέρχεσθαι καὶ ἐμπεριπατεῖν τοῖς αἰγιαλοῖς, τίς ἡ χρεί'α κωλύειν τὸν γείτονα ⟨καὶ⟩ παρατηρεῖσθαι τὰς διαστάσεις; ἐνταῦθα μὲν γὰρ συγκεκλειόμεθα ⟨lire συγκεκλείσμεθα⟩ τοῖς τείχεσι, καὶ οὐκ ἐνὸν ἡμῖν καταλιπόντας τὰς οἰκίας αἰγιαλοῖς διανυκτερεύειν,˙ἐπὶ δὲ τῶν ἔξω οὔτε τείχη διείργουσιν αὐτοῖς τὴν θάλασσαν, καὶ τούτοις ἀκώλυτον τὸ διηνεκῶς ἐν τοῖς αἰγιαλοῖς εἴπερ βούλονται ἐμφιλοχωρεῖν[2].

1. G. WEISS, « Hohe Richter in Konstantinopel », *JÖB* 22, 1973, p. 117-143.
2. *Peira* XVIII, 5, éd. C. E. Zachariae von Lingenthal, Practica ex actis Eustathii Romani, *Jus Graeco-Romanum* I, Leipzig 1856, p. 66 (ZEPOS IV, p. 68-69).

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 385-390.

La servitude de vue sur la mer se maintient seulement dans cette ville heureuse et celui qui construit et obstrue la vue est empêché (de le faire) au nom de l'observance de la loi ; à l'extérieur, en revanche, cette servitude ne se maintient pas. C'est ainsi que le magistre a jugé à Chrysopolis. En effet, ayant découvert que les *antigrapheis* maintenaient (là aussi) le droit de vue, il avait prononcé, il y a longtemps, un jugement contre eux, tandis que maintenant, quand on a produit son ordonnance, il en a exposé le raisonnement et, en réponse à une question, il a dit : « Là où (chaque) personne peut avoir un passage et se promener sur le rivage, quel besoin d'empêcher le voisin (de construire) <et> d'observer les intervalles (entre les maisons)[3] ? Ici, en effet, nous sommes enclos de remparts et il n'est pas possible que nous quittions nos maisons pour passer la nuit sur la côte, tandis qu'à l'extérieur, les murs ne séparent pas les habitants de la mer et rien ne les empêche, s'ils le souhaitent, de séjourner à leur plaisir continuellement sur le rivage ».

En revendiquant le droit de vue sur la mer pour les habitants de Chrysopolis, les *antigrapheis* ont pu s'appuyer sur deux anciennes lois. L'une a été héritée par la Nouvelle Rome de l'Ancienne, mais restait toujours en vigueur, comme l'indique la *Peira*, à l'époque d'Eustathe. Cette loi reconnaît à tous ceux qui habitent dans le périmètre de cent milles autour de Constantinople les droits et les devoirs des habitants de la capitale[4]. Chalcédoine et Chrysopolis, situées sur la côte micrasiatique du Bosphore à 660 m en face de Constantinople, appartiennent à cette zone ; ces villes sont considérées comme des banlieues de la capitale et leurs habitants comme des Constantinopolitains. L'autre loi est celle promulguée par Léon Ier après l'incendie qui a ravagé la capitale en 465 et connue par une constitution de son successeur Zénon qui l'interprète et la révise sur des points de détails. Cette loi prescrit, entre autres règles d'urbanisme, la hauteur maximale des bâtiments publics et privés, limitée à 100 pieds (environ 30 m), la largeur des rues d'au moins 12 pieds entre les bâtiments opposés, etc. Les restrictions sont motivées non seulement par le danger d'incendie et le souci pour la luminosité des maisons, mais aussi par des considérations esthétiques : les bâtiments construits ne devaient pas empêcher les voisins de voir la mer sans sortir de leur maison[5]. Enfin, les *antigrapheis* ont pu citer le traité d'urbanisme de Julien d'Ascalon, quelquefois reconnu comme un texte normatif par les Byzantins, où le droit de vue sur la mer, essentiellement sur la côte et les installations portuaires, est présenté comme une règle qui s'applique à toute agglomération côtière de l'Empire[6].

3. Les corrections au texte imprimé, proposées par M. C. Zuckerman, apparaissent comme le moyen le plus économique de sauver la logique du passage. La phrase sans l'insertion de ⟨καὶ⟩ devrait être traduite « Quel besoin d'empêcher le voisin d'observer les intervalles », ce qui n'a pas de sens dans le contexte.

4. *Peira* LI, 9, éd. Zachariae von Lingenthal, p. 243 (ZEPOS IV, p. 213-214).

5. *CJ* VIII 10, 12, voir G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451,* Paris 1984, p. 529-530 ; *ODB* I, p. 510 ; C. SALIOU, *Les lois des bâtiments*, Beyrouth 1994, p. 214-216, 238-247.

6. C. SALIOU, *Le traité d'urbanisme de Julien d'Ascalon (VIe siècle)*, Paris 1996, p. 72-73 (§ 52).

Cependant, le texte de référence immédiat pour les *antigrapheis* est sans doute le recueil juridique le plus proche de leur époque, Πρόχειρος Νόμος (fin du IXe siècle), où les règles de construction urbaine et le problème de vue sur la mer sont exposés de façon plus nette que dans la législation antérieure (même si certaines formulations reprennent mot à mot celles de la loi de Zénon). De même, Eustathe est guidé dans sa décision par les normes du Πρόχειρος Νόμος, plus particulièrement du titre 38 dont l'intitulé, Περὶ καινοτομιῶν, se reflète dans celui du titre 18 de la *Peira* et dont la formule du début, ἐν ταύτῃ τῇ εὐδαίμονι πόλει, se retrouve en ouverture de la décision d'Eustathe[7]. Le titre 38 ne fait, par ailleurs, aucune référence à la protection des bâtiments contre l'incendie et ne mentionne qu'en passant la nécessité d'assurer leur luminosité ; ces deux notions sont entièrement absentes du raisonnement d'Eustathe qui, comme Julien d'Ascalon avant lui, réduit l'affaire aux considérations esthétiques.

Il faut signaler que l'interprétation traditionnelle des règles d'urbanisme et du problème de vue sur la mer à Constantinople vient d'être mise en cause par C. Saliou. Une analyse de la tradition législative depuis l'ancienne Rome l'amène à rejeter l'idée reçue, selon laquelle la loi de Zénon impose une limitation de la hauteur des bâtiments. D'après C. Saliou, la topographie de Constantinople, ville bâtie sur les collines, et la disposition de ses rues en terrasses rendaient inutile une telle restriction qui serait aussi absente de la législation postérieure ; il suffisait de déterminer l'intervalle entre les maisons (ou plutôt entre les rues)[8]. Quant au chiffre de 100 pieds, il est rapporté par Saliou non pas à la hauteur maximale d'une nouvelle maison, mais à la distance minimale entre un bâtiment existant et une nouvelle construction susceptible d'obstruer la vue sur la mer.

Rien n'indique l'existence de bâtiments hauts de 100 pieds (10-12 étages) à Constantinople — comme on en trouve à Rome où, selon Saliou, une tendance à limiter les constructions en hauteur commence à se manifester sous le Bas-Empire[9] — et ce n'est pas eux qui font l'objet de l'interdiction de Zénon. La loi de Zénon interdit, en effet, la construction, *dans des endroits d'intérêt public*, des murs qui obstruent la vue sur la mer à moins de 100 pieds (30 m) d'un bâtiment existant. Il conviendrait, cependant, de limiter la portée historique de la révision proposée par C. Saliou. L'existence d'une réglementation de la hauteur des bâtiments à Constantinople est présupposée, à nos yeux, par toutes les sources juridiques, depuis Zénon jusqu'au Πρόχειρος Νόμος et à la *Peira* (que Saliou ne fait que mentionner en tant que textes maintenant le droit de vue sur la mer comme privilège des seuls habitants de Constantinople)[10]. Nous y reviendrons.

7. *Prochiron* XXXVIII 4-5, éd. C. E. Zachariae von Lingenthal, dans ZEPOS II, p. 206 (cf. *Basilica* LVIII, 10).

8. Rappelons que la loi prescrit aux propriétaires des maisons reconstruites ou restaurées de maintenir leurs anciennes dimensions, voir *Prochiron* XXXVIII 9, éd. Zachariae von Lingenthal, dans ZEPOS II, p. 207 (cf. *Basilica* LVIII 10).

9. SALIOU, *Les lois des bâtiments*, p. 214-216 (où sont citées et traduites les lois pertinentes).

10. SALIOU, *Les lois des bâtiments*, p. 238-239.

Reprenant la décision d'Eustathe, il convient de poser trois questions. D'abord, qui a porté l'affaire devant la justice : les habitants de Chrysopolis, les propriétaires des maisons en construction ou les *antigrapheis*, fonctionnaires rarement cités dans les sources des Xe-XIe siècles dont l'implication dans une affaire de vue sur la mer mérite en soi d'être expliquée ? Quelles sont, ensuite, réellement les normes de construction à Constantinople à l'époque d'Eustathe en ce qui concerne la vue sur la mer ? Et pourquoi, enfin, la question de vue sur la mer acquiert-elle une telle actualité à Chrysopolis dans les années 1040 ? Les données du texte de la *Peira* n'autorisent pas une réponse tranchée sur ces questions, mais elles permettent au moins de formuler quelques hypothèses.

Les *antigrapheis* appartenaient, aux VIIIe-XIe siècles, au bureau du questeur, juge suprême de l'Empire. Ils participaient à l'élaboration des nouvelles lois et à la révision des anciennes, au contrôle de l'application des normes du droit, à la vérification d'authenticité des documents et à la préparation des ordonnances et des lettres impériales ; ils pouvaient aussi rendre jugement dans certaines catégories de cas[11]. En tant que gardiens de la loi — cette fonction leur est reconnue par Eustathe —, ils pourraient être donc à l'origine du procès. Nous ignorons cependant le contexte de leur action[12]. Rien ne nous indique non plus la position des habitants de Chrysopolis dans le conflit, et si le droit de vue sur la mer avait été appliqué dans leur ville ou non auparavant. Quant aux propriétaires des maisons en construction, mis en accusation par les *antigrapheis*, ils ont dû avoir contesté le jugement de ces derniers, et c'est en tant que juge d'appel qu'Eustathe est venu à Chrysopolis.

En ce qui concerne les normes de construction, nous croyons, contre l'avis de C. Saliou, que la hauteur des bâtiments à Constantinople a été depuis toujours réglementée. D'après le Πρόχειρος Νόμος 38, l'application des restrictions en hauteur n'a été suspendue que dans quatre cas particuliers :

1. Lorsque la maison est construite dans un « lieu dénudé » (γυμνοῦ τόπου) (§ 12), ce qui implique des restrictions dans les quartiers bâtis.

2. Lorsque le constructeur se met d'accord avec les voisins qui renoncent à leur droit de vue (§§ 4, 6).

3. Lorsque la distance de 12 pieds (3,6 m environ) entre la maison existante et celle construite à travers la rue est respectée, mais à condition que les voisins puissent toujours voir la mer de leurs chambres d'habitation sans effort particulier (sans se dresser sur la pointe des pieds, etc.) (§§ 4, 5).

4. Lorsque la nouvelle construction est éloignée de 100 pieds ou plus de l'ancienne (§ 5).

11. Voir *Ecloga*, ed. L. Burgmann, Francfort 1983, p. 162, 166 ; *Ekloga. Vizantijskij zakonodatel'nyj svod VIII veka*, trad. comm. E. E. Lipšic, Moscou 1965, p. 83 ; N. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, p. 321-322 ; *ODB* I, p. 112.

12. Les *antigrapheis* auraient pu aussi envisager que les propriétaires-constructeurs, s'ils ne respectent pas l'intervalle légal, soient susceptibles de s'emparer d'un espace excessif (τὸ περιττόν) pour leurs maisons, au détriment de la ville et du trésor (cf. *Prochiron* XXXVIII 9). Or, d'après Eustathe, les fonctionnaires ne se sont intéressés qu'au problème de la vue sur la mer.

Les habitants de Chrysopolis avaient, en principe, les mêmes droits que ceux de Constantinople, mais, comme l'a démontré Eustathe — contre l'opinion des *antigrapheis* qui ne sont pas venus au bout des contradictions entre les lois en vigueur —, ils ne possédaient pas le droit de vue sur la mer. Malgré l'appartenance des *antigrapheis* à l'instance judiciaire suprême, l'autorité d'Eustathe a mis fin au débat et son jugement a dû fournir la base à la résolution des cas similaires dans la zone de cent milles autour de Constantinople. Pour justifier sa décision, le juge a mis en avant l'absence des murs et le libre accès à la mer à Chrysopolis, mais il a peut-être aussi tenu compte du facteur topographique, bien souligné par C. Saliou. Contrairement à Constantinople, Chrysopolis est située sur une plaine, et même l'application d'un intervalle supérieur à 12 pieds entre les maisons n'aurait pas assuré à ses habitants une vue sur la mer[13]. L'argumentation d'Eustathe ne manque pas d'ailleurs d'humour, sinon de sarcasme à l'adresse des *antigrapheis*. À Chrysopolis, dit-il en substance, il n'y a pas de murailles et qui veut jouir du rivage n'a qu'à faire quelques pas vers la mer, tandis qu'à Constantinople on est emmuré et si les nouvelles constructions bloquent la vue dans la journée, on n'a qu'à passer la nuit sur la côte.

Chrysopolis a servi depuis l'Antiquité de principale échelle du Bosphore — surtout vers et depuis Constantinople — où convergent les routes terrestres de l'Asie Mineure et du Proche Orient. La traversée se faisait là pour les troupes et leur train, les fonctionnaires en voyage d'affaires, les dignitaires se rendant dans leurs propriétés micrasiatiques, les ambassadeurs et les pèlerins. Les marchands qui achetaient le bétail en gros au-delà du Sangarios y conduisaient leurs troupeaux en route vers les marchés de la capitale[14]. Le bon ordre de la traversée de cette foule de gens et de bêtes, de marchandises et de moyens de transport, a été assuré par des fonctionnaires spéciaux[15]. Les hôtels locaux (*xenodochia*) proposaient un accueil à ceux qui devaient attendre un temps favorable pour traverser les détroits. Les frais de séjour (*mitaton*) des ambassadeurs et de leur suite, en route vers Constantinople, dans les hôtels de Chalcédoine étaient pris en charge par le trésor[16].

Comme l'indique A. Kazhdan, Chrysopolis se développe rapidement au cours des Xe-XIe siècles[17]. Son importance militaire augmente avec l'accroissement du danger d'une attaque maritime (après le raid russe de 1043). La ville, bien que dépourvue de

13. En opposant les règles de construction à Chrysopolis et à Constantinople, Eustathe ne dit rien sur la situation à Chalcédoine dont Chrysopolis est une banlieue et qui, quant à elle, est bien entourée de murailles, voir R. Janin, *Constantinople byzantine*, Paris 1964, p. 494, carte 12. On aurait pu penser que les gens de Chalcédoine possédaient eux aussi le droit de vue sur la mer si la première phrase de la décision d'Eustathe (citée *supra*) ne l'avait pas réservé aux seuls habitants de la capitale.

14. *Livre du Préfet* XV, 3, voir éd. J. Koder, *Das Eparchenbuch Leons des Weisen* (CFHB 33), Vienne 1991, p. 124 ; trad. comm. M. Ja. Sjuzjumov, *Vizantijskaja kniga Eparha*, Moscou 1962, p. 87.

15. En 996, le métropolite Léon le Syncelle se plaint d'avoir été retardé à Pylai, sur le chemin vers la capitale, par un transport de bétail que l'on a fait traverser le Bosphore avant lui, voir Leo Metropolitan of Synada and Syncellus, *Correspondence*, éd. trad. M. P. Vinson (CFHB 23), Washington, D.C. 1985, p. 86[26-36].

16. Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae byzantinae*, Bonn, I, p. 401[4-8, 12-17].

17. A. Kazhdan, s.v. « Chrysopolis in Bithynia », *ODB* I, p. 455.

murailles, devient vers 1050 la capitale d'un nouveau thème et le siège du stratège[18]. L'essor de la production de marchandises dans la première moitié du XI[e] siècle[19] provoque sans doute une intensification des échanges entre les thèmes d'Occident et d'Orient et une utilisation accrue de la traversée de Chrysopolis. Cette activité économique a dû se traduire par un boom de la construction dans la ville, surtout des hôtels et des entrepôts. Celui-ci serait à l'origine du conflit résolu par Eustathe en faveur des citoyens entreprenants de Chrysopolis.

18. IOANNES SCYLITZES, *Synopsis Historiarum*, éd. J. Thurn (CFHB 5), Berlin-New York 1973, p. 467^{2-3}.

19. A. HARVEY, « Economic Expansion in Central Greece in the Eleventh Century », *BMGS* 8, 1982/83, p. 21-28, 47-48.

UNE PROPHÉTIE INÉDITE DES ENVIRONS DE L'AN 965 ATTRIBUÉE À LÉON LE PHILOSOPHE (MS *KARAKALLOU* 14, f. 253^{r}-254^{r})

par Paul MAGDALINO

Summary : This article presents an unpublished prophetic text preserved in a 12th-century Athonite manuscript (*Karakallou* 14) among a small collection of writings with an eschatological theme. Although purporting to be a response by Leo the Philosopher to an enquiry by the emperor Basil I (867-886) concerning the future of his dynasty, the text can be dated to the reign of Nikephoros II Phokas (963-969) from the events which it narrates as *vaticinium ex eventu*. The genuinely prophetic section consists largely of standard apocalyptic material. The prophecy evidently played a part in the genesis of the 12th-century "oracles of Leo the Wise", and especially of the figure of Bovine Emperor with whom Isaac II (1185-1195) was later to identify.

Rien n'est plus éphémère qu'une prophétie non réalisée, et rien n'est plus naturel que la disparition d'une telle prophétie de la mémoire écrite d'une culture où les livres sont rares et où le parchemin et le papier coûtent cher. On oublie ces prophéties d'autant plus vite lorsqu'elles annoncent la fin du monde pour une date précise à laquelle il ne se produit aucun incident grave. Une croyance largement répandue risque alors de se perdre, comme toute autre croyance sans importance. Malgré cela, les manuscrits grecs ont conservé plusieurs témoignages, directs et indirects, révélant l'attente de la fin des temps (*syntéleia*) vers l'an mil de notre ère. Ainsi, « les terreurs de l'an Mil » sont-elles mieux attestées à Byzance que dans un Occident latin qui, pourtant, adopta la datation d'après l'ère de l'Incarnation[1]. Sans compter les allusions contenues dans la chronographie, l'hagiographie et l'exégèse, il existe plusieurs traités composés dans le but de « prouver » que la Deuxième Parousie devait survenir au milieu du septième millénaire depuis la création du monde, c'est-à-dire au millième anniversaire soit de la Nativité, soit de la

1. Voir en dernier lieu W. BRANDES, « Liudprand von Cremona (Legatio Cap. 39-41) und eine bisher unbeachtete west-östliche Korrespondenz über die Bedeutung des Jahres 1000 A.D. », *BZ* 93, 2000, p. 435-463 ; I. ŠEVČENKO, dans ce volume ; P. MAGDALINO, « The Year 1000 in Byzantium », à paraître dans *Byzantium in the Year 1000*, P. Magdalino éd., Leyde 2002, p. 233-270.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 391-402.

Résurrection du Christ[2]. Le chercheur aurait aimé être mieux renseigné sur l'identité et les intentions tant des auteurs de ces textes, pour la plupart anonymes ou cachés derrière des pseudonymes, que de ceux, copistes, compilateurs-rédacteurs, propriétaires, qui en ont assuré la transmission. Il s'agissait parfois de conserver des manuscrits, copiés de toute évidence avant la date prévue, comme c'est le cas du *Vat. gr.* 341. Daté de 1021, il transmet la prédiction d'Anthimos sur la fin du monde pour l'année 1025[3]. Le traité anonyme sur la *syntéleia,* édité par Ihor Ševčenko dans ce volume d'après le *Scor. gr.* Ψ-III-7, f. 315r-316v, et daté par lui du xe siècle, présente un autre exemple de ce type. Dans d'autres cas, il est moins sûr que la copie précède le millénaire. Ce fait nous laisse entrevoir les intérêts bien plus complexes de celui qui l'a exécutée ou commandée, et qui fut pleinement conscient que le texte avait perdu toute sa valeur prédictive. C'est dans ce contexte que nous devons étudier la composition de deux manuscrits qui transmettent non seulement des textes isolés, mais des dossiers de « preuves » sur la date de la Fin du monde[4].

P. Le *Paris. gr.* 1111, daté du XIe siècle, contient un dossier de 4 textes :

1/ f. 52v-54r. Ἀπαρίθμησις τῶν χρόνων τῆς συντελείας. Édité par I. Ševčenko, dans ce volume, en collation avec une version plus récente du même traité contenue dans le *Scor. gr.* Ψ-III-7.

2/ f. 54r-54v. Τοῦ Χρυσοστόμου ἑτέρα ἑρμηνεία θαυμαστή. Inédit : veut démontrer que l'Antéchrist se manifestera à la Pentecôte.

3/ f. 54v-55r. Ἱππολύτου ἐπισκόπου Ῥώμης περὶ τῆς συντελείας καὶ περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου. Inédit, conservé aussi, avec des variantes, dans *Karakallou* 14 (= K2).

4/ f. 55r-55v. Ἑτέρα πάλιν ἀπόδειξις περὶ τούτων, καὶ ὅτι εὑρέθη ἐν ψαλτηρίῳ παλαιῷ. Une version du texte d'Anthimos édité par G. Mercati d'après le *Vat. gr.* 341, et transmis aussi par *Karakallou* 14 (= K1).

En attendant que la paléographie puisse apporter une datation plus précise, on peut signaler l'existence d'un indice permettant peut-être de dater le texte qui précède notre dossier. Il s'agit d'un traité contre les Juifs où il est affirmé que mille ans ont passé depuis la destruction du Temple par Vespasien, ce qui donne en principe la date de sa composition, et donc un *terminus post quem* pour le manuscrit, de 1070[5].

K. Le codex *Athos* 1527, *Karakallou* 14, daté par Lambros du XIIe siècle, contient aussi un dossier de quatre textes :

1/ f. 250v-251v. Ἀπόδειξις Ἀνθίμου χαρτοφύλακος τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας τοῦ συγγραψαμένου τοὺς κύκλους περὶ τῆς συντελείας. C'est encore le traité d'Anthimos (= P4) ; cette version est la seule à spécifier le titre de l'auteur.

2. Ces anniversaires sont généralement datés de 6500 et 6534 de l'ère mondiale byzantine, correspondant aux années 992 et 1025 de notre ère.

3. G. MERCATI, « Anthimi de proximo saeculi fine », *Opere minori II (1897-1906)*, StT 77, Rome 1977, p. 298-304.

4. On trouvera quelques notices dans G. PODSKALSKY, *Byzantinische Reichseschatologie*, Munich 1972, p. 96-7.

5. F. 46r : ποίαν ἁμαρτίαν ἐποιήσατε ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ὅτι ἰδοὺ ἔτη χίλια ἐσκόρπισεν ὑμᾶς ἐν πάσῃ τῇ γῇ ... καὶ ἰδοὺ λοιπὸν χίλια ἔτη οὐ θυσιαστήριον, οὐ κιβωτός, οὐ προφήτης. Plus bas (f. 49), un autre dialogue donne le chiffre de 1500 ans depuis la captivité babylonienne.

2/ f. 251^{v}-252^{v}. Ἄλλη ἑρμηνεία περὶ τῆς συντελείας. C'est encore le texte du Pseudo-Hippolyte (= P3) ; la première partie du texte est donnée ici en résumé.

3/ f. 252^{v}. Ἡ λύσις τοῦ ψήφου τῆς σφραγίδος τοῦ Ἀντιχρίστου. Inédit qui donne quelques résolutions gématriques du chiffre 666 (*Apoc.* 13, 18).

4/ f. 253^{r}-254^{r}. Ἑτέρα ἑρμηνεία εἶτ' οὖν ἐρώτησις. Inédit, dont le texte est édité et commenté ci-dessous.

Le ms *Karakallou* 14 contient, en dehors de ce dossier, au moins quatre autres textes apocalyptiques : l'« Oracle de Baalbek », de la fin du ve siècle[6], des *quaestiones* inédites sur les visions de Daniel et sur l'Antéchrist (f. 225-229), et les deux traités de Nicétas le Paphlagonien sur la fin du monde, transmis aussi par le *Mutinensis* 42 et publiés sur la base de ces deux manuscrits par L. Westerink[7]. Le plus important de ces traités plaide aussi pour une datation de la fin des temps au millénaire de la Résurrection.

La comparaison des dossiers révèle que, malgré les deux pièces qu'ils ont en commun (P4 = K1, P3 = K2), ils ont été constitués indépendamment l'un de l'autre. Les différences dans le titre et parfois dans le contenu des textes communs semblent exclure la possibilité qu'ils soient tirés tous deux d'un recueil existant. La transmission séparée de ces textes est attestée d'ailleurs par les manuscrits du Vatican et de l'Escorial. Les manuscrits *Paris. gr.* 1111 et *Karakallou* 14 conservent donc les traces de l'activité de deux savants des XIe-XIIe siècles qui ont utilisé deux bibliothèques différentes pour rassembler des témoignages sur la fin des temps et qui, pour ce faire, se sont intéressés surtout aux textes concernant l'an Mil. En effet, trois pièces sur quatre sont rassemblées dans ce but. Cependant, il existe une différence. Dans P, la troisième pièce (P1) est, comme les deux autres d'ailleurs (P3-4), un traité chronologique fondé sur l'autorité de l'*Apocalypse* de Jean (20^{1-7}). Dans K, au contraire, l'interprétation alternative (ἑτέρα ἑρμηνεία) qui complète le dossier (K4) consiste en une prophétie sans chronologie précise. De cette manière, le témoignage sur la fin des temps n'est déduit que d'une façon tout à fait indirecte. Nous donnons ci-dessous le texte et la traduction suivis d'un commentaire.

L'édition n'enregistre dans l'apparat que les fautes d'orthographe les plus importantes, et ne propose presque aucune correction, malgré les imperfections évidentes du texte. D'une part les mots omis ou altérés par un copiste se laissent difficilement restituer, et d'autre part, les déviations du sens « normal » ne sont pas forcément dues aux copistes. L'auteur lui-même a pu jouer un rôle conscient ou inconscient dans ce processus. Les allusions que j'ai pu identifier sont expliquées dans les notes qui accompagnent la traduction.

6. Voir P. ALEXANDER, *The Oracle of Baalbek*, Washington 1967.
7. L. WESTERINK, « Nicetas the Paphlagonian on the End of the World », dans *Essays in Memory of Basil Laourdas*, Thessalonique 1975, p. 177-195.

Karakallou 14, f. 253^{r}-254^{r}

f. 253^{r}

Βασιλείου βασιλέως εἰς Λέοντα Φιλόσοφον·

Ἐρώτησις. Εἰπέ μοι ἐπὶ πόσους χρόνους κρατήσει τὸ σκῆπτρον τῆς βασιλείας μου;

Ἀπόκρισις. Σὺ Βεκλάς.

Ἐρώτησις. Καὶ τί ἐστι «Σὺ Βεκλάς»;

Ἀπόκρισις. Βασίλειος βασιλεὺς λαμβάνεις γυναῖκα Ἑλένην, καὶ ποιεῖς υἱοὺς Κωνσταντῖνον, Λέοντα, Ἀλέξανδρον, Στέφανον· ὃ ἑρμηνεύεται Βεκλάς.

Ἐρώτησις. Ποῖος τούτων βασιλεύει;

Ἀπόκρισις. Κωνσταντῖνος καὶ Στέφανος, καὶ τελευτῶσιν· καὶ βασιλεύει Ἀλέξανδρος· οὗτος ἐστὶν ὁ πονηρὸς χρόνος ὁ ἔχων τὸν γ´ καὶ ι´ μῆναν· καὶ ἀπ' αὐτῶν Λέων, καὶ ἀνεγείρῃ σκύμνον, καὶ τελευτήσει Λέων. Καὶ ἐξέλθῃ δελφὶν ἀπὸ θαλάσσης, ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ κύνας τρεῖς, καὶ φυλάξει τὸν σκύμνον· καὶ ὁμονοήσει ὁ σκύμνος μετὰ τοὺς κύνας καὶ διαφθείρουσι τὸν δελφῖνα. Καὶ ἐξερεύξεται ὁ σκύμνος, καὶ διασκορπίσει τοὺς κύνας· καὶ ἀναστήσεται ἐκ τῆς ὀσφύος τοῦ σκύμνου <βασιλεὺς> ἔχων ὄνομα Ῥώμης, καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς βασιλείας αὐτοῦ ὄλλυται νῆσος τῆς βασιλείας μεγάλη, καὶ διὰ βραχέος τελευτήσει, ποιήσει δὲ νεοσσοὺς δύο. Καὶ ἀναστήσεται ἀνὴρ ἐξ ἀνατολῶν, οὗ τὸ ὄνομα νικητικόν, καὶ κράξεται φωνῇ, καὶ πάντες ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ πεσοῦνται, καὶ εἰσελεύσεται, καὶ κρατήσεται τῆς βασιλείας, καὶ περιφυλάξει τοὺς νεοσσούς | f. 253^{v} καὶ τελευτήσει· καὶ ἔσονται οἱ νεοσσοὶ ὁμονοοῦντες τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. Ἀναστήσεται δὲ ἀνὴρ ἐξ ἀνατολῶν παμμεγέθης τῇ ἡλικίᾳ, καὶ ἀγριώδης τῇ ὄψει, ἐπιβαρής, ἐποίνιος, καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ γενήσονται ταραχαί, ἀποστασίαι καὶ ἐμφύλιοι πόλεμοι εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Καὶ ἐν τῷ μὴ ἰσχύειν τοὺς νεοσσοὺς ἀντιστῆναι αὐτῷ, διὰ τὴν ἰσχὺν τῶν χειρῶν αὐτοῦ, κεκράξονται πρὸς τὸν Θεὸν καὶ λιτανεύσουσιν ἐν κλαυθμῷ καὶ δεήσει· καὶ εἰσακούσεται Κύριος τῆς δεήσεως αὐτῶν, καὶ ἀποστελεῖ ἐπὶ τῆς Ἑπταλόφου ἄγγελον καὶ ἀνελεῖ αὐτὸν μηδενὸς εἰδότος, καὶ ἀπολεῖται ὁ ἐποίνιος. Καὶ ἔσονται οἱ νεοσσοὶ <............>, καὶ ἀναστήσεται βασιλεὺς βοὸς ἐπιβαίνων ὄνομα, ὅστις ἐκδικήσει αἷμα πατρὸς αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει ἑβδομάδα. Καὶ πάλιν ἀναστήσεται βασιλεὺς βόρειος τοὔνομα Κωνσταντῖνος, καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθνη τῶν μερόπων, καὶ βλασφημήσει κατὰ τῆς ἐκκλησίας, καὶ βασιλεύσει ἥμισυ ἑβδομάδος, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτὸν οἱ τῆς Ἑπταλόφου. Καὶ τότε ἀναστήσεται ὁ τῆς εἰρήνης βασιλεύς, καὶ διὰ τὴν ἄπειρον εὐσέβειαν αὐτοῦ ποιήσει στρατηγοὺς δέκα δι' ὅλης τῆς Ῥωμανίας, καὶ συμπάθεια ἔσται εἰς τους φόρους καὶ εἰς τὰ δημόσια· καὶ | f. 254^{r} εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα ἀποκείρεται. Καὶ ἀναστήσονται οἱ δέκα αὐτοῦ στρατηγοί, καὶ βασιλεύσουσιν· καὶ ἀναφυήσεται μέσον αὐτῶν τὸ ἑνδέκατον κέρας, τοῦτ' ἐστιν ὁ Ἀντίχριστος.

7 υἱοὺς : υἱὸν cod. | 12 in margine inferiore τὸν πορφυρογέννητον | 12-13 in margine superiore ὁ μέγας Ῥωμανὸς | 16 in margine dextro ὁ κύριος Ῥωμανὸς, βασιλεὺς supplevi | 24 ἐποίνιος : ἐπίνειος cod. | 25 ἐμφύλιοι : ἐμφύνοι cod. | 31 ἐπιβαίνων : an recte ἐπιφαίνων vel ἐπιφέρων ? | 33 ἀλλάξει : an recte συνάξει ? cf. Ez. 38^{4-8}, Dan. 11^{40}.

De Basile l'empereur à Léon le Philosophe[a],
Question. Combien d'années durera le sceptre de mon empire ?
Réponse. Toi, Béklas.
Question. Et que veut dire «Toi, Béklas» ?
Réponse. Toi, Basile l'empereur, tu prendras comme femme Hélène (Élénè)[b], et tu auras comme fils Constantin (Konstantinos), Léon, Alexandre, Stéphane, ce qui s'explique comme B.É.K.L.A.S[c].
Question. Et qui d'entre eux régnera ?
Réponse. Constantin et Stéphane, et ils mourront, et Alexandre règnera[d] ; c'est l'an malin qui a treize mois[e]. Après eux règnera Léon, et il élèvera un lionceau[f], et Léon mourra. Et il sortira de la mer un dauphin, ayant avec lui trois chiens[g], et il veillera sur le lionceau. Et le lionceau s'entendra avec les chiens, et ils détruiront le dauphin, et le lionceau rugira et dispersera les chiens[h]. Et il surgira des reins du lionceau un empereur ayant le nom de Rome[i], et dans les jours de son règne une grande île de l'Empire sera perdue[j], et en peu de temps il mourra, mais il engendrera deux poussins[k]. Et il surgira un homme de l'Est qui porte le nom de la victoire[l], et il criera à haute voix, et tous se prosterneront à ses pieds. Et il entrera et s'emparera de l'Empire, et il protégera les poussins, et il mourra ; et les poussins s'accorderont avec son règne. Mais un homme surgira de l'Est, énorme de taille, farouche de visage, oppresseur, ivrogne[m], et dans ses jours adviendront des perturbations, des révoltes, et des guerres civiles dans le monde entier. Et les poussins, dans leur impuissance à lui résister à cause de la force de ses bras, crieront à Dieu et feront des litanies en pleurs et supplication. Et le Seigneur écoutera leur prière, et il enverra un ange à la Ville des Sept Collines[n] qui tuera l'ivrogne à l'insu de tous, et l'ivrogne périra. Et les poussins seront ...[o]. Et il surgira un empereur qui a un nom de bœuf et qui vengera le sang de son père[p], et il régnera une semaine[q]. Et il surgira encore un empereur, un homme du Nord nommé Constantin[r], qui bouleversera les nations des mortels, et blasphèmera contre l'Église, et il régnera la moitié d'une semaine[s], et les gens de la Ville des Sept Collines le tueront. Alors surgira l'empereur de paix, et par sa piété infinie, il nommera dix stratèges pour toute la Romanie, et il y aura soulagement des impôts et des affaires du fisc, et il se fera tonsurer à Jérusalem[t]. Et les dix stratèges surgiront et régneront, et parmi eux poussera la onzième corne, qui est l'Antéchrist[u].

COMMENTAIRE :

a. Pour la carrière de Léon le Philosophe ou Mathématicien, voir P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, p. 148-176 ; P. MAGDALINO, « The road to Baghdad in the thought-world of ninth-century Byzantium », dans *Byzantium in the Ninth Century*, L. Brubaker éd., Aldershot 1998, p. 199-202.

b. La femme de Basile Ier s'appelait en fait Eudocie. Pour la famille du fondateur de la dynastie macédonienne et sa politique dynastique, voir en dernier lieu S. TOUGHER, *The Reign of Leo VI (886-912). Politics and People*, Leyde 1997, p. 23-41. L'exposé de

P. GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and the Whittemore Collection*, III, 2, Washington 1973, p. 473-476, est toujours utile.

c. La tradition anti-photienne de la *Vie d'Ignace* (PG 105, col. 565-568) et de la *Chronique* de Pseudo-Syméon (Bonn, p. 689-690) attribue l'invention de cette formule à Photius, dans le cadre de la généalogie qu'il aurait fabriquée pour Basile ; voir plus bas, p. 398.

d. Ceci est correct dans la mesure où Constantin fut couronné avant ses frères (entre le 5 novembre 867 et le 12 février 868), et où Constantin et Stéphane décédèrent avant Léon et Alexandre. Mais Constantin mourut le 3 septembre 879, six ans avant son père, et à la mort de celui-ci, Stéphane était clerc, *synkellos* de la Grande Église (voir TOUGHER, *Leo VI*, p. 81-84). Basile eut comme successeurs Léon et Alexandre, Alexandre ayant un rôle subordonné.

e. Les chroniqueurs rapportent que Léon VI mourant (le 11 mai 912) avait prédit à son frère un règne de treize mois : ἰδοὺ ὁ κακὸς καιρὸς μετὰ δεκατρεῖς μῆνας (*Théophane Continué*, Bonn, p. 377, 715, 871 ; LÉON LE GRAMMAIRIEN, Bonn, p. 285). Notre texte semble confirmer l'interprétation de C. MANGO, selon laquelle le « mauvais temps » se rapporte à la durée des treize mois, et non à la suite : « The Legend of Leo the Wise », *ZRVI* 6, 1960, p. 59-93, p. 69 (réimpr. dans ID., *Byzantium and its Image*, Londres 1984). Le règne d'Alexandre fut néanmoins moins désastreux pour l'Empire que la période suivante, celle de la régence de Constantin VII (913-920).

f. Comme la scolie marginale l'explique, il s'agit de Constantin VII Porphyrogénète.

g. Allusion claire, confirmée par la scolie marginale, à Romain Ier Lécapène (920-944) et ses fils Christophoros, Stéphane et Constantin, qu'il fit couronner ; son quatrième fils, Théophylacte, fut tonsuré et promu patriarche (*Théophane Continué*, Bonn, p. 398, 409-410).

h. Allusions claires aux événements de 944-945 où Constantin VII conspira avec Stéphane et Constantin Lécapène pour renverser leur père, et, ceci fait, réussit ensuite à les écarter du pouvoir (*Théophane Continué*, Bonn, p. 435-437).

i. Allusion évidente à Romain II (959-963), fils et successeur de Constantin VII.

j. Le grand événement du règne de Romain II fut la reconquête de la Crète en 961 (*Théophane Continué*, Bonn, p. 473-478 ; LÉON LE DIACRE, Bonn, p. 6-29), mais on reconnaît difficilement cet épisode dans l'emploi du verbe ὄλλυται qui donne un sens contraire. On pourrait penser soit à une corruption du texte, soit à une déformation intentionnelle, à moins que l'allusion ne soit à la Sicile, qui pouvait être considérée comme byzantine jusqu'à la reprise de Taormine par les Arabes le 24 décembre 962, l'échec de l'expédition maritime lancée par Nicéphore Phokas (début 965) scellant la perte de l'île par Byzance ; cf. P. SCHREINER, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, Vienne 1975-1979 (CFHB 12), I, p. 338, II, p. 129-130, 132-133 ; A.TIBI, « Byzantine-Fatimide Relations in the Reign of Al-Mu'izz Li-Din Allah (R. 953-975 A.D.) as Reflected in Primary Arabic Sources », *Graeco-Arabica* 4, 1991, p. 94 ; A. AHMAD, *La Sicile islamique*, Paris 1990, p. 37-38.

k. Allusion claire à Basile II et Constantin VIII.

l. Allusion claire à Nicéphore II Phokas (963-969).

m. Traduction d'ἐποίνιος, mais la rareté du mot pourrait donner à supposer qu'il s'agit de la corruption de quelque chose de plus fréquent, comme ἀπηνής.

n. Désignation commune de Rome, puis de Constantinople, dans la littérature oraculaire.

o. On attendrait un participe pour compléter ἔσονται, comme dans la phrase plus haut, l. 20.

p. « Venger le sang » (ἐκδικεῖν αἷμα) est une expression apocalyptique (*Apoc.* 19.2) qui se retrouve dans une « Vision de Daniel » du IX[e] siècle : éd. A. VASILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina*, I, Moscou 1893, p. 41 ; cf. P. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley 1985, p. 77-95.

q. La division du temps en semaines d'années est un vieux motif apocalyptique d'origine vétérotestamentaire.

r. Il y a peut-être un écho du « roi du nord » de *Dan.* 11, et des deux « Visions de Daniel » du VIII[e]-IX[e] s. : éd. Vasiliev, p. 40 ; K. BERGER, *Die griechische Daniel-Diegese*, Leyde 1976, p. 15 ; cf. BRANDES, « Liudprand von Cremona », n. 24. Le nom de Constantin peut être un écho de l'iconoclaste Constantin V.

s. C'est-à-dire trois ans et demi, un chiffre très répandu dans la littérature apocalyptique qui s'applique surtout au règne de l'Antéchrist, mais aussi, dans l'Apocalypse d'André Salos, à celui d'un précurseur : éd. trad. L. RYDÉN, *The Life of St Andrew the Fool*, Uppsala 1995, II, p. 263-265, et commentaire, p. 347-348.

t. La paix, l'abondance, et l'abdication à Jérusalem caractérisent le règne du dernier empereur dans l'Apocalypse la plus répandue du Moyen Âge, celle du Pseudo-Méthode. Pour la version syriaque, cf. éd. trad. G. REININK, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, CSCO, Scriptores Syri 200-221, Louvain 1993. Pour les versions grecque et latine, cf. éd. A. LOLOS, *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, Beiträge zur klassischen Philologie 83, Meisenheim am Glan 1976, p. 122-135 ; éd. W. J. AERTS et G. A. A. KORTEKAAS, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, CSCO, Subsidia 97-98. Dans d'autres textes apocalyptiques, la paix et le soulagement des impôts sont associés avec un empereur qui n'est pas le dernier : VASILIEV, *Anecdota*, p. 41 ; RYDÉN, *Andrew the Fool*, p. 260-263.

u. Le motif des dix stratèges devenus souverains et de la onzième corne qui les vaincra est tiré de Daniel (7.7, 20-24) et de l'Apocalypse de saint Jean (13.1; 17.3, 12-16). Il se réfère à la bête des visions bibliques qui représente le dernier empire terrestre, et à la division de celui-ci, symbolisée par les dix cornes de la bête.

Le texte prend la forme d'un dialogue didactique dans la tradition des *erotapokriseis,* ressemblant en cela au texte apocalyptique dans la *Vie d'André Salos*, qui lui est contemporain[8]. Conforme au genre, le dialogue pèse en faveur du savant qui donne les réponses justes et le déséquilibre dans l'échange entre les deux personnages va jusqu'à refuser toute intervention au disciple après sa troisième question. La réponse à cette dernière devient, en effet, une apocalypse standard dont on reconnaît tous les traits stéréotypés : faits historiques prophétisés comme étant à venir ; passage du *vaticinium ex eventu* à la véritable prophétie des empereurs qui se succéderont jusqu'à l'apparition de l'Antéchrist ; langue symbolique qui mélange les éléments bibliques et oraculaires ; présages de catastrophes et de persécutions, les bons empereurs alternant avec les monstres ; division du temps en « semaines »

8. Voir éd. RYDÉN, I, p. 41-56 ; II, p. 258-285 ; P. MAGDALINO, « 'What we heard in the Lives of the saints we have seen with our own eyes' : the holy man as literary text in tenth-century Constantinople », dans *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages,* J. Howard-Johnston, P. Hayward éd., Oxford 2000, p. 83-112.

d'années. Le recyclage est évident. Le texte n'a pas échappé non plus à la corruption qui complique souvent la tâche d'interprétation.

La prophétie attribuée à Léon le Philosophe présente, néanmoins, plusieurs particularités par rapport aux autres apocalypses byzantines. Le dialogue est certes fictif, mais il est situé dans un contexte vraisemblable. Les interlocuteurs sont des personnages historiques et contemporains. Ainsi, Léon le Philosophe avait la réputation d'être un savant extraordinaire qui pratiqua l'astrologie, inventa un télégraphe, se sauva lors d'un tremblement de terre, interpréta correctement la chute d'une statue-talisman et prédisit même la destruction de la dynastie amorienne par Basile le Macédonien[9]. Que Basile l'ait consulté n'a donc rien d'invraisemblable, surtout pendant les premières années de son règne, avant que Photius ne fût réhabilité pour devenir son conseiller intime et le précepteur de ses fils. Selon la *Vie d'Ignace* et le Pseudo-Syméon, ce fut précisément par l'interprétation de la formule « Béklas » que Photius rentra en grâce auprès de Basile[10]. Par ailleurs, Photius aurait inventé une généalogie qui remontait au roi Tiridate d'Arménie, et se terminait avec un certain Béklas qui ressemblait fort à Basile. Il aurait ensuite fait inscrire ce récit dans une vieille écriture majuscule sur un vieux parchemin qu'il mit dans une reliure antique et glissa dans la bibliothèque impériale. Malgré l'invective anti-photienne qui caractérise ces textes, leur témoignage est préférable à celui du Pseudo-Léon le Philosophe, dont les nombreuses erreurs factuelles dans le *vaticinium ex eventu*, que l'on mentionnera plus loin, inspirent peu de confiance. En revanche, l'invective anti-photienne consistait à représenter le patriarche comme un homme du monde investi dans la science profane et occulte, autrement dit, une personnalité proche de celle de Léon le Philosophe. Il est donc compréhensible qu'une tradition postérieure ait fait de celui-ci l'auteur de la prophétie Béklas, prophétie dont la mise en circulation fut, à dessein, anonyme.

Notre texte se distingue dans la littérature apocalyptique par deux autres traits : d'une part les règnes successifs qu'il « prophétise » représentent les destins d'une dynastie ; d'autre part, dans le récit historique, il commet des erreurs grossières. Le *vaticinium ex eventu* garantissait, en principe, l'authenticité d'une prophétie et la vérité de sa partie proprement prophétique. Il devait donc respecter les faits, ce qui n'est pas le cas de notre texte qui montre à cet égard une ignorance, ou une insouciance, remarquable. La femme de Basile, Eudocie, y est appelée Hélène, et Basile a comme successeurs ses fils Constantin et Stéphane, alors qu'en réalité, le premier était mort avant lui et le deuxième avait été destiné, dès l'enfance, à l'Église, où il finit par remplacer le patriarche Photius. Alexandre régna en effet treize mois, mais après et non avant la mort de Léon VI. En revanche, les allusions à la succession de Constantin VII, Romain Ier Lécapène et ses fils, et Romain II, sont correctes. L'auteur ignore, ou fait semblant d'ignorer, tout sur la famille de Basile Ier, excepté trois faits :

9. *Théophane Continué*, Bonn, p. 191, 196-197, 232 ; PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 681, 688 ; cf. LEMERLE, *Premier humanisme*, p. 154-156.

10. PG 105, col. 565-568, trad. A. SCHMINCK, « The beginnings and origins of the 'Macedonian' Dynasty », dans *Byzantine Macedonia : Identity, Image and History*, J. Burke, R. Scott éd., *Byzantina Australiensia* 13, Melbourne 2000, p. 65-66 ; PSEUDO-SYMÉON, Bonn, p. 689-690. Cf. G. DAGRON, J. PARAMELLE, « Le récit merveilleux sur la colonne du Xèrolophos », *TM* 7, 1979, p. 500.

la prophétie Béklas, la durée du règne d'Alexandre, et la paternité de Constantin VII. De ces faits, il essaie de construire une suite logique et cohérente des événements.

Le dernier événement qu'on puisse identifier comme prophétie après coup est la prise du pouvoir par Nicéphore II Phokas, clairement désigné par l'allusion à l'homme de l'Est au « nom de la victoire ». Or, il est vrai que, sept ans après l'assassinat de Nicéphore II, l'empire fut plongé dans « des perturbations, révoltes, et guerres civiles », comme le prédit le Pseudo-Léon. Cependant, ces troubles auraient dû se produire, selon sa prédiction, pendant le règne du successeur de Nicéphore, en l'occurrence Jean Ier Tzimiskès, tandis qu'elles furent déclenchées par la mort de celui-ci. La description du successeur de Nicéphore correspond à peine au personnage de Tzimiskès. En effet, tout les deux étaient d'origine anatolienne et avaient un penchant pour l'alcool[11]. Pour le reste, Tzimiskès se distinguait par sa philanthropie et ses fondations pieuses[12] ; comparé à son prédécesseur, il n'était ni oppresseur — il remit les impôts du thème des Arméniaques[13]—, ni haut de taille : Tzimiskès signifierait petit en arménien[14]. Ainsi, on doit conclure que non seulement les guerres civiles, mais aussi les traits de l'empereur farouche sont tirés de la tradition apocalyptico-oraculaire par un auteur qui composa la «prophétie de Léon le Philosophe» avant l'assassinat de Nicéphore Phokas, un événement sensationnel qu'il n'aurait pas manqué d'enregistrer s'il en avait eu connaissance. La prophétie semble donc avoir vu le jour à peu près à l'époque où Liudprand de Crémone visitait Constantinople et s'intéressait aux sibyllines « Visions de Daniel » qui couraient à propos de Nicéphore Phokas et de ses expéditions contre les Arabes[15]. La frénésie prophétique sous Nicéphore Phokas est l'objet de la satire *Philopatris* dans le style de Lucien[16].

Que peut-on dire sur l'identité et les intentions de notre auteur ? Son ignorance sur la succession de Basile Ier semble exclure qu'il ait appartenu au cercle des lettrés qui avaient collaboré aux projets encyclopédiques de Constantin VII, y compris celui d'écrire l'histoire de sa dynastie[17]. À part son jugement défavorable, mais banal, sur Alexandre, l'auteur ne semble pas s'être intéressé à des commentaires sur les empereurs défunts. Il est prudent à l'égard des vivants, dans la mesure où il présente l'usurpation de Nicéphore Phokas comme légitime et consentie par les fils de Romain II, Basile II et Constantin VIII. Il se montre fidèle, certes, envers ces « poussins », mais son optimisme quant à l'avenir de la dynastie macédonienne n'est pas démesuré. Il n'est que réaliste dans sa présomption que Basile et Constantin survivront au vieillard Nicéphore Phokas, et bien qu'il leur accorde la

11. LÉON LE DIACRE, Bonn, p. 98.

12. *Ibid.*, p. 99, 128-129, 166, 177-178 ; JEAN SKYLITZÈS, *Synopsis historiarum*, éd. J. Thurn, Berlin - New York 1973, p. 285, 309.

13. LÉON LE DIACRE, p. 100.

14. LÉON LE DIACRE, p. 92.

15. *Legatio*, §§ 39-40, éd. O. BECKER, *Liutprandi episcopi Cremonensis opera*, Leipzig 1915, p. 195-196 ; éd. P. CHIESA, *Liudprandi Cremonensis opera omnia*, Corpus christianorum, Continuatio medievalis 156, Turnhout 1998, p. 204-205. Cf. G. DAGRON, « Apprivoiser la guerre », dans *Byzantium at War (9th-12thc.)*, K. Tziknakis éd., Athènes 1997, p. 43-44 ; cf. BRANDES, « Liudprand », p. 439-453.

16. Éd. trad. M. D. MACLEOD, dans *Lucian, Works*, t. 8, Cambridge Mass. 1967, p. 415-465 ; voir S. REINACH, « La question du Philopatris », *RA* 40/3e série, 1902, p. 79-110.

17. LEMERLE, *Premier humanisme*, p. 267-300.

délivrance de l'Anatolien féroce, il prévoit que la dynastie se terminera avec eux avant la fin de l'Empire. Rien ne trahit un parti pris ni pour ou contre les Phokas[18], ni pour l'un ou l'autre des deux puissants eunuques, Joseph Bringas et Basile le *parakoimôménos*, qui s'étaient affrontés lors de la révolte de Nicéphore en 963[19]. Il est également difficile d'identifier un candidat parmi les empereurs futurs. L'Anatolien féroce qui succède à Nicéphore est une figure banale. L'empereur qui suit la délivrance divine a des traits spécifiques, le nom bovin et le besoin de venger son père, ce qui pourrait contenir des allusions à un personnage contemporain dont notre prophète soutient la candidature, mais qu'il évite prudemment de désigner comme successeur de Nicéphore II. Malgré cela, ce personnage se laisse difficilement identifier parmi l'aristocratie de l'époque. Aussi, la signification du mot « bœuf » reste très peu claire, à moins que l'on n'accepte qu'il fait allusion au Forum Bovis de Constantinople et à sa mention dans l'apocalypse grecque du Pseudo-Méthode[20].

Ce raisonnement suppose que l'auteur se tient aux faits historiques dans la mesure où il les connaît. En revanche, on peut imaginer un autre scénario, selon lequel il aurait confondu intentionnellement les événements pour donner l'impression que la prophétie est une vision imparfaite de l'avenir, un mélange de vrai et de faux qu'on ne doit ni accepter ni rejeter dans sa totalité. Si la prophétie après coup contient de faux renseignements, la véritable prophétie en contient également des vrais. Ainsi le Pseudo-Léon évite-t-il de se compromettre en identifiant ouvertement le souverain actuel, et s'absout de toute responsabilité de fausses prédictions qui annonceraient, malgré tout, des événements qui devraient avoir lieu. Selon cette hypothèse, le manque d'exactitude aussi bien sur la succession de Basile Ier, la mort de Nicéphore II Phokas, que sur le physique de Jean Ier Tzimiskès, lui permettrait de faire des allusions inexactes, mais claires pour les contemporains, et traduirait ses pensées sur une réalité qu'il connaît et sur une solution qu'il souhaite. Dans ce cas, les guerres civiles déclenchées par le dur Anatolien correspondraient effectivement à celles du règne de Basile II. L'Anatolien lui-même serait à identifier avec Bardas Sklèros, et l'empereur bovin avec son rival, Bardas Phokas, venu venger l'assassinat de son oncle Nicéphore II. La date de la composition de ce texte se situerait alors autour de 985. Imaginer un tel scénario, est-ce prêter trop d'imagination et de subtilité à une culture qui en serait incapable? Dans la littérature byzantine, on ne sait jamais.

Faute de preuves, toutefois, il nous faudra nous contenter d'une interprétation moins imaginative, et donc plus plausible. Cette interprétation mène à la conclusion que le Pseudo-Léon composa une prophétie sans but idéologique ou politique précis. Prophétiser étant à la mode, il s'y est mis en choisissant et adaptant des recettes apocalyptiques et oraculaires à l'actualité du jour, dans le cadre d'une attente de la

18. Pour la faction des Phokas et de leurs adversaires dans les luttes internes de l'époque, voir J.-C. CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris 1990, p. 321-336.

19. Voir A. MARKOPOULOS, « Ἰωσὴφ Βρίγγας. Προσωπογραφικὰ προβλήματα καὶ ἰδεολογικὰ ῥεύματα », *Σύμμεικτα* 4, 1981, p. 87-115. Pour la base régionale de la faction Bringas, voir P. MAGDALINO, « Paphlagonians in Byzantine High Society », dans *Byzantine Asia Minor*, S. Lampakis éd., Athènes 1998, p. 141-150.

20. Éd. LOLOS, p. 122-123.

Deuxième Parousie vers l'an Mil. Car, même si le récit prophétique s'arrête avant la fin des temps, cette dernière est clairement anticipée par la mention de l'Antéchrist qui succède à l'empereur de paix, dans l'image duquel on reconnaît, excepté les détails de la tonsure et des dix stratèges, la formule, canonisée depuis l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode* (VIIe s.), du dernier empereur qui abdique à Jérusalem[21]. Plus encore que les autres apocalypses, celle du Pseudo-Léon est imprécise sur le nombre des années qui doivent s'écouler jusqu'à la manifestation de l'Antéchrist. Cependant, étant donné qu'il s'agit de cinq règnes, en comptant l'hégémonie des dix stratèges, dont deux ne durent que onze ans, on pourrait estimer un minimum de 25 et un maximum de 70 ans à partir du moment de la composition du texte vers 965. La prédiction est valable pour une Parousie, soit en 992, millénaire de la Nativité dominicale selon le calcul des Byzantins, soit en 1025, millénaire de la Résurrection. C'est donc à juste titre que notre prophétie figure, malgré son imprécision, dans le dossier millénariste du *Codex Karakallou* 14.

Il se peut, d'ailleurs, que le symbolisme et l'imprécision même de la prophétie lui aient assuré aux yeux des Byzantins du XIIe siècle une importance qui dépassait celle de la curiosité qu'elle suscitait par son eschatologie surannée. En effet, le Pseudo-Léon le Philosophe aide à éclaircir deux aspects des « Oracles de Léon le Sage », prophéties en vers dodécasyllabes qui circulaient à propos de la succession impériale à l'époque des Comnènes et des Anges. Dans une étude restée classique de cette littérature, C. Mango expliqua l'attribution des « Oracles » à l'empereur Léon VI le Sage comme résultat d'une confusion entre celui-ci et le philosophe homonyme du IXe siècle[22]. Notre texte confirme l'analyse de Mango et nous permet de fixer une étape importante de l'évolution de la légende de Léon le Sage : la transformation de Léon le Philosophe en un prophète imaginaire. Cette transformation, au plus tard sous le règne de Nicéphore II Phokas, puisait sans doute dans une tradition existante qui attribuait la prophétie Béklas à Léon le Philosophe et non à Photius. De toute façon, la réputation de Léon le Philosophe comme prophète de la dynastie macédonienne aide à expliquer son effacement ultérieur au profit d'un empereur de cette dynastie. Qui mieux qu'un empereur savait prédire la succession impériale ?

La prophétie du Pseudo-Léon le Philosophe annonce, en outre, un motif singulier qui se retrouve dans les « Oracles de Léon le Sage », ainsi que dans le témoignage indépendant de Nicétas Choniatès. C'est la figure de l'empereur bovin, auquel, selon Choniatès, Isaac II Ange (1185-1195) tenait à s'identifier[23]. L'empereur-bœuf de l'oracle, comme l'empereur au nom bovin de la prophétie, est un bon souverain qui succède à un empereur violent frappé par la justice divine. Or Isaac accéda au pouvoir en renversant le « tyran » Andronic Ier Comnène. Il n'y a pas d'autres traits de ressemblance entre les deux figures, mais cela n'exclut pas un rapport direct de notre prophétie, soit avec les oracles, soit avec les croyances d'Isaac II. D'une part, il paraît certain qu'Isaac est intervenu dans la tradition des oracles pour ne laisser

21. Voir l'introduction à la version syriaque de G. REININK (citée *supra*, n. 27).
22. MANGO, « The Legend of Leo the Wise », p. 90-93.
23. PG 107, col. 1133 ; NICÉTAS CHONIATÈS, *Historia*, éd. J.-L. van Dieten, Berlin/New York 1975, I, p. 355

aucun doute sur l'identité prophétique de son prédécesseur[24] ; d'autre part, deux détails du texte du Xe siècle s'appliquaient ou s'adaptaient facilement aux circonstances du règne d'Isaac Ange. Le prédécesseur de l'empereur bovin est anéanti par un ange du Seigneur. Or, la propagande d'Isaac Ange le présentait précisément dans ce rôle, en jouant sur son nom de famille[25]. L'empereur bovin venge le sang de son père ; en fait, le père d'Isaac Ange est mort en exil. En plus des « Oracles de Léon le Sage », Choniatès affirme qu'Isaac croyait en d'autres prophéties, qui lui promettaient une restauration sans effort du territoire impérial en Orient et un règne de trente-deux ans, si prospère que les gouverneurs de province vivraient comme des rois[26]. Si les six premières années du règne étaient pleines d'échecs, c'est parce que ceux-ci avaient été réservés à Andronic[27], et si le destin voulait que les Allemands de la Troisième Croisade pénètrent dans Constantinople par la porte Xylokerkos, c'était pour être vite châtiés par la colère divine[28]. Selon Choniatès, toutes ces prophéties furent servies à Isaac par Dosithéos, le moine stoudite d'origine vénitienne qui lui avait prédit son avènement au pouvoir et qui avait été promu, en récompense, aux sièges patriarcaux de Jérusalem puis de Constantinople[29]. Cependant, il est facile d'y reconnaître des vieux motifs de la littérature apocalyptique : le règne de trente-deux ans, la défaite définitive des musulmans[30], l'arrivée de la « race blonde » (ξανθὸν γένος), qui est, avec le Pseudo-Méthode, le modèle correspondant aux Allemands croisés[31]. Il semble donc que Dosithéos offrit, soit une interprétation d'une prophétie écrite ou de plusieurs apocalypses et oracles, soit un portrait prophétique qu'il présenta comme le produit d'une inspiration divine, alors qu'il l'avait assemblé à partir de divers morceaux extraits de plusieurs textes, en les adaptant aux circonstances du règne d'Isaac Ange[32]. De toute façon, il est permis d'entrevoir la prophétie du Pseudo-Léon derrière l'idée qu'Isaac se faisait de son destin ; elle fut vraisemblablement à la base de la première prophétie de Dosithéos, celle qui prédit l'avènement d'Isaac Ange[33], et donc la seule qui s'avéra juste. Ainsi, la prophétie eut plus de succès au XIIe siècle qu'à l'époque où elle avait été faite. Une prophétie non réalisée devint un investissement à long terme.

24. Voir en dernier lieu C. Cupane, « Der Kaiser, sein Bild und dessen Interpret », dans *Novum Millennium. Studies on Byzantine history and culture dedicated to Paul Speck*, C. Sode, S. Takács éd., Aldershot 2001, p. 77.

25. Voir R. Macrides, « From the Komnenoi to the Palaiologoi : imperial models in decline and exile », dans *New Constantines*, P. Magdalino éd., Aldershot 1994, p. 276-277.

26. Choniatès, p. 419, 432-433.

27. *Ibid.*, p. 433.

28. *Ibid.*, p. 404.

29. *Ibid.*, p. 405-408.

30. *Vie d'André Salos*, éd. trad. Rydén, t. II, p. 262-263 ; Vasiliev, *Anecdota.*

31. Sur la « race blonde », voir A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo*, Rome 1988, p. 40-76, qui montre que la transformation de ces peuples d'alliés en ennemis eut lieu au temps de la Troisième Croisade. Le motif de l'envahisseur qui entre dans Constantinople par la porte Xylokerkos est manifestement adapté de la version grecque du Pseudo-Méthode, éd. Aerts-Kortekaas, t. 1, p. 172, où ceci est prédit pour les Ismaélites.

32. Choniatès dit en effet que Dosithéos tira ses prophéties des «livres de Salomon» : Choniatès, p. 408.

33. *Ibid.*, p. 405.

ANI SOUS CONSTANTIN X, D'APRÈS UNE INSCRIPTION DE 1060

par Jean-Pierre MAHÉ

Summary : Whereas the southern door of the Great Church of Ani was reserved for the sovereigns and persons of authority, the western door, giving on to the main street, was open to the public. It was on the western wall that the Byzantine governors Aaron (ca. 1055) and later Bagrat Vxkac'i (ca. 1060) inscribed their edicts to the general population. That of Bagrat divides the city into three sections, administered each by a *tanutēr*. It enjoins these newly created officials to hire salaried workers for the tasks of provisioning the Byzantine garrison, previously executed by the people of Ani as a corvée. Punctual exemptions from the city toll moderate the rise in taxes triggered by this measure. The narrative of Michael Attaleiates on the capture of Ani, which contains a veiled allusion to this edict, suggests that Bagrat's reform did not succeed.

Les informations qu'on retire d'une inscription retrouvée intacte sur son site d'origine ne se limitent pas à son contenu textuel. L'environnement épigraphique, le style et la disposition des lettres, leur taille et leur place sur l'édifice, la localisation de celui-ci, son rôle et son prestige, sont autant d'éléments significatifs qui modulent et complètent le message écrit, tout comme la situation spatio-temporelle, le ton et l'attitude du locuteur éclairent une communication orale et permettent d'en saisir toute la portée.

A première vue, l'ensemble des inscriptions recueillies sur le site d'Ani, depuis le milieu du XIXe siècle jusqu'à 1917[1], semble hétéroclite et aléatoire. Pourtant, quand on considère le corpus actuel avec un certain recul, on est frappé de sa cohérence. Dans cette cité royale, ornée de monuments fastueux, dominent les inscriptions des princes et des puissants. Ce n'est pas à Ani, mais dans les monastères voisins, de Bagnayr et de Hoṙomos, qu'il faut aller chercher les donations des bourgeois de la ville. Chaque lieu a aussi sa spécialité : les remparts pour la mémoire funẹraire, l'archevêché pour les matières fiscales, les églises de la ville nouvelle pour les sépultures dynastiques. Bien évidemment, il n'y a pas eu de programme arrêté à l'avance, mais la logique qui a présidé au déroulement des faits est encore perceptible dans l'agencement d'ensemble.

1. Alors que les textes déjà connus se délitent et disparaissent au fur et à mesure de la détérioration des vestiges, la découverte fortuite, au cours des fouilles engagées à l'est de la Kat'ołikē en août 2001, de fragments d'une inscription mentionnant Gagik Ier, datable entre 1011 et 1019, nous laisse pressentir tout ce que nous avons perdu ou qui dort encore sous les ruines.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 403-414.

Il n'y a pas, sur tout le site, d'emplacement épigraphique plus prestigieux que les murs de la grande église Kat'ołikē, commencée dans les dernières années de Smbat II[2] et achevée, entre 1001 et 1010, sous le glorieux règne de Gagik Ier, qui porta l'Arménie bagratide au sommet de sa puissance. Pourtant, toutes les parois, intérieures ou extérieures, de ce magnifique monument n'ont pas même dignité ni égale vocation à fixer dans la pierre des dispositions qui devront rester en vigueur jusqu'au second avènement du Christ.

En effet, parmi les dix-neuf inscriptions médiévales relevées sur ce sanctuaire ou dans ses vestiges, treize ont pu être précisément localisées et demeurent encore entièrement ou partiellement en place, dont quatre à l'intérieur et neuf à l'extérieur. Le mur est ne comporte aucun texte. La façade nord en compte trois : l'un se réduit à quelques lettres à peine intelligibles, les deux autres, datés respectivement de 1286 et 1339, sont les plus tardifs de l'ensemble[3]. Sur le mur ouest, mais uniquement à droite de la porte, c'est-à-dire du côté sud, apparaissent deux inscriptions monumentales. Enfin, sur le mur sud se lisent quatre textes, datés de 1001 à 1235, dont la très majestueuse dédicace de la fondatrice, la reine Katramidē, épouse de Gagik Ier[4].

Cette simple énumération laisse pressentir que les quatre façades de la Kat'ołikē n'ont pas eu le même rôle ni la même visibilité. En effet, bien que les murs qui leur servent de support les fixent pour ainsi dire au seuil du sacré et du profane, à la limite du visible et de l'invisible, les inscriptions extérieures de l'église s'adressent avant tout à des lecteurs mortels[5] et se répartissent suivant une logique comparable à celle de nos espaces publicitaires contemporains.

Inutile d'inscrire quoi que ce soit à l'est[6] de la Kat'ołikē d'Ani, puisqu'il n'y a pas de porte, donc pas de passage. Il se peut même que le point de vue ait été encombré d'édifices cultuels ou funéraires qui rendaient alors impossible le recul que nous pouvons prendre aujourd'hui[7]. Mais, très inégalement utilisées, les portes des trois autres façades n'étaient pas ouvertes aux mêmes visiteurs.

2. A sa mort, en 989, le chantier fut abandonné plusieurs années. L'historien Vardan (§ 48, voir R. W. THOMSON, « The Historical Compilation of Vardan Arewelc'i », *DOP* 43, 1989, p. 125-226, ici p. 189), raconte qu'un ange apparut en songe à Katramidē, lui prescrivant d'achever l'église et lui promettant qu'elle y reposerait à jamais. Le mausolée de la reine doit vraisemblablement être identifié au monument à quatre colonnes situé au chevet de l'église.

3. *Corpus Inscriptionum Armenicarum*, I : Ani (par I. Orbeli), Erévan 1966 (désormais *CIArm* I), nos 105, p. 36 ; 104, p. 36 et 109, p. 39, respectivement.

4. *CIArm* I, nos 106-107, p. 37-38 ; 100-103, p. 34-26, respectivement.

5. A la différence, par exemple, de pages entières de petites annonces, remerciant les saints « pour prières exaucées, avec promesse de publier », qu'on trouvait encore, il y a quelques années, dans les quotidiens québécois. Les lecteurs d'ici-bas étaient admis à parcourir ces textes en qualité de témoins, mais leurs destinataires véritables étaient évidemment les habitants de l'autre monde.

6. Cela n'est pas une règle générale dans l'architecture arménienne. Certaines inscriptions de fondation, implorant le salut du donateur de l'église, se lisent à l'extérieur près de la fenêtre du chevet. Cf. A. A. MANUČ'ARYAN, *Examen des témoignages épigraphiques concernant les constructions d'églises en Arménie, du IVe au XIe siècle*, Erévan 1977 [en arménien], p. 79, 100 et 111 pour les églises de Hṙip'simē à Vałaršapat, d'Aruč, et de Hac'aṙat. Mais dans le cas de la Kat'ołikē d'Ani, une inscription gravée à cet emplacement aurait été difficilement lisible, en raison des bâtiments environnants.

7. En août 2001, Cécile Treffort, membre de la mission archéologique d'Ani, a dégagé, à l'angle nord-est de la grande église, les vestiges d'un passage fermé par deux porches, au nord et au sud, courant sans doute dès le XIe siècle tout le long de la façade orientale. Comme ce passage était bordé de l'autre côté de chapelles et de bâtiments divers, on ne pouvait apercevoir que d'assez loin la partie supérieure du chevet.

La plus mystérieuse est la porte nord. Alors qu'elle est, climatiquement, la plus exposée, c'est, architecturalement, la moins protégée[8]. Nécessaire à la symétrie de l'édifice, elle semble avoir eu un rôle fonctionnel assez réduit. On peut se demander si elle n'a pas toujours été pratiquement condamnée, comme elle l'est aujourd'hui. Ainsi s'expliquerait l'absence d'inscription jusqu'à la fin du XIII[e] siècle.

Avec la porte sud, le contraste est saisissant : l'entrée, qui s'ouvre au milieu d'une façade décorée d'arcatures aveugles s'abrite sous un porche monumental, un véritable dais reposant sur quatre colonnes[9]. Au-dessus, de part et d'autre d'une vaste fenêtre, sont sculptés deux aigles aux ailes déployées[10]. Ces emblèmes royaux manquent sur le mur nord. On dirait qu'ils font face, avec l'inscription de la reine, au palais de la citadelle, qu'on aperçoit au loin sur la hauteur. Nul doute que, si les souverains venaient visiter la grande église pour quelque solennelle rencontre avec la population de la ville, ils entraient par la porte sud[11], avec le catholicos et les prélats de son entourage.

Au contraire, la porte ouest, tournée vers la rue principale[12], était sûrement d'un usage plus courant. C'est l'accès normal de tous les habitants d'Ani. On s'explique ainsi que les gouverneurs byzantins aient choisi cette façade pour y graver des textes d'intérêt général qui s'adressent à l'ensemble de leurs administrés.

Vers 1055-1056, le magistre Aaron le Bulgare[13], arrivé à Ani vers depuis peu, résume son action en ces termes :

> Par la volonté et la miséricorde du Dieu bienfaisant, moi, le magistre Aaron, élevé à cette dignité par les très glorieuses majestés, dans la fleur de mon âge et la beauté de ma jeunesse, je vins en Orient, en cette forteresse d'Ani, magnifiquement construite. J'ai rehaussé la totalité du rempart avec des blocs accumulés, fermes et solidement fixés. A mes frais, au prix de grandes dépenses, j'ai laborieusement amené l'eau au milieu de cette place forte, pour la joie et le rafraîchissement de ceux qui ont soif. J'ai rapporté une lettre d'exemption marquée d'un sceau en or, de la part de la reine autocrate porphyrogénète, concernant les impôts (*paxt*) des maisons de cette ville et la surtaxe (*t'astak*) qu'on versait tous les ans pour un montant de huit livres (*lterc'*). En outre, à la demande des assujettis, j'ai supprimé aussi le paiement de deux livres (*lterc'*) de recettes (*giwt*), que versait le muhtasib. Tout cela … (texte inachevé)[14]

8. Voir la photographie dans *Ani*, Documenti di architettura armena 12, Milan 1984, p. 39.
9. Aujourd'hui ne subsistent que les deux pilastres, accolés à la façade de l'édifice.
10. Voir la photographie dans *Ani* (cité n. 8), p. 41.
11. C'est d'ailleurs une donnée traditionnelle. Par exemple, la porte sud sert d'entrée princière dans la grande église palatiale d'Aruč, qu'un passage relie encore au palais, tout proche, de Grigor Mamikonean ; cf. K. A. MAT'EVOSYAN, *Aruč* [en arménien], Erévan 1987, p. 66 (plan). Sur la place des princes dans les églises, voir N. THIERRY « Le souverain dans les programmes d'églises en Cappadoce et en Géorgie du X[e] au XIII[e] siècle », *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 4, 1988, p. 127-170, ici p. 132 : à Aɫt'amar, le roi Gagik Arcruni se tenait au sud de l'église, comme les Bagratides d'Ōšk'i, selon l'usage byzantin. De même, en Géorgie, le souverain est représenté sur la paroi intérieure nord, qui est la mieux éclairée. Son portrait fait face aux personnages officiels entrant par la porte sud (*ibidem*, p. 154).
12. Ainsi appelée *bun p'oɫoc'* dans les inscriptions de Hoṙomos.
13. Aaron était le troisième fils du tsar de Bulgarie, Jean-Vladislav, vaincu par Basile II. Il fut duc de Vaspurakan vers 1047, de Mésopotamie vers 1059. Son arrivée à Ani doit être liée à l'avènement de Théodora, dont il fut un fidèle soutien, cf. *ODB* 1, p. 1 ; un sceau de Dumbarton Oaks le nomme « Aaron magistros, duc d'Ani et d'Ibérie », voir E. MCGEER, J. NESBITT, N. OIKONOMIDES, *Catalogue of the Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and the Fogg Museum of Art*, IV, Washington 2001, n° 75.1.
14. *CIArm* I, n°107, p. 38, cf. H. BARTIKIAN, « L'Enoikion à Byzance et dans la capitale des

Ce texte est la toute première inscription fiscale du site d'Ani ; aucune taxe n'est mentionnée sur place durant la période bagratide. Aaron annonce une exemption et on pourrait comprendre qu'il ait souhaité, au début de son mandat, accorder quelques faveurs à une population dont on savait bien, à Constantinople, qu'il valait mieux la ménager. Mais quel bilan lui avaient laissé ses prédécesseurs durant les dix années précédentes ? Une baisse d'impôts suppose en général une fiscalité assez élevée. D'autre part, les bonnes intentions d'Aaron n'étaient-elles pas forcément limitées par le coût des travaux dont il se vante[15] ? Même s'il dit avoir amené l'eau à ses frais, le renforcement de l'enceinte défensive risquait d'entraîner une augmentation des dépenses publiques. Par conséquent les allégements de taxes qu'il a obtenues par un chrysobulle impérial[16] ne sont peut-être pas aussi bénéfiques qu'il veut le laisser croire.

Sur la même façade ouest, à droite de l'inscription d'Aaron, le magistre Bagrat Vxkac'i[17], que Constantin X nomme, en 1059, catépan de l'Orient, inscrit vers 1060 un long décret dont la signification d'ensemble — à la fois militaire, administrative et fiscale — a été longtemps obscurcie par la difficulté du vocabulaire. Bien plus, une grave erreur sur l'étymologie d'un terme arménien a conduit à y reconnaître, contre toute vraisemblance, la transposition, à Ani, de l'ἐνοίκιον constantinopolitain[18].

Bagratides, Ani, à l'époque de la domination byzantine (1045-1064) », *REArm.* 6, 1969, p. 283-298, ici p. 288, qui ne traduit que le début de l'inscription. Il faut croire que le texte d'Aaron, rédigé dans un grec savant et maniéré, a été traduit en arménien dans un style équivalent, par un clerc expérimenté. Il a sans doute été noté sur une charte qui a servi de modèle au sculpteur. Comme nous le savons, en comparant les inscriptions relevées sur le terrain avec les textes des chroniques (par exemple Step'anos Ōrbelean) fondées sur les archives, le sculpteur s'autorisait, au dernier moment, de menues variantes ou des abrègements, pour adapter son modèle à la surface de pierre qu'il avait à sa disposition et pour obtenir un agencement harmonieux des lignes. Ici, pour des raisons qui nous échappent (peut-être le départ d'Aaron pour une autre ville), le travail de copie semble être resté inachevé.

15. Certains historiens, comme T'. X. HAKOBYAN, *Histoire d'Ani*, II, Erévan 1982 [en arménien], p. 21-23, s'appuient sur l'expression « cette forteresse d'Ani » (cf. n. 14) pour affirmer que les travaux d'Aaron s'étaient limités à aménager la citerne du palais et à réparer les murs de la citadelle. Cette interprétation trop restrictive du texte de l'inscription nous paraît invraisemblable. Les travaux d'Aaron ont dû porter sur l'ensemble des fortifications d'Ani. En effet, alors que le rempart nord de la citadelle n'a pratiquement aucune fonction défensive, puisqu'il fait face à la vieille ville, le reste de l'enceinte, défendu par des falaises escarpées, n'a pas besoin de murailles considérables ; d'autre part, si les travaux n'avaient concerné que la résidence du gouverneur et n'avaient entraîné que des dépenses minimes, Aaron n'aurait pas été obligé d'en rappeler l'utilité à la population d'Ani à l'entrée de la Kat'ołikē. Il est donc probable qu'il a renforcé la muraille nord de la ville nouvelle, qui était la plus exposée, et qu'il a fait construire l'aqueduc, retrouvé par les fouilles de Marr, qui amenait l'eau à Ani, depuis les montagnes dominant Bagnayr. Cf. N. Ya. MARR, *Ani, rêve d'Arménie*, Paris 2001 [médiocre traduction française de l'original russe paru en 1934], p. 148-149.

16. Cf. BARTIKIAN (cité n. 14), p. 288. Sur les chrysobulles d'exemptions fiscales, voir N. OIKONOMIDÈS, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe siècles)*, Athènes 1996, p. 225 s. On peut y voir, entre 1044 et 1088, un effort pour corriger l'effet négatif d'une fiscalité trop lourde mise en place sous le règne de Michel IV (1034-1041).

17. H. BARTIKIAN, « La généalogie du magistros Bagarat, catépan de l'Orient, et des Kékauménos », *REArm.* 2, 1965, p. 261-272, ici p. 262, a montré que ce personnage appartenait à la famille du patrice Grégoire, constructeur de l'église d'Ekrek (Agarak) dans le canton pontique de Tortum. Dans une inscription grecque relevée sur l'édifice vers le milieu du XIXe siècle, le nom du constructeur a été transcrit par erreur Κηχκάτζι, qu'il faut lire en réalité Βηχκάτζι, c'est-à-dire originaire d'une localité appelée Vixik ou Vxik. Cette correction est approuvée par P. Lemerle, « La famille Vichkatzi-Kékauménos », *REArm.* 3, 1966, p. 177-184, ici p. 179. En revanche, la parenté des Vxkaci avec les Kékauménos est hypothétique.

18. BARTIKIAN (cité n. 14), p. 293.

C'est à un épigraphiste de grand talent, le regretté Suren Avagyan, que l'on doit d'avoir réfuté cette interprétation et donné la première lecture correcte du décret de Bagrat[19] :

[illegible]

ԱՆՈՒԱՄԲ ՏԵԱՌՆ ԱՄԵՆԱԿԱԼԻ ԵՒ ՈՂՈՐՄՈՒԹԵԱՄԲ ՍՈՒՐԲ ԵՒ ԻՆՔՆԱԿԱԼ ԹԱԳԱՒՈՐԻՆ ԿՈՍՏԱՆԴԵԱ ԴՈՒԿԻ, ԿԱՄ ԵՂԵՒ ԻՄ ԲԱԳՐ[ԱՏ]Ա ՄԱԳԻՍՏՐՈՍԻ/ ԵՒ ԱՐԵՒԵԼԻՑ ԿԱՏԱՊԱՆԻՍ Վ.ԽԿԱՑՈՅՍ, ԱՌՆԵԼ ՈՂՈՐՄՈՒԹԻՒՆ ՄԱՅՐԱՔԱՂԱՔԻՍ ԱՆԻՈ. ՅՈՐԺԱՄ ԱՌԻՆ ԶՏԱՆՈՒՏՐՈՒԹԻՒՆՍ ՄԽԻԹԱՐ ԻՊԱ/ՏՈՍՆ ԿՐՏԻՆ ՈՐԴԻՆ ԵՒ ԳՐԵԳՈՐ ԼԱՊԱՍՏԱԿԱ ՈՐԴԻՆ ՍՊԱԹԱՐԿԱՆԴԻՏԱՏՆ ԵՒ ՍԱՐԳԻՍ ԱՐՏԱՒԱԶԴԱ ՈՐԴԻՆ ՍՊԱԹԱՐԿԱՆԴԻՏԱՏՆ ԵՒ ԱԶԱՏԵ/ՑԻՆ ԶՎ.ԵՑԿ: ԿՈՌ ԵՒ ԶՍԱՅԼ ԵՒ ԶԿԱՄԻՆ ԵՒ ԶԱՆԳԱՐԻՈՆ ԵՒ ԿԱՏԱՊԱՆ ՈՎ ԵՒ ԼԻՆԻ ՏԱ ՍԵՐՄ :Ո: ՄՈԴ ԵՒ ԾԱԽՔ ԶՐՆԾԵԼՈՑՆ ԶԱՅԼՆ ՏԱՆՈՒՏԵՐՔՆ ԱՌ ՆԵՆ ,ԻՒՐԵԱՆՑ ՏԱՄԲ, ՈՐ ՉԾԱՆՆԻ Ի ՅԱՆԻ ՈՉ ԻՆՉ ՈՅԺ: ԵՒ ԳԻՆԵՒՈՐ ԱՆԵՑԻ ԵԹԷ ՍԱՅԼՈՎ ԵԹԷ ԴՐԱՍՏՈՎ, ԲԱԺՆ ԱԶԱՏԷ. ԵՒ ԱՆԵՑԻ ՈՐ ԻՒՐԵՆՆ ՄՈՐԹԵԼԻՔ/ ԳՆԷ ԲԱԺՆ ԱԶԱՏ Է. ԵՒ ՇԱԼԱԿԱՒՈՐ ԱՆԵՑԻ ԲԱՄԲԷՆՑԱՎ, ԲԱԺԻՆ ԿԷՍՆ ԱԶԱՏ Է. ԵՒ Ի ԿԱՊԻՃՆ ՏԱՒՆ ԴԱՀԵԿԱՆԻՆ :Զ: ԴՐԱՄ ԱՅՍ ՏԱՆ :Դ:, :Բ: ԱԶԱՏ Է. ԵՒ ԽՍԱ/ԽՈՐԾԻ ԵԹԷ ՊԱԽՐԷԻ ԼԻՆԻ ԳԼԽԷ ԵԹԷ ՈՉԽԱՐԻ ԶԿԷՍՆ ՏԱ ԿԷՍՆ ԱԶԱՏ Է: ԵՒ Ի ՆՍՏԻ ԻՆԿԱՐԼԷՆ :Ո: ԴՐԱՄՆ ԱԶԱՏ Է:

Commençons par traduire le texte[20] en tenant compte de ses observations :

Au nom du Seigneur tout-puissant et par la miséricorde du saint roi autocrate Constantin Doukas, j'ai décidé, moi, Bagrat Vxkac'i, magistre et catépan de l'Orient, de faire une faveur à cette métropole d'Ani (*a*). En recevant la charge de leurs arrondissements respectifs, l'hypatos Mxit'ar, fils de K'urt, le spatharocandidat Gregor, fils de Lapastak, et le spatharocandidat Sargis, fils d'Artawazd, ont aboli les corvées de labour, de charroi et de dépiquage, ainsi que la réquisition (*b*). Le catépan, quel qu'il soit, donnera six cents mesures de semence et les frais de la moisson. Le reste, ce sont les chefs d'arrondissements qui le feront avec leur arrondissement, de sorte que cela ne revienne pas trop cher à Ani (*c*). Pour le marchand de vin d'Ani, soit avec une charrette, soit avec une bête de somme, l'octroi est gratuit. Pour l'habitant d'Ani, qui ira s'acheter une bête à abattre, l'octroi est gratuit. Pour le portefaix d'Ani, avec …[21], la moitié de l'octroi est gratuite. Sur un boisseau (*kapič* = κάβος), on donnait six dram par dahekan[23], désormais on en donnera quatre, les deux autres sont supprimés. Pour le boucher, il ne paiera que la moitié, sur une tête de bovin[23] ou sur une tête d'ovin ; l'autre moitié est gratuite. Quant à l'impôt du siège, sept cents dram sont supprimés (*d*).

•

19. S. A. AVAGYAN, *Recherches épigraphiques*, Erévan 1986 [en arménien]. Ce recueil posthume reprend (p. 26-45) le texte d'un article paru en 1971, intitulé « Le terme *tanutrut'iwn* dans une inscription d'Ani du XIe siècle » et réfutant Bartikian (cité n. 14) ou, plus exactement le texte russe de Bartikian publié à Erévan en 1968.

20. *CIArm* I, no 106, p. 37. BARTIKIAN (cité n. 14), p. 293, ne traduit que la première moitié du texte.

21. La correction proposée par certains savants (AVAGYAN [cité n. 19], p. 28 n. 5), de *bambenc'av* en *amēn čaɫ*, nous semble à la fois hasardeuse et inutile : le mot *čaɫ* n'est connu d'aucun dictionnaire.

22. Sur *dahekan*, voir S. A. AVAGYAN, *Examen critique du lexique des inscriptions lapidaires*, Erévan 1978 [en arménien], p. 58-62.

23. *Paxrēi* : le sens de «bovin» est assuré à cause de l'antithèse avec «ovin» (*oč'xar*).

Prenant ses fonctions, le nouveau catépan de l'Orient entend ainsi promulguer, au nom de l'empereur, une importante réforme en faveur des habitants d'Ani (*a*). Il divise la ville en trois « arrondissements » (*tanutrut'iwn*), confiés à des chefs militaires et administratifs (*tanutēr*), qui sont ses principaux adjoints, l'hypatos Mxit'ar et les spatharocandidats, Gregor et Sargis. Tous trois, comme le catépan lui-même, sont des Arméniens ralliés à l'empire (*b*).

Nous n'avons pas d'autre exemple de cité arménienne médiévale divisée ainsi en « arrondissements »[24]. Pourtant la terminologie est assez claire : *tanutēr* signifie le maître d'une maison, c'est-à-dire le chef d'une famille patriarcale, l'aîné d'une dynastie princière gouvernant le territoire de son clan ou, en dehors de la noblesse, le responsable d'une communauté quelconque, par exemple un village. On peut aisément comprendre que les trois quartiers de la ville soient, par analogie, qualifiés de « maisons » (*tun*), ayant à leur tête un maître de maison (*tanutēr*).

La charge ou la qualité de *tanutēr*, c'est-à-dire dans notre inscription la responsabilité d'un des arrondissements de la ville, se dit *tanutrut'iwn*. Il est vrai que, dans beaucoup de mots composés arméniens, le second terme *-trut'iwn* dérive de *tu-r*, forme élargie de la racine du verbe *tal* « donner » ; par exemple, à partir de *van* « maison », on forme *van-a-tur* « hospitalier » (« donnant maison »), *vanatrel* (« donner l'hospitalité ») et *vanatrut'iwn* « hospitalité ». Mais cette étymologie ne peut s'appliquer à *tanutrut'iwn*. Sans même entrer dans le détail de la morphologie, le contexte de notre inscription suffit à montrer qu'il faut ici supposer une évolution phonétique qui ne fait d'ailleurs aucune difficulté en moyen arménien : de *tanutēr* dérive *tanuterut'iwn* > *tanutirut'iwn* > *tanutrut'iwn*. De la même façon l'épigraphie du XIIIe siècle atteste, au lieu de la forme classique du génitif pluriel de t̲ē̲r̲, qui est *teranc'*, une forme *tranc'* < **tiranc'*. En outre, sur le modèle du couple *tanutēr* / *tanutrut'iwn*, on connaît aussi *uneter* / *unetrut'iwn* (« possesseur /possession d'un avoir »), *hayreneter* / *hayrenetrut'iwn* (« possesseur/possession d'un bien immobilier »)[25].

Concrètement, on peut se demander à quoi correspondent sur place les trois quartiers ou les trois arrondissements d'Ani mentionnés dans notre texte. On a quelquefois supposé[26] qu'il fallait entendre les territoires inclus dans les trois enceintes du site : la citadelle, sous l'autorité d'un hypatos, l'ancien rempart construit par Ašot III et la nouvelle muraille érigée au nord par Smbat, sous l'autorité de deux protospathaires. On objectera à cette hypothèse que la citadelle n'est pas un quartier de la ville dont les habitants pourraient être, éventuellement, soumis à l'impôt ou à la corvée. C'est la résidence du gouverneur, de ses serviteurs et de ses soldats.

Nous suggérons donc que les *tanutrut'iwn* institués par Bagrat Vxkac'i représentent tous trois des secteurs proprement urbains : la vieille ville, entre la citadelle et le rempart d'Ašot et les deux quartiers de la ville nouvelle, à l'ouest et à l'est de la rue

24. Sur l'administration des villes arméniennes médiévales, voir B. ARAK'ELYAN, « L'administration et l'autonomie municipale dans l'Arménie médiévale », *Patma Banasirakan Handes* 1961, fasc. 3-4, p. 58-81 [en arménien].

25. Nous reprenons ici l'argumentation et les exemples d'AVAGYAN (cité n. 21), p. 40-41.

26. Comme le fait par exemple, H. MARGARIAN, « Structures sociales et organisation économique d'une métropole royale », dans *Ani, capitale de l'Arménie en l'an mil*, R. Kévorkian éd., Paris 2001, p. 131-135, ici p. 134.

principale. Jusqu'à nos jours, ces trois quartiers s'imposent à tout visiteur d'Ani comme une évidence de terrain. La division consacrée par le catépan prenait acte d'une réalité pratique ancrée depuis longtemps dans les mœurs de la population.

Face à la citadelle, espace fermé réservé aux autorités, la grande église, qui occupe une position presque centrale, est un lieu où affluent librement tous les habitants de la ville. On comprend bien pourquoi cette décision, qui les concerne tous et structure leur cadre de vie, a été gravée — c'est-à-dire en quelque sorte affichée d'une façon définitive — à l'entrée principale du sanctuaire.

On remarquera que cet affichage a un caractère uniquement profane et administratif. S'écartant du formulaire habituel des donations et autres inscriptions votives qu'on lit ordinairement sur les murs des églises[27], Bagrat Vxkac'i ne demande, en échange de la faveur qu'il déclare avoir accordée à la ville, ni messe, ni prières[28]. Son texte ne s'achève pas par une malédiction appelant des sanctions surnaturelles sur ceux qui s'opposeraient éventuellement à l'application de son décret.

Mais la division en arrondissements a ici pour but de réformer le financement des fournitures de vivres destinées à la garnison byzantine. Bien que le texte soit délibérément peu explicite, de façon à ne mettre en valeur que l'aspect attrayant de ces mesures, on comprend qu'il s'agit de remplacer des corvées en nature (*b*) par des taxes en espèces (*c*).

Quant aux corvées[29] (*koṙ*) dont il a exigé la suppression par ses trois adjoints au moment de leur prise de fonctions, le catépan n'a aucune raison de ne pas entrer complaisamment dans le détail (*b*) : *vec'kē, sayli, kami* et *angarion*. Reprenons ces termes un à un. *Vec'kē* (<**vec'kia*) est le génitif de *vec'ki*, qui dérive lui-même de *vec'eak* «sizaine». Ce mot désigne une charrue attelée à six bœufs[30]. C'est donc l'obligation de labourer gratuitement qui a été abolie.

Sayli est le génitif de *sayl* «charrette» : une fois le blé moissonné, il faut le transporter jusqu'à l'aire à battre. Le dépiquage du grain se fait avec un instrument appelé *kam* (*kami*, au génitif dans notre texte)[31].

Angarion est cité à part de ces corvées agricoles. On songe naturellement au grec ἀγγαρήιον, qui désigne le service des courriers montés (ἄγγαρος) réquisitionnés par le roi de Perse. Toutefois le grec moderne ἀγγαρεία, emprunté en turc sous la forme

27. J.-P. MAHÉ, « Les inscriptions de Hoṙomos », dans *Monuments Piot*, 81, 2002.

28. On ne saurait objecter que cela était impossible du fait que Bagrat était de confession chalcédonienne, alors que le clergé d'Ani était monophysite. En effet, à l'époque géorgienne, des prières sont décrétées dans les églises arméniennes aussi bien en faveur du prince Zakare, qui était monophysite, que de son frère Ivane, converti au chalcédonisme.

29. Emprunt à l'iranien, voir Hr. AČAṘYAN, *Dictionnaire étymologique de l'arménien*, II, Erévan [en arménien], p. 638. Sur les corvées à Byzance, voir OIKONOMIDÈS (cité n.16), p. 105-107 (spécialement la corvée de charroi). Sur la σιτάρκησις κάστρων, cf. *ibid.*, p. 103.

30. Ce type d'attelage traditionnel a subsisté jusqu'au XXe siècle. On en voit un au premier plan, devant le mont Aragac, sur une toile peinte en 1925 par Martiros Saryan (voir M. SARYAN, *Selected Works*, Moscou 1983 [album de planches en couleurs], n° 91).

31. Il s'agit d'une planche d'environ 0,5 x 1,5 m, en dessous de laquelle sont enfoncées des crocs en silex ou en fer. On se tient debout ou assis sur la face lisse de la planche, qui est attelée à des bœufs, et on circule ainsi au-dessus des épis déposés sur l'aire. Le travail étant assez lent, il n'est pas rare de voir quatre ou cinq *kam* circulant à la fois sur la même aire. Cf. St. MALXASEANC', *Dictionnaire explicatif de l'arménien*, II, Erévan 1944 [en arménien], p. 372.

angarya, désigne la corvée ou la réquisition dans un sens plus général. On peut donc supposer ici que le catépan a libéré les habitants d'Ani soit d'une réquisition de personnes ou de chevaux pour la poste, soit de tout autre travail obligatoire exigé gratuitement par les militaires.

Au système des corvées qui assurait jusqu'alors les approvisionnements de la garnison byzantine, Bagrat Vxkac'i entend substituer un travail volontaire, rémunéré sur les deniers publics. Cela est explicitement indiqué à propos des semailles et des moissons : le catépan fournira lui-même six cents mesures (*mod* = μόδιος) de grain en guise de semence et il devra payer les moissonneurs.

Quant au reste des opérations, il charge ses trois adjoints, les *tanutēr*, d'y pourvoir avec les ressources de leurs arrondissements (*c*). Etant donné que ceux-ci ont renoncé aux réquisitions, il faut croire qu'ils devront eux aussi les remplacer par des activités salariées.

Comment les financeront-ils ? Le décret leur laisse le soin d'en décider à leur guise. Mais il est fort probable — bien que le texte n'en souffle mot — qu'ils devront, soit diminuer leurs autres dépenses (ce qui est rarement possible), soit augmenter les impôts. La recommandation « de sorte que cela ne revienne pas trop cher à Ani » n'est pas une interdiction, mais une clause, peut-être assez rhétorique, de modération. La question du financement se pose d'ailleurs aussi pour les frais supportés par le catépan.

Comme les hausses qui résulteront inéluctablement de ces mesures risquent d'indisposer une population hostile à l'occupation byzantine et qui vient déjà de supporter les grands travaux d'Aaron le Bulgare, Bagrat Vxkac'i se montre à la fois évasif sur les financements et extrêmement prolixe (*d*) sur des exemptions fiscales visant sans doute à atténuer l'effet d'une réforme plus onéreuse que le texte ne le laisse entendre.

Tout d'abord, il supprime ou réduit fortement divers octrois[32] perçus aux portes de la ville. Ces mesures sont doublement ciblées. En premier lieu parce qu'elles semblent concerner certaines catégories professionnelles — marchands de vin[33], bouchers[34], portefaix[35] — ou quelques marchandises — bêtes d'abattage[36] et céréales[37]. Ensuite, parce qu'elles s'appliquent uniquement aux habitants d'Ani. Cela est explicité dans tous les cas, sauf pour les bouchers, qui viennent en fin de liste. On peut donc soupçonner qu'ils bénéficient de la même clause. Que le catépan ait souhaité réserver ces exemptions à la population intra muros, qui devra contribuer aux dépenses

32. *Baž* emprunté à l'iranien, voir H. HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik, I. Armenische Etymologie*, Leipzig 1897 [seul le premier volume est paru], p. 114.

33. *Ginewor* dérivé de *gini* «vin».

34. *Msagorc* : composé de *mis* «viande» et *gorcel* « travailler ».

35. *Šalakawor*, littéralement « chargé d'un fardeau », comme dans une inscription d'Aru, de l'époque bagratide : « au nom de Dieu, en l'an 436 (=987), moi, le Roi des rois, Smbat, fils du Roi des rois Ašot, j'ai exempté le portefaix (*šalakawor*) d'octroi, pour l'âme de mon père, pour prolonger mes jours et pour la rémission de mes péchés, par la grâce de Dieu » (AVAGYAN [cité n. 23], p. 242-243). Nous comprenons (mais un doute pourrait subsister) qu'il s'agit d'une occupation habituelle, d'un métier, comme plus haut *ginewor* « marchand de vin », *msagorc* « boucher », plutôt que d'un travail effectué occasionnellement par un habitant de la ville.

36. *Mort'elik'* adjectif verbal de *mort'el* « écorcher ».

37. Supposé implicitement par l'emploi du mot *kapič̣* « boisseau ».

des *tanutēr*, montre bien qu'il s'agit d'une sorte de compensation[38]. En dehors de ces cas, qui reste assujetti à l'octroi ? Apparemment les marchands et les artisans de l'extérieur qui viennent vendre à l'intérieur de l'enceinte. Mais on se rappellera que, durant la période bagratide, les marchandises du transit international étaient vraisemblablement exemptées de tout péage[39]. C'est du moins ce qu'on déduit ordinairement du chapitre sur les marchés du code de Mxit'ar Goš[40], dont les dispositions, croit-on, s'inspireraient de la pratique des Xe-XIe siècles[41]. On peut se demander si les administrateurs byzantins avaient maintenu ou non cette ancienne exemption. Le silence de notre texte n'autorise aucune conclusion dans un sens ni dans l'autre ; la dernière mesure fiscale arrêtée par Bagrat est une réduction de « l'impôt du siège »[42].

* * *

Essayons de replacer cette importante décision dans le cadre plus général des mesures administratives ou militaires des deux empereurs byzantins qui régnèrent sur Ani de 1045 à 1064, avant la conquête seldjoukide, c'est-à-dire Constantin IX et Constantin X.

Du fait que, dans une marche frontière, le décret du catépan substitue à des corvées — c'est-à-dire des services non rémunérés — des activités salariées financées par l'impôt, on pourrait songer à le rapprocher d'une célèbre mesure de Constantin IX, que divers chroniqueurs blâment d'avoir transformé en contribuables les paysans d'Ibérie, qui devaient un service militaire, pour les remplacer par des mercenaires[43].

38. Les listes d'exemptions détaillées sont typiques de la seconde moitié du XIe siècle, cf. OIKONOMIDÈS (cité n. 16), p. 225. Si, comme nous le supposons, les personnes concernées sont bien des professionnels, les particuliers continueront, dans la plupart des cas, de payer l'octroi sur toutes les marchandises, notamment les denrées d'usage quotidien, qu'ils apporteront en ville, de l'extérieur. S'ils font appel à un artisan ou à un transporteur pouvant prétendre à une exemption totale ou partielle, il n'est pas invraisemblable de supposer que le bénéfice de celui-ci excédera la valeur de l'octroi, en sorte qu'ils préféreront, le cas échéant, payer la taxe et faire le travail eux-mêmes.

39. Cf. T'. X. HAKOBYAN, *Histoire d'Ani*, I, Erévan 1980 [en arménien], p. 133.

40. § 240 (cf. trad. R. W. Thomson, *The Lawcode [Datastanagirk'] of Mxit'ar Goš*, Amsterdam-Atlanta 2001, p. 294-295) : « Les taxes seront levées légalement sur ceux qui vont, pour faire du commerce, dans les villes ou dans les provinces. Mais il n'y aura pas de péage sur les grandes routes, si l'on n'y fait pas de commerce. On ne demandera des frais que pour une protection contre les attaques ennemies ».

41. En effet, ce chapitre, qui n'a pas de source biblique ou canonique connue, se réfère explicitement à des lois royales.

42. *Nsto inkarlēn*. Bien que *inkarlēn* reste inexpliqué, il ne peut s'agir que d'une taxe (cf. AVAGYAN [cité n. 19], p. 31) perçue au bénéfice du « siège » (*nist*), c'est-à-dire de l'autorité civile ou religieuse de la cité. On remarquera que l'impôt ecclésiastique s'appelle ordinairement *at'oṙahark* (cf. AVAGYAN [cité n. 23], p. 14-18). Nous supposons donc qu'il s'agit ici d'une taxe civile correspondant au καθίσμα, c'est-à-dire à l'entretien des bâtiments gouvernementaux, cf. OIKONOMIDÈS (cité n. 16), p. 94-95. On voit d'ailleurs mal comment le gouverneur byzantin aurait pu abolir un impôt perçu au bénéfice de l'Église arménienne. Rappelons que, selon Matthieu d'Edesse (II, 88, trad. E. DULAURIER, *Chronique de Matthieu d'Edesse [962-1136], avec la Continuation de Grégoire le Prêtre jusqu'en 1162*, Paris 1858, p. 123), Bagrat Vxkac'i était « géorgien de nation », c'est-à-dire en fait dyophysite.

43. *ODB* 1, p. 504. P. LEMERLE, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977, p. 268, cite les témoignages de Michel Attaliatès (Bonn, p. 441⁵ˢ·), de Jean Skylitzès (éd. Thurn, p. 476⁵¹ˢ·) et de Zonaras (Bonn, III, p. 647⁶ˢ·).

Les dispositions commentées ici sont en réalité d'un esprit très différent. Même si beaucoup de soldats byzantins d'Ani étaient probablement d'origine ou de lointaine ascendance arménienne ou caucasienne, ils n'ont jamais colonisé la région. Ils vivaient essentiellement dans le cadre urbain de la forteresse. Ce n'était pas eux, mais bien la population civile qui accomplissait les corvées nécessaires à leur approvisionnement. Le fait que celui-ci fût désormais assuré par des activités salariées, ne changeait pas le statut des militaires, qui avaient toujours été des mercenaires. Cette mesure n'a donc rien de commun avec celle de Constantin IX en Ibérie.

Au surplus, vers le milieu du XIe siècle, quelques années avant le tournant des deux règnes, la situation avait brusquement changé dans l'est anatolien et aux frontières orientales de l'empire. Alors que Constantin IX avait pu croire tout d'abord que les victoires de ses prédécesseurs, et notamment la brillante politique d'expansion menée par Basile II, assuraient la sécurité de Byzance et permettaient une réduction de l'effort militaire, d'inquiétants mouvements de populations allaient remettre en cause ces certitudes. De mieux en mieux encadrés par les Seljoukides, les Turcs qui avaient pris le contrôle du Khurassan dans la première moitié du XIe siècle poursuivaient un double mouvement d'expansion[44]. Tandis qu'une partie d'entre eux s'en allait vers l'ouest en direction de Bagdad, où un sultanat seldjoukide devait être reconnu en 1058, un groupe important de Turcs, et surtout de Turcomans, avait pris la route de l'Anatolie, à travers l'Azerbaidjan et l'Arménie, et notamment le Vaspurakan qui fut directement frappé dès 1048-1049[45]. De nouveaux périls se laissaient pressentir, auxquels il faudrait bien tenter de remédier par un réarmement financé soit par un accroissement, soit par un redéploiement des recettes fiscales.

On connaît des cas avérés de nouvelles taxes instituées dans cette intention par Constantin X. Ainsi, par un chrysobulle de 1060 — date probable de l'inscription d'Ani —, l'empereur dispense les moines de Lavra de payer un impôt levé pour financer la solde des mercenaires varègues, russes, saracènes et francs[46]. Mais la nécessité d'accorder de telles exemptions aux congrégations monastiques, qui comptaient pourtant parmi les contribuables les plus fortunés, montre bien les limites de ces impositions nouvelles.

Restait donc à mieux répartir les recettes existantes. Il semble que Constantin X s'y soit appliqué avec énergie, bien que son action ait souvent été mal comprise. Le chroniqueur Michel Attaliatès[47] accuse l'empereur d'avarice. Il le juge incapable de

44. C. CAHEN, *L'Islam des origines au début de l'empire ottoman*, Paris 1970, p. 215 s. ; sur les monuments seldjoukides de cette époque préservés au Turkménistan, voir Y. SAYAN, *Les monuments architecturaux de Turkménistan (XIe-XVIe siècles)*, Ankara 1999 [en turc], p. 29-36.

45. R. GROUSSET, *Histoire de l'Arménie*, Paris 1947, réimpr. 1973, p. 588-591. Aaron le Bulgare aida Katakalôn Kékauménos à anéantir Hasan au début de 1048. Mais par la suite il empêcha son collègue d'attaquer Ibrahim, qui put ainsi prendre Arcn, massacrer ses habitants, et procurer à ses soldats les armes dont ils avaient besoin pour battre les Byzantins à Kaputru en septembre 1048, cf. J. SHEPARD, « Scylitzes on Armenia in the 1040 s. and the Role of Katakalon Kekaumenos », *REArm.* 11, 1975-76, p. 269-311 (spécialement p. 272-278).

46. LEMERLE, *Cinq études* (cité n. 43), p. 270-271 : « on avait donc récemment institué une taxe en argent destinée au financement de tel ou tel corps de mercenaires étrangers ou de l'ensemble de ces corps ». Sur le financement des mercenaires, voir OIKONOMIDÈS (cité n. 16), p. 264-272.

47. Édition de Bonn, p. 79 s.

concevoir qu'une main libérale (ἄφθονος χείρ) est souvent utile et même indispensable en cas d'urgence. Dans le cas particulier d'Ani, il explique comment le stratège Pancratios — c'est-à-dire Bagrat Vxkac'i — avait obtenu le commandement de la ville en promettant qu'il la protégerait sans exiger de renfort et sans charge supplémentaire pour le trésor public.

Il est important de remarquer que, d'une façon suffisamment précise, encore que fort elliptique, Attaliatès critique le décret de Bagrat, tel que nous le lisons sur la Kat'ołikē d'Ani. Le gouverneur, écrit-il, fit preuve d'incapacité et ne ravitailla pas convenablement la place : καὶ μήτε τῇ ἀκροπόλει σῖτον ὡς τὸ εἰκὸς προμηθούμενος. Nous proposons de déduire de cette remarque incidente que la réforme administrative promulguée par le catépan — et dont l'objet était d'améliorer les fournitures de vivres — n'eut pas l'efficacité escomptée. Alors que les corvées, toutes impopulaires et lourdes à diriger qu'elles fussent, avaient assuré jusqu'alors tant bien que mal l'approvisionnement de la garnison, les mesures technocratiques de Bagrat, d'un flou subtilement calculé, n'aboutirent pas à dégager des recettes suffisantes pour remplacer harmonieusement l'ancien système.

Pis encore, malgré les efforts de séduction déployées par le catépan, elles ne contribuèrent pas à améliorer les relations tendues depuis longtemps entre les responsables byzantins et la population arménienne de la ville.

Si les sources musulmanes sur la prise d'Ani par Alp Arslan en 1064[48], fondées sur les témoignages de combattants arabes qui ignoraient nécessairement ce qui se passait à l'intérieur de la cité, décrivent sans l'expliquer un brusque fléchissement de l'adversaire, succédant à une défense opiniâtre, les sources chrétiennes, arméniennes ou grecques, bien informées de l'état moral des assiégés, imputent unanimement cette défaillance au divorce total entre les habitants arméniens et l'autorité militaire byzantine. Matthieu d'Edesse accuse même Bagrat Vxkac'i et son collègue Grigor de s'être retranchés dans la citadelle, en abandonnant la population civile qui, se retrouvant seule sur les remparts, commença à fuir[49].

* * *

Les inscriptions que les deux gouverneurs byzantins d'Ani, Aaron le Bulgare et Bagrat Vxkac'i, ont gravées côte à côte sur la façade ouest de la grande église, sont les plus anciens documents fiscaux relevés sur le site de la ville. Si aucun texte épigraphique antérieur ne mentionne la moindre taxe, c'est sans doute parce que les rois bagratides, comme les autres dynastes arméniens, vivaient essentiellement des revenus de leurs domaines et du labeur de leurs paysans.

Assurément les empereurs byzantins avaient récupéré pour leur compte les domaines royaux de Gagik II, qu'ils avaient échangés contre des terres en

48. M. Canard, « La campagne arménienne du sultan salguqide Alp Arslan et la prise d'Ani en 1064 », *REArm.* 2, 1965, p. 239-259, cite et discute en détail toutes les sources arabes, syriaques, arméniennes et byzantines sur la prise d'Ani. Le récit d'Ibn al-Athīr comme celui de Sibṭ Ibn al-Djawzī s'inspire du rapport d'un des membres de la famille abbaside, qui fut témoin de la bataille.

49. Matthieu d'Edesse, II, 88, cf. Dulaurier (cité n. 42), p. 123.

Cappadoce. Mais comme celles-ci étaient occupées depuis 1021 par les anciens rois Arcruni du Vaspurakan, dont la descendance venait de s'éteindre[50], cet échange avait dû être fructueux pour le trésor public. Néanmoins, les gouverneurs impériaux, soucieux de faire payer aux populations occupées les frais des troupes d'occupation, transformèrent en contribuables les habitants d'Ani, jusqu'alors épargnés par les taxes civiles[51], et jugèrent bon d'en laisser une trace solennelle sur les murs de la Kat'ołikē.

Nous découvrons ainsi que la grande église n'avait pas seulement une fonction religieuse, mais symbolisait également la collectivité des habitants d'Ani, face à l'autorité d'État qui siégeait dans la citadelle. Ce rôle apparaît bien durant la période musulmane, de 1064 à 1199. D'abord transformée en mosquée par les conquérants seldjoukides[52], l'église est surmontée d'un croissant relativement discret, que l'émir Abu'l-Aswār II tente de remplacer en 1124 par un emblème beaucoup plus visible. Une révolte éclate dans la ville, et la population, demeurée majoritairement arménienne, appelle à son secours le roi de Géorgie, David le Constructeur. Sous la domination de celui-ci, de 1124 à 1126, l'église est rendue au culte chrétien. L'émir Faḍl b. Abu'l-Aswār, qui reprend ensuite le pouvoir, se garde bien de modifier le statu quo[53].

Cependant, sous le gouvernement des Géorgiens (1199-1236), puis sous la souveraineté mongole, jusqu'aux premières années du XIVe siècle, les inscriptions fiscales, au lieu de s'ajouter au décret byzantin sur la façade ouest de la cathédrale, se regroupent plus à l'est, de l'autre côté de la rue principale, dans le narthex de l'église des Saints-Apôtres[54], près de la résidence et des sépultures des archevêques pahlawides d'Ani. Cela s'explique par la nature essentiellement ecclésiastique de ces taxes.

Ainsi, compte tenu de sa position sur la Kat'ołikē d'Ani, et replacé dans le contexte épigraphique de l'ensemble du site, le décret de Bagrat Vxkac'i n'offre pas simplement un témoignage précis sur l'administration de Constantin X, mais dévoile aussi également un moment décisif de l'évolution historique de la ville.

50. ARISTAKÈS DE LASTIVERT, *Récits des malheurs de la nation arménienne*, 10, trad. M. Canard et H. Berbérian, Bruxelles 1973, p. 55 : « Sur ordre de l'empereur, Gagik prit pour femme la fille de Dawit', fils de Senek'erim, et régna sur le domaine de celui-ci, car Dawit' était mort sans laisser d'héritier mâle ». Antérieurement, Gagik avait reçu de l'empereur un autre domaine «considérablement plus pauvre qu'Ani et le reste du pays ».

51. Les taxes religieuses étaient au contraire assez lourdes.

52. Fethiye Camii « la mosquée du conquérant ».

53. C.E. BOSWORTH, « The political and dynastic history of the Iranian world ca. A.D. 1000-1217 », dans *The Cambridge History of Iran*, 5, Cambridge 19698, p. 1-202, ici p. 123 ; cf. VARDAN, § 68 (trad. Thomson [cité n. 2], p. 202).

54. Cf. *CIArm* I, n° 48-89, p.12-30. Les deux seules exceptions sont la grande inscription géorgienne du catholicos Ektime (J.-P. MAHÉ, « L'étude de P. M. Muradyan sur les inscriptions géorgiennes d'Arménie », *Bedi Kartlisa* 38, 1980, p. 295-309, ici p. 296-297), gravée en 1216 sur le mur nord de l'église géorgienne (cette localisation s'explique parce que le texte concerne exclusivement les fidèles de cette église) et la dernière inscription fiscale concernant l'octroi placée au-dessus de l'entrée principale des remparts dans les premières années du XIVe siècle. ; *CIArm* I, n°1, p. 1.

L'EMPIRE DE STEFAN DUŠAN : GENÈSE ET CARACTÈRE

par Ljubomir MAKSIMOVIĆ

Summary : The ideological and political roots of the proclamation of Stefan Dušan as emperor (1345/1346) are examined in an attempt to clarify Stefan's vision of the imperial title. Rather than an attempt to create a distinct Serbian empire, this proclamation is shown to be a result of the spiritual, dynastic and territorial rapprochement of Serbia and Byzantium by the mid-14th century and the striving for universal Empire.

En 1345/1346, le roi Stefan Dušan s'arrogeait le titre impérial, élevant son pays, la Serbie, au rang d'Empire. Cet acte a toujours suscité un grand intérêt de la part des historiens[1], mais son interprétation est loin de faire l'unanimité, tant dans les sources contemporaines que dans les travaux modernes. La raison principale tient au fait que cette transformation capitale du statut du souverain serbe trouve ses racines aussi bien dans la théorie politique byzantine et l'idéologie dynastique serbe que dans la situation politique de l'Empire byzantin et l'état des relations serbo-byzantines à l'époque. Cette problématique complexe offre encore un champ propice à l'investigation, à laquelle ces lignes viennent apporter une contribution.

Les deux siècles d'existence de l'État serbe des Nemanjić avant son élévation au rang d'empire furent marqués par des confrontations avec l'Empire byzantin. Tantôt suzerain tantôt ennemi, Byzance était cependant toujours perçue comme un modèle à suivre[2]. Cette attitude se manifesta dès l'époque du grand joupan Stefan Nemanja (1166-1196), fondateur de la dynastie des Nemanjić, et elle explique le tournant

1. Pour une orientation bibliographique, voir les actes du symposium organisé à l'occasion des 650 ans de la proclamation de l'Empire (18 décembre 1996), publiés dans *Glas SANU* 384, 1998 : S. ĆIRKOVIĆ, « Srbija i Carstvo » (La Serbie et l'Empire), p. 143-153 ; B. FERJANČIĆ, « Vizantija prema Srpskom Carstvu » (Byzance et l'Empire serbe), p. 155-171 ; Lj. MAKSIMOVIĆ, « Srpska carska titula » (Le titre impérial serbe), p. 173-189 ; V. KORAĆ, « Sveti Arhandjeli, Dušanov carski mauzolej » (Le monastère des Saints-Archanges, mausolée de l'Empereur Stefan Dušan), p. 191-201 ; G. SUBOTIĆ, « Slikarstvo u doba Carstva - vladarski portreti » (The Painting during the Period of the Empire - Portraits of the Rulers), p. 203-210.

2. Voir, en général, K JIREČEK, *Istorija Srba*, I, Belgrade 1978 ; *Istorija srpskog naroda,* I, Belgrade 1981, p. 251-523 ; cf. MAKSIMOVIĆ (cité n. 1), p. 173. Les implications des contacts byzantino-serbes sur la situation en Serbie à l'époque antérieure à la dynastie des Nemanjić sont beaucoup moins connues.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 415-428.

décisif vers l'orthodoxie sous son règne. Originaire du littoral et baptisé selon le rite catholique, Nemanja embrassa l'orthodoxie pour des raisons politiques, puis, par la répression des Bogomiles, l'impulsion à une « byzantinisation » de l'art ecclésiastique serbe ainsi que par sa prise d'habit au Mont Athos à la fin de sa vie, il orienta la Serbie vers l'idéologie politique et les modèles culturels byzantins[3]. Comme le montre la littérature serbe dès le début du XIII[e] siècle, l'élite serbe prit alors conscience des traditions de l'Empire « romain » (appelé « grec » par les Serbes), sanctifié sous Constantin le Grand et destiné à durer jusqu'à la fin des temps[4]. Simultanément, toujours grâce à Byzance, cette élite découvrit et put s'approprier le concept de « Nouvel Israël », peuple élu dont les chefs sont choisis par Dieu[5]. En effet, il existait alors déjà dans les Balkans la notion des trois empires légitimes, à l'image de la Sainte-Trinité : le grec, qui correspondait à Dieu le Père, l'*alaman* (allemand), qui correspondait au Fils, et le bulgare, qui correspondait au Saint-Esprit[6].

L'idéologie politique serbe se forma ainsi sous l'impact des conceptions byzantines dès l'époque de Stefan Nemanja. L'acceptation des prérogatives de l'empereur byzantin fut indubitable. Les souverains serbes du XII[e] siècle furent ses δοῦλοι, terme utilisé à la cour de Constantinople pour désigner les fonctionnaires de l'empereur[7]. Nemanja lui-même se vit décerner un titre aulique byzantin (dont on ignore l'intitulé exact), fait sans précédent dans les rapports de Byzance avec les souverains serbes. Son fils, Stefan Nemanjić (1196-1228), encore prince héritier, épousa une nièce de l'empereur, la fille du futur empereur Alexis III, et porta la haute dignité de sébastocrator[8]. Jusqu'à la fin du XII[e] siècle, Constantinople appliqua ainsi vis-à-vis des Serbes le double modèle de rapports avec les pays de la sphère byzantine : inclusion

Quelques princes des terres serbes furent alors inclus dans l'ordre étatique de l'Empire par l'octroi de titres byzantins, cf. Lj. MAKSIMOVIĆ, « Byzantinische Herrscherideologie und Regierungsmethoden im Falle Serbien. Ein Beitrag zum Verständnis des byzantinischen Commonwealth», dans *Πολύπλευρος Νοῦς. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, Byzantinisches Archiv 19, Munich-Leipzig 2000, p. 174-192. Par ailleurs, jusqu'à la seconde moitié du XII[e] siècle, l'orthodoxie byzantine ne constituait pas un facteur capital dans la vie politique et culturelle en Serbie, cf. MAKSIMOVIĆ, *ibid.*, p. 181, n. 40 (avec bibliographie) ; ID.,« Pokrštavanje Srba i Hrvata », *ZRVI* 35, 1996, p. 155-174. Ces questions ont fait l'objet des travaux de la II[e] Conférence yougoslave d'Études byzantines (Studenica, octobre 1995), dont les actes ont été publiés dans *ZRVI* 36, 1997, p. 9-220 et *ZRVI* 37, 1998, p. 9-234.

3. Cf. MAKSIMOVIĆ, «Byz. Herrscherideologie» (cité n. 2).

4. G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris 1996, p. 166-168 ; ĆIRKOVIĆ (cité n. 1), p. 144.

5. Cf. DAGRON (cité n. 4), p. 33-73 ; Lj. MAKSIMOVIĆ, *Η εθνογένεση των Σέρβων στον Μεσαίωνα*, Athènes 1994, p. 23 et suiv.

6. R. W. POPE, « Bulgaria : the Third Christian Kingdom in the Razumnik-Ukaz », *Slavia* 43, 1974, p. 141-153.

7. Cf. MAKSIMOVIĆ, « Byz. Herrscherideologie » (cité n. 2), p. 179 et suiv.

8. Pour le titre byzantin (*carski san*) de Nemanja, cf. MAKSIMOVIĆ, «Byz. Herrscherideologie» (cité n. 2), p. 179 et suiv. M. BLAGOJEVIĆ, « Župa Reke i Dendra (ΔΕΝΔΡΑ) Jovana Kinama », *ZRVI* 35, 1996, p. 198, considère que Nemanja a reçu le titre princier en Serbie, avant d'accéder au pouvoir suprême dans son pays, mais ce serait contraire à la pratique des empereurs byzantins. En ce qui concerne le fils de Nemanja, voir B. FERJANČIĆ, « Kada se Evdokija udala za Stefana Prvovenčanog », *Zbornik rad. Fil. fakulteta u Beogradu* 8/1, 1964, p. 217-224; ID., « Sevastokratori u Vizantiji », *ZRVI* 11, 1968, p. 141-142 ; Lj. MAKSIMOVIĆ, « L'idéologie du souverain dans l'État serbe et la construction de Studenica », dans *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200,* Belgrade 1988, p. 36 et suiv.

des souverains parmi les fonctionnaires de l'Empire et, au niveau supérieur, leur intégration dans la famille impériale par le biais de mariages, avec l'attribution des plus hauts titres auliques.

Or, malgré l'acceptation de ce modèle par les Serbes au cours du XIIe siècle, leur perception de l'Empire releva dès la fin de ce siècle davantage de la conception vétérotestamentaire des rapports entre les souverains que du modèle « romain ». C'est ainsi que, vers la fin de sa vie, Nemanja, dans la charte adressée au monastère de Chilandar — et reprise ensuite par son successeur dans sa propre charte à ce monastère — soulignait : « Au début, Dieu créa le ciel et la terre, et sur la terre les hommes. Il les bénit et leur donna le pouvoir sur toute sa création. Il en nomma certains empereurs, d'autres princes, les autres maîtres et il fit en sorte que chacun put faire paître son troupeau et le préserver de tous les maux qui pourraient le menacer. Pour cette raison, mes frères, Dieu miséricordieux désigna les Grecs comme empereurs, les Hongrois comme rois et sépara chaque peuple, [leur] donna la loi et détermina les usages, et, dans sa grande sagesse, plaça à leur tête des souverains, selon l'usage et la loi... et me nomma moi grand joupan, appelé lors du saint baptême Stefan Nemanja, et j'ai restauré l'héritage tenu de mon aïeul et l'ai renforcé grâce à l'aide de Dieu et à la sagesse qui m'a été donnée par Dieu »[9]. Ce pouvoir, Nemanja le transmit, de son plein gré, à son fils Stefan[10].

La conception de la position autocratique du souverain s'est développée, au XIIIe siècle, sur la base de cette déclaration. Tous les rois serbes, à commencer par le fils de Nemanja, Stefan le Premier Couronné, ont porté l'épithète de *samodržac*, attribuée également dans les textes serbes, à titre rétrospectif, au fondateur de la dynastie. C'était clairement là un emprunt du titre byzantin d'αὐτοκράτωρ, mais revêtu d'une signification spéciale car selon la théorie et la pratique byzantines (« romaines »), les rois serbes, et à plus forte raison le grand joupan, n'avaient aucun droit à ce titre[11]. Mais il ne faut pas perdre de vue que nous sommes alors au lendemain de 1204, à une époque où deux prétendants, Nicée et l'Épire, se contestaient l'héritage de l'Empire dévasté[12]. Le tandem remarquable qui se trouvait alors à la tête de la Serbie, le grand joupan et sébastocrator Stefan et l'archimandrite et higoumène Sava, tous deux fils de Nemanja, sut tirer parti de la nouvelle donne politique européenne, en obtenant le maximum : la couronne royale auprès de Rome, en 1217, et une Église autocéphale (« nationale ») auprès de Nicée, en 1219[13].

Un tel dénouement n'avait rien d'exceptionnel pour l'époque. Certes, le « basileus des Rômaioi » n'accordait aux chefs étrangers que les titres prévus par la hiérarchie

9. L. PETIT, B. KORABLEV, *Actes de Chilandar (slaves)*, dans *VV* 19, 1915, Priloženie 1 (réimpr. Amsterdam 1975), n° 3$^{1-14}$ (= *Spisi sv. Save,* éd. V. ĆOROVIĆ, Beograd-Srem. Karlovci 1928, n° 1$^{1-14}$; Dj. TRIFUNOVIĆ, V. BJELOGRLIĆ, I. BRAJOVIĆ, «Hilandarska osnivačka povelja sv. Simeona i sv. Save», *Osam vekova Studenice - zbornik radova,* Belgrade 1986, 54$^{1-10}$) ; *Actes de Chilandar (slaves),* n° 2$^{1-14}$.

10. Cf. MAKSIMOVIĆ, « L'idéologie » (cité n. 8), p. 36.

11. G. OSTROGORSKY, « Avtokrator i samodržac », *Glas SKA* 164, 1935, p. 141-160 (= *Sabrana dela* IV, Belgrade 1970, p. 321-338).

12. A. STAVRIDOU-ZAFRAKA, *Νίκαια και Ήπειρος τον 13ο αιώνα,* Thessalonique 1990.

13. B. FERJANČIĆ, Lj. MAKSIMOVIĆ, « Sv. Sava i Srbija izmedju Epira i Nikeje », *Sv. Sava u srpskoj istoriji i tradiciji*, Belgrade 1998, p. 18 et suiv.

de l'Empire, tel celui de sébastocrator attribué à Stefan Nemanjić ; il ne leur reconnaissait jamais un statut de souverain indépendant. Or ce statut pouvait être obtenu du pape de Rome, à qui, en tant que chef spirituel de l'Occident, il arrivait d'introniser les souverains laïcs occidentaux. Mais le pape, en tant que chef de l'Église catholique unie, ne pouvait admettre la formation d'une Église autocéphale utilisant la langue locale. Ainsi, le cas serbe, à l'instar du cas bulgare un peu plus tôt[14], a-t-il été conditionné tant par les théories et les pratiques politiques de Byzance que par celles de Rome. Toutefois, le cas serbe fut plus spécifique, grâce à l'adoption de l'institution du souverain-autocrator, puisque celle-ci ne coïncidait avec aucune des conceptions et prérogatives reconnues par ces deux grands centres culturels et politiques, et en particulier avec la vision qu'avait Byzance de ses rapports avec la Serbie.

L'autocratie serbe ne se réduisait pas, toutefois, à un règne « par la grâce de Dieu »[15]. Elle procédait aussi d'autres éléments dont certains s'appuyaient sur la théorie politique byzantine tandis que d'autres s'étaient développés selon leur propre voie. C'est dans ce dernier cas que l'on doit ranger la conception de la Serbie comme « Nouvel Israël », où le souverain, indépendamment du titre qu'il porte, exerce le pouvoir suprême au sens vétérotestamentaire. D'où également l'apparition de l'épithète et du verbe dérivés du mot *car* (empereur), tous deux associés au souverain et à ses devoirs[16]. Les exemples sont nombreux, depuis le grand joupan Stefan Nemanja qui s'intitulait le *samodržavni gospodin* qui règne comme un empereur (*caruje*)[17], jusqu'au couronnement royal de Stefan Dušan (1331) dont la couronne et le trône sont qualifiés de *carski* (impériaux)[18]. Finalement, cette image était complétée par la sainteté des souverains serbes. Non seulement ils portaient le nom hiératique de Stefan, d'après le saint protecteur de la dynastie saint Étienne (Stéphane) le Protomartyr, non seulement la majorité d'entre eux fut canonisée, mais toute la famille des Nemanjić était considérée comme étant «d'origine sainte», et son arbre généalogique rapproché de la Lignée de Jessé[19]. L'incompatibilité avec la théorie politique byzantine est ici évidente. On pourrait même dire qu'une conception aussi complexe de l'autocratie marquait une sorte d'opposition à l'idéologie de l'Empire[20].

La période allant de 1204 à 1261, de la chute à la restauration de l'Empire, marqua un nouvel élan dans la construction de l'idéologie dynastique serbe. Stefan Radoslav, fils aîné et successeur de Stefan le Premier Couronné, se montrait très fier de son

14. V. ZLATARSKY, *Istorija na b'lgarskata d'ržava prez srednite vekove* III, Sofia 1940 (réimpr. 1994), p. 158 et suiv. ; *Istorija na Balgarija* III, Sofia 1982, p. 135.

15. Sur les souverains serbes *Dei gratia*, cf. S. MARJANOVIĆ-DUŠANIĆ, *Vladarska ideologija Nemanjića. Diplomatička studija,* Belgrade 1997, p. 60-99 ; ĆIRKOVIĆ (cité n. 1), p. 147.

16. Voir B. FERJANČIĆ, « Arhiepiskop Danilo II i Vizantija », dans *Arhiepiskop Danilo II i njegovo doba,* Belgrade 1991, p. 13-15. Pour un phénomène similaire en Russie, voir W. VODOFF, « Remarques sur la valeur du terme de "tsar" appliqué aux princes russes avant le milieu du XVe siècle », *Oxford Slavonic Papers, N. S.* 14/25, 1978, p. 1-42.

17. *Spisi sv. Save,* éd. V. ĆOROVIĆ, p. 97.

18. *Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih od arhiepiskopa Danila i drugih,* éd. Dj. DANIČIĆ, Zagreb 1866, p. 215-219. Traduction moderne : L. MIRKOVIĆ, Belgrade 1935, p. 162-165 (= *Srpska stara književnost* VII, Belgrade 1989, p. 67-69).

19. J'ai consacré une étude à cette question : «Οι άγιοι σέρβοι βασιλείς» (sous presse à Athènes).

20. Cf. ĆIRKOVIĆ, avant-propos au livre de B. BOJOVIĆ, *Kraljevstvo i svetost,* Belgrade 1999, p. 21.

aïeul, l'empereur Alexis III : il afficha le nom de celui-ci, Doukas, comme le sien sur sa bague de fiançailles[21], puis, sur le modèle de cet empereur, mais aussi de son beau-père Théodore I[er] Doukas, il frappa une monnaie[22], enfin, après son abdication, il signa un document Στέφανος ῥὴξ ὁ Δούκας[23]. Ces remarques facilitent l'identification de l'empereur byzantin dont le portrait a été réalisé pendant les années 1220 dans l'église du monastère de Mileševa. Cette fresque, unique dans la peinture monumentale serbe, revêt une signification idéologique particulière[24]. Du fait de la disposition sur le mur opposé des figures de Radoslav en prince-héritier — inscription illisible —, et de son père Stefan le Premier Couronné en apparat royal et accompagné de l'inscription partiellement conservée « ... fils de saint Syméon Nemanja, gendre de l'empereur grec kyr Alexis[25] », cet empereur ne peut être qu'Alexis III Ange[26].

Le cas de Stefan Radoslav, bien qu'isolé, atteste que la Serbie qui, du point de vue spirituel et culturel, appartenait au monde byzantin — tout particulièrement par le biais de son monastère athonite de Chilandar — ne pouvait, sur le plan idéologique non plus, se soustraire à son influence. La restauration de l'Empire en 1261 devait, malgré des conflits intermittents, assurer les conditions de l'établissement d'une véritable proximité entre les deux puissances, y compris pour l'idéologie. Dans un premier temps, et pour une longue période, la nouvelle situation s'est principalement reflétée par des actes qui relevaient peut-être davantage de la *Realpolitik* que des aspirations idéologiques. Les mariages dynastiques représentaient en ce sens l'instrument idéal pour les deux camps. Durant les soixante-dix ans qui séparent la restauration de l'Empire de l'accession au trône royal de Stefan Dušan (1261-1331), on enregistre trois initiatives en ce sens : la tentative avortée de mariage entre le

21. Cf. F. Barišić, « Veridbeni prsten kraljevića Stefana Duke (Radoslava Nemanjića) », *ZRVI* 18, 1978, p. 257-268.

22. Cf. M. Laskaris, *Vizantiske princeze u srednjovekovnoj Srbiji,* Belgrade 1926 (= *Srpske kraljice,* Belgrade 1996), p. 44-46 ; M. Popović, « Nalazi novca kralja Stefana Radoslava », *Novopazarski zbornik* 1, 1977, p. 40-44 ; V. Ivanišević, *Novčarstvo srednjovekovne Srbije,* Belgrade 2001, p. 87 et suiv.

23. F. Miklosich, *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii,* Vienne 1858, p. 19 ; T. Smičiklas, *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae* III, Zagreb 1906, n° 342 ; A. Solovjev, *Odabrani spomenici srpskog prava (od XII do kraja XV veka),* Belgrade 1926, n° 18. Pour la base idéologique de l'emploi de ce nom, cf. B. Ferjančić, « Srbija i vizantijski svet u prvoj polovini XIII veka (1204-1261) », *ZRVI* 27-28, 1989, p. 132-134.

24. Dans le narthex du catholicon de Chilandar sont représentés les empereurs Andronic II, Andronic III et Jean V Paléologues, cf. G. Babić, « Ikonografski program.živopisa u pripratama crkava kralja Milutina », dans *Vizantijska umetnost početkom XIV veka,* Belgrade 1978, p. 107 et suiv. ; *Istorija srpskog naroda* I, Belgrade 1981, p. 480 et suiv. Ces portraits d'empereurs se trouvent dans une église athonite, donc sur le territoire de l'Empire et sous la juridiction du patriarcat de Constantinople (depuis 1312), dans une région où les souverains serbes respectaient les droits impériaux et spirituels de Byzance. Ces considérations ne s'appliquaient pas à Mileševa, situé au cœur des terres serbes.

25. V. J. Djurić, « Srpska dinastija i Vizantija na freskama u manastiru Mileševi », *Zograf* 22, 1991, p. 18.

26. Cf. Ferjančić, Maksimović (cités n. 13), p. 21 et suiv. Pour les diverses identifications de cet empereur, cf. Ferjančić (cité n. 23), p. 128-130 ; Djurić (cité n. 25), p. 19 et suiv.

27. Pour les circonstances et la chronologie, cf. *Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije* VI, Belgrade 1986, p. 22-30 (Maksimović).

prince Milutin et la fille de Michel VIII Paléologue[27], le mariage de ce même Milutin, désormais roi, avec la fille d'Andronic II Paléologue[28] et, finalement, le mariage du fils de Milutin et père de Dušan, le roi Stefan Dečanski, alors veuf, avec une princesse de la maison des Paléologues[29].

Les mariages de Milutin et Dečanski se sont avérés à plusieurs égards, y compris sur le plan idéologique, très importants pour les rapports réciproques byzantino-serbes. D'une part, à Byzance même, la collégialité impériale avait ouvert dès les premiers Paléologues une brèche qui devait conduire à l'éclatement du bloc monolithique de la souveraineté impériale[30]. D'autre part, ces mariages offraient aux Serbes la possibilité de jouer un rôle dans ce processus interne à l'Empire. Le roi Milutin soulignait avec fierté qu'il était « le fils et gendre de l'empereur œcuménique kyr Andronic (II Paléologue) »[31]. Toutefois, il ne s'agissait plus là de l'expression exclusive d'un lien personnel entre deux souverains, car l'État serbe avait entretemps connu de profonds changements, en empruntant certains modèles à Byzance.

Les conquêtes de Milutin en Macédoine dans la première moitié de son règne avaient rattaché à l'État serbe de vastes territoires traditionnellement byzantins[32], donnant ainsi une nouvelle impulsion au mécanisme initié dès la seconde moitié du XIIIe siècle d'imitation de certains symboles de l'État byzantin, comme des émissions monétaires[33], les modes de fonctionnement de la chancellerie[34] et, chose plus intéressante pour notre propos, l'apparition d'éléments du costume impérial byzantin dans les portraits des souverains serbes[35]. Car cette extension territoriale s'était accompagnée du maintien des institutions du système social et étatique byzantin, telles que le képhalè, la pronoïa, le logothète, les divers types d'impôts, qui furent même introduits par endroits dans les anciennes contrées serbes[36]. Il en découla une brusque accélération du processus parfois appelé « byzantinisation de la Serbie ». Si cette expression peut paraître exagérée, il n'en reste pas moins que de nombreux aspects de l'État serbe rappelaient désormais, bien plus qu'auparavant, la situation à Byzance.

La Serbie put alors flirter avec l'idée d'une insertion dans la vie d'un Empire désormais en pleine désintégration. Ainsi, lorsque l'impératrice Irène fonda son

28. Pour les circonstances, voir Lj. MAKSIMOVIĆ, « War Simonis Palaiologina die fünfte Gemahlin von König Milutin ? », dans *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit*, Vienne 1996, p. 115-120. Cf. LASKARIS (cité n. 22), p. 53-82 ; E. MALAMUT, « Les reines de Milutin », *BZ* 93/2, 2000, p. 490-507.

29. Voir LASKARIS (cité n. 22), p. 83-96.

30. Cf. B. FERJANČIĆ, « Savladarstvo u doba Paleologa », *ZRVI* 24-25, 1986, p. 307-384 et aussi Lj. MAKSIMOVIĆ, « Geneza i karakter apanaža u Vizantiji », *ZRVI* 14/15, 1973, p. 103-154.

31. MIKLOSICH (cité n. 23), p. 79 et suiv. ; S. NOVAKOVIĆ, *Zakonski spomenici srpskih država srednjega veka*, Belgrade 1912, p. 391, 477, 479, 480, 482.

32. Cf. *Istorija srpskog naroda* I, p. 437-448 (MAKSIMOVIĆ).

33. IVANIŠEVIĆ (cité n. 22), p. 71 et suiv., p. 87 et suiv.

34. Cf. Lj. MAKSIMOVIĆ, « Das Kanzleiwesen der serbischen Herrscher », dans *Kanzleiwesen und Kanzleisprachen im östlichen Europa*, Cologne-Weimar-Vienne 1999, p. 25-53.

35. S. RADOJČIĆ, *Portreti srpskih vladara u srednjem veku*, Skoplje 1934 (réimpr. 1997), p. 82 et suiv. ; SUBOTIĆ (cité n. 1), p. 208.

36. M. BLAGOJEVIĆ, *Državna uprava u srpskim srednjovekovnim zemljama*, Belgrade 2001, p. 167-185, 246-285 ; G. OSTROGORSKY, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, Bruxelles 1954, p. 187-221 ; Lj. MAKSIMOVIĆ, « Karakter poreskog sistema u grčkim oblastima Srpskog carstva », *ZRVI* 17, 1976, p. 101-125.

propre pouvoir à Thessalonique (1303-1316)[37] après avoir rompu avec Andronic II, c'est avec son gendre, le roi Milutin, qu'elle établit des relations privilégiées. Comme le rapporte Nicéphore Grégoras[38], très critique à l'égard des acrobaties politiques de l'impératrice, Irène, souhaitant voir sa fille parée des insignes impériaux, offrit à son gendre un couvre-chef (καλύπτρα) très semblable à celui « que portait son mari Andronic »[39]. Elle en fit de même les années suivantes, offrant des couvre-chefs et autres cadeaux de plus en plus précieux, prélevés sur le trésor impérial, jusqu'au jour où elle comprit que sa fille Simonide n'aurait pas d'enfant. Entretemps, Milutin avait jeté des bases solides à Thessalonique, propres à y assurer sa présence : outre plusieurs églises, il avait fait ériger un petit palais et recruter des soldats serbes dans la garnison de la ville[40]. Contrariée par l'absence de descendance de Simonide, Irène opta alors pour une démarche originale, également rapportée par Grégoras. Avec le consentement du roi, elle envoya successivement en Serbie ses fils Démétrius et Théodore (entre 1313 et 1316), espérant que l'un d'eux serait choisi pour le trône de Serbie[41], au moment où la succession était entrouverte au sein même de la famille des Nemanjić[42].

Certains aspects des relations entre Milutin et Irène peuvent paraître curieux, mais celles-ci reflétaient néanmoins les possibilités nouvelles qui s'ouvraient pour les relations byzantino-serbes. La Serbie, après avoir suivi au cours du XIIIe siècle sa propre voie dans la construction de son idéologie dynastique, voyait s'esquisser la possibilité de s'intégrer, qui plus est de l'intérieur, dans la structure de l'Empire byzantin. À la différence de l'époque antérieure à la fin du XIIe siècle, où les souverains serbes étaient traités comme des fonctionnaires byzantins, la voie était désormais ouverte pour des ambitions jusqu'alors inconcevables. Symptomatiquement, c'est à cette époque qu'est né et a fait ses premiers pas le petit-fils de Milutin, Stefan Dušan.

Durant son enfance et son adolescence, Dušan put de diverses façons appréhender l'idée d'Empire. Tout d'abord à Constantinople, où il vécut près de sept ans au côté de son père en exil et à moitié aveuglé, le futur roi Stefan III Dečanski[43]. Par sa mère Théodora, princesse bulgare, il eut l'occasion de découvrir le modèle d'un autre empire qui, précisément durant l'enfance de Dušan, réclamait de Constantinople un statut indépendant et une partie de l'héritage de la famille des Paléologues, ce qui a pu lui servir d'exemple[44]. Enfin, le second mariage de son père avec Marie Paléologue, proche parente de l'empereur, pouvait suggérer à Dušan que l'établis-

37. PACHYMÉRÈS, *Relations historiques* XI, 5, éd. trad. A. Failler, CFHB 24/4, p. 413/415. Pour la chronologie, voir *Vizantijski izvori* VI, p. 62, n. 135 (MAKSIMOVIĆ) ; p. 179, n. 57 (ĆIRKOVIĆ). Sur le «règne » d'Irène, voir surtout F. BARIŠIĆ, « Povelje vizantijskih carica », *ZRVI* 13, 1971, p. 159-165 ; A. LAIOU, *Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronicus II, 1282-1328*, Cambridge Mass. 1972, p. 229-232.

38. Voir le rapport entier : NICEPHORUS GREGORAS, *Byzantina Historia* I, Bonn 1829, p. 241[13]-244[15].

39. Pour le type de bonnet, voir le commentaire dans *Vizantijski izvori* VI, p. 177, n. 54 (ĆIRKOVIĆ).

40. Pour l'activité de construction du roi à Thessalonique, cf. S. KISAS, « Srpski srednjovekovni spomenici u Solunu », *Zograf* 11, 1981, p. 30-42. Pour la présence militaire serbe, voir ci-dessus, n. 37.

41. Cette information est commentée dans *Vizantijski izvori* VI, p. 178-179, n. 56-57 (ĆIRKOVIĆ).

42. Cf. *Vizantijski izvori*, VI, p. 178, n. 56 (ĆIRKOVIĆ).

43. Lj. STOJANOVIĆ, *Stari srpski zapisi i natpisi*, I, Belgrade 1902 (réimpr. 1982), n° 56.

44. IOANNES CANTACUZENUS, *Historiarum libri IV*, Bonn 1828, I, p. 325-329.

sement d'un lien par mariage entre les deux maisons régnantes, Paléologue et Nemanjić, pourrait s'imposer comme un instrument politique efficace.

* * *

L' idéologie politique serbe, empreinte d'une idée d'autocratie incompatible avec l'idée romaine d'un Empire universel, n'a pas subi de changement radical. Mais les phénomènes nouveaux relevés plus haut ont constitué une base sur laquelle la puissante Serbie allait pouvoir un jour s'appuyer pour battre en brèche l'idéologie de l'Empire affaibli[45]. Cela se produisit sous le règne de Stefan Dušan (1331-1355) dans les circonstances exceptionnelles survenues dix ans après son accession au trône royal. En effet, durant les dix premières années de son règne, marquées par un apaisement des conflits avec Byzance, Dušan accepta avec déférence la position éminente de l'empereur byzantin[46] : de toute évidence, le moment n'était pas encore venu pour lui de redéfinir sa position de souverain. La guerre civile qui secoua l'Empire de 1341 à 1347 constitua un tournant, même si le père de Dušan avait été impliqué en son temps dans celle qui avait opposé Andronic II à Andronic III. La guerre civile à laquelle Dušan fut confronté à son tour revêtit un caractère nouveau. D'abord parce que le conflit ne se déroulait plus au sein de la dynastie, et qu'il constituait cette fois un danger potentiel pour le principe dynastique même, d'autant que parmi ses acteurs une place en vue revenait à Alexis Apokaukos, un aventurier de rang inférieur, et à Anne de Savoie, impératrice-veuve d'origine étrangère. Ensuite parce que la Serbie était beaucoup plus impliquée dans les événements que précédemment, du fait que ses troupes envahissaient profondément le territoire byzantin. Or le conquérant serbe devenait participant du jeu politique byzantin.

Lors de la conclusion d'une alliance avec Jean Cantacuzène en 1342, les Serbes réclamèrent, comme prix de leur soutien, les territoires byzantins que leurs troupes étaient susceptibles d'occuper[47], une manière de légitimer l'entrée des Serbes dans le conflit interne byzantin. L'année suivante, Dušan rompit avec Cantacuzène et se rapprocha du camp adverse, en annonçant les fiançailles de son jeune fils avec une sœur de Jean V Paléologue. A partir de ce moment, le souverain serbe inclut dans sa titulature la formule *česnik Grkom*, qui signifiait « souverain participant à l'Empire grec (byzantin)[48] ». L'étape suivante fut l'adjonction sporadique au titre royal de formes qui devaient plus tard exprimer le titre impérial de façon permanente. Ainsi, en juillet 1344, apparut la variante serbe de la signature STEFAN V' HRISTA BOGA BLAGOVĒRNI KRALJ SR'BLJEM I GR'KŌM (Stefan dans le Christ Dieu fidèle roi des Serbes et des Grecs)[49], et en octobre 1345 une signature grecque plus développée :

45. En ce sens on peut accepter l'opinion plaçant les prémices de l'Empire serbe à l'époque du roi Milutin : L. MAVROMMATIS, *La formation de l'Empire serbe. Le roi Milutin*, Thessalonique 1978.

46. Cf. S. ĆIRKOVIĆ, « O sastancima cara Andronika III i kralja Stefana Dušana », *ZRVI* 29/30, 1991, p. 205-212

47. Voir le commentaire de B. FERJANČIĆ dans *Vizantijski izvori*, VI, p. 236-240, 377-407.

48. Pour la chronologie de cette titulature, voir G. SUBOTIĆ, « Prilog hronologiji dečanskog zidnog slikarstva », *ZRVI* 20, 1981, p. 118-120, n. 31 ; S. ĆIRKOVIĆ, « Hreljin poklon Hilandaru », *ZRVI* 21, 1982, p. 103-117.

49. V. KRAVARI, « Nouveaux documents du monastère de Philothéou », *TM* 10, 1987, n° 3, p. 302.

Στέφανος ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς κράλης καὶ αὐτοκράτωρ Σερβίας καὶ Ῥωμανίας[50]. Finalement, l'année de la proclamation de Dušan comme empereur (1345), se manifesta pour la première fois, toujours de manière anticipée, l'idée de son inclusion légale parmi les héritiers des empereurs byzantins, mais seulement pour les territoires nouvellement conquis[51].

Aux contrées occupées par Dušan en Macédoine et en Albanie, principalement avant son investiture impériale, s'ajoutèrent ensuite ses conquêtes en Épire et Thessalie. Dès son élévation au rang impérial — proclamation vers la fin de l'année 1345 (peut-être le jour de Noël), couronnement à Pâques le 16 avril 1346 —, le rôle des régions « romaines » s'avéra capital pour l'établissement de structures « byzantines » dans l'Empire serbe[52]. L'appareil administratif, judiciaire et fiscal resta en place sous le nouveau pouvoir, exercé d'ailleurs par nombre de représentants de l'ancienne autorité byzantine[53], si bien que le recrutement de Serbes pour des postes devenus vacants est resté assez rare dans ces contrées. Une certaine dichotomie des structures de l'État était alors inévitable, mais cela ne conduisit nullement à un dualisme administratif entre terres « serbes » et « romaines », comme le prétendait l'historien Nicéphore Grégoras[54]. L'État demeura unifié, l'impression rapportée par Grégoras résultant avant tout des différences qui existaient entre les deux parties de l'Empire en ce qui concerne les modes de vie, les conditions économiques et sociales, et, partiellement, l'organisation et les méthodes administratives[55].

Cette situation concrète, ainsi que l'héritage idéologique serbe et byzantin, se reflétèrent dans la titulature impériale de Dušan. La formule la plus répandue en serbe fut : STEFAN V' HRISTA BOGA [(BLAGO)VĒRNI] CAR SR'BLJEM I GR'KŌM (Stefan dans le Christ Dieu [fidèle] empereur des Serbes et des Grecs), la signature standard en grec étant : Στέφανος ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Σερβίας καὶ Ῥωμανίας[56]. L'analyse des éléments entrant dans ces deux

50. A. GUILLOU, *Les archives de Saint-Jean-Prodrome sur le Mont Ménécée*, Paris 1956, n° 39, p. 104 [= A. SOLOVJEV, V. MOŠIN, *Grčke povelje srpskih vladara*, Belgrade 1936 (réimpr. 1972) n° 2, p. 157-159].

51. Voir le chrysobulle en faveur du monastère de Perivlepta : SOLOVJEV (cité n. 23), p. 127-129.

52. Cf. JIREČEK, *Istorija Srba* I, p. 211-236 ; G. Ch. SOULIS, *The Serbs and Byzantium during the Reign of Tsar Stephen Dušan (1331-1355) and his Successors*, Washington 1964 (réimpr. Athènes 1995) ; G. OSTROGORSKY, « Problèmes des relations byzantino-serbes au XIVe siècle », dans *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies*, London-New York-Toronto 1967, p. 41-55; G. Ch. SOULIS, « Supplementary Paper », *ibid.*, p. 57-61.

53. A. SOLOV'EV, « Grečeskie arhonty v serbskom carstve XIV veka », *BSl* 2, 1930, p. 275-287 ; G. OSTROGORSKY, «Dušan i njegova vlastela u borbi sa Vizantijom», *Zbornik u čast šeste stogodišnjice Zakonika cara Dušana*, Belgrade 1951, p. 83 et suiv. (= *Sabrana dela* IV, Belgrade 1970, p. 193 et suiv.) ; M. ŽIVOJINOVIĆ, « Sudstvo u grčkim oblastima srpskog carstva », *ZRVI* 10, 1967, p. 197-249 ; Lj. MAKSIMOVIĆ, « Karakter poreskog sistema u grčkim oblastima srpskog carstva », *ZRVI* 17, 1976, p. 101-125 ; B. FERJANČIĆ, *Vizantijski i srpski Ser u XIV stoleću*, Belgrade 1994, p. 70 et suiv.

54. GRÉGORAS, éd. Bonn II, p. 747[1-14].

55. Cf. MAKSIMOVIĆ (cité n. 53), p. 102 et suiv. ; ID. (cité n. 1), p. 176 et suiv. ; ID., «Η ανάπτυξη κεντρόφυγων ροπών στις πολιτικές σχέσεις Βυζαντίου και Σερβίας τον ΙΔ´ αιώνα», dans *Byzantium and Serbia in the XIVth Century*, Athènes 1996, p. 282-290.

56. Cf. N. OIKONOMIDÈS, « Emperor of the Romans – Emperor of the Romania », dans *Byzantium and Serbia* (cité n. 55), p. 123-125 (les variantes) ; MAKSIMOVIĆ (cité n. 1), p. 182.

titres, similaires sans être identiques, soulève toute une série de questions dont deux sont d'une importance particulière pour notre propos : l'absence de l'épithète *samodržac* dans la version serbe et le remplacement dans la version grecque — qui n'est qu'une copie de formule byzantine — de Ῥωμαίων par la formule Σερβίας καὶ Ῥωμανίας.

On a dit plus haut que l'épithète *samodržac* n'avait pas, en Serbie, l'aura impériale byzantine, mais qu'elle soulignait le statut indépendant du souverain. La mise en exergue de ce statut est devenue superflue dans la version serbe du titre impérial, puisqu'il ne pouvait être question désormais d'user d'attributs qui avaient été portés par des souverains de rang inférieur. En revanche, le maintien du qualificatif *autokratôr* dans la version grecque ne faisait que reprendre fidèlement le modèle byzantin. Ces deux approches représentaient deux aspects d'une même conception, à savoir que le titre impérial serbe avait un caractère plus universel que celui de roi.

À l'opposé, l'emploi de la formule « Serbie et Romanie » dans la version grecque constituait un véritable écart vis-à-vis du modèle byzantin. On a pensé parfois que cet écart exprimait une limitation volontaire, par le rang et le territoire, vis-à-vis du titre de l'empereur byzantin (βασιλεὺς... Ῥωμαίων)[57]. Mais nous serions plutôt enclin à voir dans la mention du nom de Serbie dans les documents grecs une volonté de rappeler une continuité qui ne devait pas être oubliée, tout comme on le faisait dans les documents serbes par l'emploi de l'épithète *kraljev* (du roi)[58]. Par ailleurs, les Serbes, à ce qu'il semble, comprenaient le terme *Rômania*, qui à Byzance n'avait pas une signification constante[59], principalement dans son acception occidentale, à savoir comme un terme désignant la totalité de l'Empire[60]. En conséquence, la *Rômania* pour Dušan devait être assez semblable à la πολιτεία τῶν Ῥωμαίων, si ce n'est que chaque formule qui contenait le terme « Rômaioi » restait liée à Constantinople, ses souverains et ses sujets[61].

La conclusion que les versions serbe et grecque du titre impérial de Dušan renfermeraient une idée de la valeur universelle de ce titre dépassant le cadre de l'État serbe antérieur, doit maintenant être vérifiée sur l'ensemble des sources. Les études ont jusqu'à présent surtout porté sur les réactions suscitées par l'élévation de Dušan au rang impérial[62] et ont montré que Dušan était considéré dans les milieux européens comme l'empereur de Serbie, un peu de la même façon que l'empereur byzantin était considéré comme l'empereur des Grecs. Or, Dušan, par ses aspirations,

57. Cf. Lj. MAKSIMOVIĆ, « Grci i Romanija u srpskoj vladarskoj tituli », *ZRVI* 12, 1970, p. 75 ; ID. (cité n. 1), p. 184 et suiv.

58. ĆIRKOVIĆ (cité n. 1), p. 151 et suiv.

59. MAKSIMOVIĆ (cité n. 57), p. 66 et suiv.

60. Cf. OIKONOMIDÈS (cité n. 56), p. 127 et suiv.

61. Le demi-frère de Dušan, Syméon-Siniša, quoique seulement souverain de Thessalie, a introduit dans sa titulature impériale le terme de Rômaioi, de toute évidence en tant que descendant de la famille des Paléologues, cf. MAKSIMOVIĆ (cité n. 57), p. 75 ; ID. (cité n. 1), p. 186 et suiv. ; R. RADIĆ, « Ο Συμεών Ούρεσης Παλαιολόγος και το κράτος του μεταξύ της βυζαντινής και της σερβικής αυτοκρατορίας », dans *Byzantium and Serbia* (cité n. 55), p. 200 et suiv.

62. Voir les deux études fondamentales de M. DINIĆ, « Dušanova carska titula u očima savremenika », *Zbornik u čast šeste stogodišnjice Zakonika cara S. Dušana* I, Belgrade 1951, p. 87-118, et « Srpska vladarska titula za vreme Carstva », *ZRVI* 5, 1958, p. 9-19.

se situait avant tout dans la sphère idéologique byzantine, ce qui nous conduit à examiner ici les réactions en provenance de Byzance[63]. Elles connurent une intéressante gradation, qui trahit le grand trouble ressenti face à une situation nouvelle.

Les historiens contemporains Jean Cantacuzène et Nicéphore Grégoras, outre l'utilisation de certains termes d'ordre général (ἄρχων, ἡγεμών, ἀρχηγός), appellent régulièrement Dušan « roi », transcrivant le terme serbe κράλης[64]. Ils se conforment en cela à la théorie politique officielle de Byzance selon laquelle toute prétention à l'Empire constituait une usurpation de son droit exclusif à la « couronne impériale romaine ». En revanche, Laonikos Chalkokondylès, à une époque où les passions s'étaient depuis longtemps calmées, semble faire état d'une opinion générale lorsqu'il écrit : « ...Στέφανος ἐγένετο βασιλεὺς Τριβαλλῶν »[65]. C'est là aussi la langue de la plupart des documents, tant contemporains que postérieurs, dont les auteurs reconnaissaient la réalité de l'Empire de Dušan. L'exemple le plus connu en est le chrysobulle de Jean V Paléologue pour Chilandar, daté de juillet 1351, qui appelle Dušan βασιλεὺς Σερβίας[66]. On retrouve une titulature identique dans la charte du patriarche Neilos d'octobre 1386[67], dans un acte du *prôtos* athonite Gérasimos de janvier 1375[68], dans une charte du despote Thomas Preljubović de mai 1375[69], ainsi que, pour l'impératrice Hélène (δέσποινα Σερβίας), dans un chrysobulle de Jean V de septembre 1365[70]. Finalement, les sujets de Dušan, aussi bien sous son règne qu'après sa mort, l'appellent (ἅγιος ἡμῶν αὐθέντης) καὶ βασιλεὺς κῦρ Στέφανος[71]. Si ce n'est l'ajout du nom de l'empereur (serbe), c'est la formule employée par les sujets de l'empereur des Rômaioi lorsqu'ils mentionnent celui-ci. Les deux souverains investis du titre impérial jouissaient donc d'un traitement identique[72]. Les choses sont-elles vraiment allées aussi loin ?

Cantacuzène et Grégoras, tout en appelant Dušan roi, donnent un commentaire indirect de son couronnement impérial. Selon Cantacuzène, il se proclama « empereur des Rômaioi et des Serbes » (βασιλέα ἑαυτὸν ἀνηγόρευσε Ῥωμαίων καὶ Τριβαλλῶν), et selon Grégoras, « empereur des Rômaioi » (βασιλέα Ῥωμαίων ἑαυτὸν ἀνηγόρευσε)[73]. Ils donnent l'impression qu'il s'agissait du titre impérial

63. L'étude fondamentale pour cette question est B. FERJANČIĆ, « Vizantija prema Srpskom Carstvu », *Glas SANU* 384, 1998, p. 155-171.

64. CANTACUZÈNE, éd. Bonn III, p. 30-32, 105 et suiv., 118-130, 156-166, 201-208, 246-249, 314 ; GRÉGORAS, éd. Bonn p. 148 et suiv., 169 et suiv., 178, 556.

65. LAONICUS CHALCOCANDYLES, *Historiarum demonstrationes*, éd. E. Darkò, Budapest 1922, I, p. 23^{10}.

66. KORABLEV, *Actes de Chilandar (slaves)*, n° 138, p. 292^{7-8}.

67. P. LEMERLE, *Actes de Kutlumus*, Paris 1988, n° 29, p. $114^{33, 51}$.

68. KORABLEV, *Actes de Chilandar (slaves)*, n° 156, p. 329^{12-13}.

69. P. LEMERLE, A. GUILLOU, N. SVORONOS, D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes de Lavra*, III, Archives de l'Athos X, Paris 1979, n° 146, p. 104^{45-46}.

70. KORABLEV, *Actes de Chilandar (slaves)*, n° 149, p. 313^{1-3}.

71. *Ibid.*, n° 135 (1347), p. 282^{1-2} ; n° 136 (1347), p. 284^{1-2} ; n° 144 (1355), p. 304^{17-20} ; *Actes de Lavra*, III, n° 130 (1350/51), p. 45^{2} ; n° 128, p. 35; *Actes de Kutlumus*, n° 29 (1370), p. 116^{53-54}. Cf. I. DJURIĆ, « Pomenik svetogorskog protata s kraja XIV veka », *ZRVI* 20, 1981, p. 148 et suiv.

72. Pour l'explication de cette différence, voir G. OSTROGORSKY, « Srbija i vizantijska hijerarhija država », dans *O knezu Lazaru*, Belgrade 1975, p. 134.

73. CANTACUZÈNE, éd. Bonn II, p. 552^{1-2} ; GRÉGORAS, éd. Bonn II, p. 747^{1-2}.

(byzantin) en tant que tel, et non d'un titre spécial créé pour l'État serbe. Ne pourrait-on pas voir là une des raisons pour lesquelles ces deux auteurs font, par la suite, obstinément silence sur la dignité impériale de Dušan ? La valeur générale du titre impérial de Dušan semble être confirmée, d'une part, par l'emploi par ces deux auteurs du même verbe « proclamer » (ἀναγορεύω) et, d'autre part, par leur silence au sujet du couronnement de Dušan, événement décrit en détail du côté serbe[74], comme s'ils reconnaissaient implicitement la validité générale d'une élévation au rang d'empereur dont ils répugnaient à parler[75]. Car, dans l'Empire byzantin, tout aventurier suffisamment puissant pouvait se proclamer empereur, seul le couronnement conférant sa véritable légalité au statut d'empereur[76]. Ce n'est donc pas un hasard si Jean Cantacuzène, proclamé empereur dès octobre 1341, s'est hâté de se faire couronner lors d'une cérémonie le 21 mai 1346, immédiatement après le couronnement de Dušan du 16 avril 1346[77]. De son propre aveu — fait lors d'un nouveau couronnement, plus traditionnel, qui eut lieu à Constantinople un an plus tard —, la cérémonie du 21 mai 1346 répondait à une nécessité[78] : de toute évidence, celle de contrecarrer son concurrent en utilisant ses propres armes.

Certaines données des sources byzantines plus tardives deviennent ainsi plus claires. Lorsque le patriarche Philothée évoque, dans son enkômion de Grégoire Palamas, la rencontre de Dušan et Palamas au Mont Athos, il dit que la guerre civile entre les Rômaioi a fait de Stefan, qui était déjà « ἄρχων des Serbes », « un empereur » (κἀκεῖνον βασιλέα κεχειροτόνηκεν)[79]. Plus tard, au début du XVe siècle, l'auteur anonyme de la Chronique de Ioannina note que le « roi de Serbie » Stefan a pris la couronne impériale (διάδημα) et a été élevé au rang de basileus, puis est décédé en tant que basileus, sans mentionner un quelconque élément ou aspect proprement serbe[80].

De son côté, Dušan était parfaitement conscient des implications idéologiques de son élévation au rang d'empereur. Il en soulignait la portée dans le préambule de son Code (1349), dont la promulgation le rangeait aux côtés des empereurs législateurs byzantins : « Et il (Dieu) m'a nommé seigneur et souverain de toute la terre de ma patrie et j'ai régné seize ans, puis j'ai été renforcé d'un honneur supérieur par l'Éternel tout puissant. Tout comme il a renforcé Joseph le Magnifique par la sagesse et l'a fait souverain de nombreux peuples et de tout le pouvoir du pharaon et de toute l'Égypte, de la même façon, il m'a élevé, par sa grâce, du royaume à l'empire orthodoxe. Et il m'a tout remis en mains comme au grand empereur Constantin, les pays

74. Cf. N. Radojčić, « Reč cara Stefana Dušana uz njegov Zakonik », dans *Zakonik cara Stefana Dušana 1349. i 1354,* Beograd 1960, p. 144 (texte original, p. 85 et suiv.).

75. Cf. Maksimović (cité n. 57), p. 62 et suiv. ; Ferjančić (cité n. 1), p. 158 et suiv.

76. Cf. E. Hristofilopoulou, *Εκλογή, αναγόρευσις και στέψις του βυζαντινού αυτοκράτορος*, Athènes 1956.

77. Cf. Ferjančić (cité n. 1), p. 161.

78. Cantacuzène, éd. Bonn III, p. 29$^{9-14}$. Cf. Hristofilopoulou (citée n. 76), p. 194 et suiv. ; D. M. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus),* Washington 1968, p. 65 et suiv.

79. PG 151, col. 615A-616A.

80. L. Vranoussis, *Τὸ Χρονικὸν τῶν 'Ιωαννίνων κατ' ἀνέκδοτον δημώδη ἐπιτομήν*, Athènes 1965, p. 74 et suiv.

et toutes les côtes et le littoral et les grandes villes de l'Empire grec[81] ».

Il était difficile d'exprimer plus ouvertement la prétention à une reprise du modèle byzantin. Du coup, l'apparition des portraits d'empereurs byzantins ayant eu qualité de beaux-pères de souverains serbes, et venant compléter à cette époque la lignée des Nemanjić, signifierait que Dušan les considérait comme ses ancêtres[82]. Il est encore moins surprenant de noter l'utilisation par Stefan Dušan du ménologe (μηνολόγιον) — formule abrégée par laquelle l'empereur byzantin authentifiait de sa main ses propres ordonnances —, droit refusé généralement aux coempereurs ou à un empereur « régional » comme l'était celui de Trébizonde[83]. Il ne faut pas en conclure pour autant que l'anathème jeté contre Dušan par le patriarche Calliste en automne 1350 ait été une réaction face aux aspirations exagérées du souverain serbe[84]. Prononcé tardivement par rapport à la proclamation de l'Empire, il exprimait une protestation du patriarche de Constantinople contre l'expulsion de ses évêques de plusieurs diocèses de Macédoine, et tous les reproches à l'adresse de Dušan, y compris ceux ayant trait à sa position, ne constituent qu'une rhétorique visant à « enrober » le problème concret en question[85]. Il est significatif à cet égard que lors de la rencontre des deux empereurs adversaires Stefan Dušan et Jean Cantacuzène, survenue après la prononciation de l'anathème, Cantacuzène n'ait pas retenu, dans sa liste des torts imputables au souverain serbe, celui d'avoir endossé illégalement le titre impérial[86].

La tendance à reprendre les modèles byzantins pour façonner l'Empire serbe a relégué au second plan ce que l'on pourrait appeler l'inspiration bulgare, expérience d'un Empire parallèle. Pourtant, la vitalité de ce modèle était aussi réelle. Son influence transparaît ainsi dans l'instauration d'un patriarcat propre en Serbie, effectuée dans l'intervalle séparant la proclamation et le couronnement impérial de Dušan. Seule l'existence d'un patriarche serbe pouvait garantir un couronnement pleinement valide ; et en cela, dans les circonstances du moment, l'exemple bulgare était sans équivalent. Cet acte solennel traduit, par ailleurs, l'aspiration à donner à l'Empire la dimension universelle fidèle aux conceptions byzantines. En l'occurrence, le préambule déjà cité du Code de Dušan se poursuit de la façon suivante : « Comme nous l'avons dit précédemment, par la couronne impériale offerte par Dieu j'ai été couronné empereur en l'an 6854, au mois d'avril, indiction 14, lors de la grande et

81. *Zakonik* (cité n. 74), p. 4. Sur l'authenticité de ce préambule, voir RADOJČIĆ, « Reč cara Stefana Dušana » (cité n. 74), p. 145-162. Cf. aussi *Zakonik*, p. 83-86 ; Lj. STOJANOVIĆ, *Stare srpske povelje i pisma* I, Belgrade 1929, p. 65 ; NOVAKOVIĆ, *Zakonski spomenici* (cité n. 31), p. 677.

82. Cf. V. J. DJURIĆ, « L'art impérial serbe : marque du statut impérial et traits de prestige », *Byzantium and Serbia* (cité n. 55), p. 42 et suiv. ; SUBOTIĆ (cité n. 1), p. 206.

83. Cf. OIKONOMIDÈS (cité n. 56), p. 122 et suiv. ; MAKSIMOVIĆ (cité n. 1), p. 185. Sur le ménologe, voir F. DÖLGER, J. KARAYANNOPULOS, *Byzantinische Urkundenlehre* I, Munich 1968, s. v. Menologem. Sur la régionalisation du titre impérial de Trébizonde : N. OIKONOMIDÈS, « The Chancery of the Grand Komnenoi : Imperial Tradition and Political Reality »,*'Αρχεῖον Πόντου* 35, 1978, p. 321 et suiv.

84. Pour les circonstances de l'anathème de Calliste, voir FERJANČIĆ (cité n. 63), p. 162-164.

85. Cf. M. BLAGOJEVIĆ, « O spornim mitropolijama carigradske i srpske patrijaršije », *ZRVI* 38, 1999/2000, p. 359-372.

86. CANTACUZÈNE, éd. Bonn III, p. 137-156.

très sainte et très joyeuse fête de la Résurrection du Christ, par la bénédiction et la main du très sanctifié patriarche Joanikije, et par tous les évêques du synode serbe. Et de même par la bénédiction et la main du très sanctifié patriarche bulgare le seigneur Syméon, avec tous les évêques du synode bulgare. Et par les prières et la bénédiction de l'assemblée solennelle du Mont Athos, du *prôtos* et de tous les higoumènes et de tous les anciens de l'assemblée athonite. Et par l'évêque du trône grec (archevêché d'Ochrida ?) et tout le synode, qui ont décidé que je règne en empereur. Tout cela a eu lieu non par ma volonté, ni par quelque contrainte, mais par la bénédiction de Dieu et des autres, et ils m'ont nommé empereur pour *chaque* foi orthodoxe, pour que je célèbre la Trinité ayant une seule essence pour les siècles des siècles. Amen »[87].

Il faut donc conclure que l'idéologie impériale de Stefan Dušan, sans être totalement cohérente et dépourvue d'ambiguïté, ne visait ni la destruction de Byzance, ni l'instauration d'un nouvel Empire serbe ou serbo-grec. Au contraire, son effort principal visait l'insertion dans le système de pouvoir d'un Empire byzantin déjà passablement désuni. Mais cette ambition politique n'a pas pu se concrétiser, car la confrontation avec Byzance revêtit la forme d'un conflit entre les deux États, qui estompa le potentiel d'universalisme de l'Empire de Stefan Dušan, l'empêchant d'atteindre son objectif final.

87. *Zakonik* (cité n. 74), p. 4-5.

LES AMBASSADES DU DERNIER EMPEREUR DE BYZANCE

par Elisabeth MALAMUT

Summary : After a short review of the political situation in the West, hardly favorable for a new Crusade, the author examines the multifarious sources for data on Byzantine embassies in the years 1449-1453, presented in form of a comprehensive list. There follows a study of the destinations (mainly in Italy) of these embassies and their aims (most often requests of aid against the Turks), as well as a prosopography of the ambassadors. General observations on Byzantium's relations with the Ottoman Empire and Constantine XI's diplomacy conclude the study.

INTRODUCTION

1449-1453 sont les cinq dernières années d'un Empire réduit à Constantinople et sa banlieue et promis à la chute depuis déjà trois quarts de siècle. Néanmoins la perception même de cette fatalité par les Byzantins ne les empêchait pas de croire à un miracle qui ne pouvait que revêtir la forme d'une aide occidentale. Or cette aide, rarement offerte, décevait toujours, telle la croisade malheureuse de Nicopolis en 1396, et surtout celle de Varna en 1444 qui sonna le glas de Byzance, car les souverains occidentaux n'investirent jamais plus leurs forces dans une croisade en Orient.

Cette courte période de cinq années fut aussi marquée par un événement dont l'importance n'apparut pas immédiatement aux contemporains : la mort de Murad II le 13 février 1451 et l'avènement de son fils Mehmet II. Le jeune sultan, influencé par un nouveau clan désireux de ravir le pouvoir au tout-puissant vizir de Murad II, Kara Khalîl Djandarlï[1], mena une politique d'expansion. S'étant imposé à l'ensemble de son empire à la fin de l'automne 1451 il s'occupa dès lors de réaliser la conquête de Constantinople.

Enfin, il échappait aux Byzantins que le contexte politique complexe en Occident était peu propice à une croisade contre l'Infidèle. Ni la France qui entame, en 1449,

1. Pour l'histoire des rivalités politiques au sommet du pouvoir entre Kara Khalîl Djandarlï, partisan de la paix avec les Grecs, et Zaganos Pacha, actif promoteur de la conquête de Constantinople, et, en général, le début du règne de Mehmet II, cf. *Histoire de l'empire ottoman*, sous la direction de R. MANTRAN, Paris 1989, p. 81-89 ; H. INALCIK, « Mehmed the Conqueror (1432-1481) and his time », *Speculum* 35, 1960, p. 408-427, voir p. 408-410.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 429-448.

une lente reconquête de ses terres sur les Anglais[2], ni l'Angleterre, plongée de surcroît dans la guerre des Deux-Roses, n'ont le loisir de participer à des entreprises lointaines. Quant à Frédéric III de Habsbourg, préoccupé d'abord par son propre couronnement impérial à Rome dans un empire germanique en pleine anarchie, il envoya certes, le 22 janvier 1453, un véritable ultimatum à Mehmet II, le sommant de détruire la forteresse de Rumeli Hisar nouvellement construite au nord de Constantinople sur le Détroit, mais sans avoir songé aux conséquences d'une telle déclaration de guerre[3].

Les seuls souverains à prêter quelque attention aux demandes de secours de Byzance étaient le duc de Bourgogne Philippe le Bon et Alfonse V d'Aragon. Philippe le Bon — fils de Jean sans Peur, prisonnier des Turcs à Nicopolis — reçut dès 1442 une ambassade byzantine qui demandait des secours contre les Turcs. Or le prince bourguignon, s'il envisageait de prendre la tête de la croisade, était retenu par la peur de laisser son duché exposé à la convoitise de son cousin et suzerain, le roi de France, et par le danger d'une révolte des Pays-Bas[4]. Alfonse V d'Aragon avait également depuis longtemps des relations diplomatiques avec les empereurs byzantins qui le priaient soit d'organiser une nouvelle croisade, soit d'intervenir auprès du pape, soit de fournir des subsides, en particulier du blé. Mais dans les dernières années de l'Empire, Alfonse V se trouvait engagé dans une guerre contre Florence et Milan, qui empêchait sa célèbre flotte catalane de se porter au secours de Byzance. Pourtant il gardait de nombreux contacts avec Constantin XI et Naples devenait la destination privilégiée des ambassades à partir de l'automne 1451. Enfin, le roi autorisait les ambassadeurs byzantins à collecter des vivres en Sicile[5].

Les Byzantins, hélas, ne pouvaient plus compter sur Jean Hunyadi, le célèbre régent hongrois, qui s'était maintes fois couvert de gloire contre les Turcs. Épuisé après la terrible défaite de Kosovo en 1448, il avait fini par signer une trêve avec le sultan Mehmet II en septembre 1451. En retrait, de plus, après l'accession du jeune Ladislas V au trône de Hongrie, il reste néanmoins attentif avec le jeune souverain aux appels au secours de Constantinople[6].

Le rôle du pape dans la non-assistance des puissances occidentales a été certes important, mais il ne doit pas pour autant être exagéré. Si l'on suit attentivement l'évolution des rapports entre Constantin XI et Nicolas V, on constate que la lettre envoyée par le pape à l'empereur en octobre 1451[7] exprime une défiance ouverte à l'égard de la politique religieuse de Byzance, notamment de sa mauvaise volonté à

2. *Histoire de la France. Dynasties et révolutions de 1348 à 1852,* sous la direction de G. Duby, Paris 1987, p. 54-56.

3. S. Runciman, *The Fall of Constantinople 1453*, Cambridge 1969, p. 61 ; R. Guilland, « Αἱ πρὸς τὴν δύσιν ἐκκλήσεις Κωνσταντίνου ΙΑ' τοῦ Δραγάτση πρὸς σωτηρίαν τῆς Κωνσταντινουπόλεως », *EEBS* 22, 1952, p. 60-74, voir p. 70-72.

4. Runciman, *The Fall* (cité n. 3), p. 62 ; C. Marinesco, « Le Pape Nicolas V et son attitude envers l'Empire byzantin », *Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare* 10, Sofia 1935, p. 331-342, voir p. 332-333 ; Id., « Philippe le Bon, duc de Bourgogne, et la croisade (Première partie 1419-1453) », dans *Actes du VIe Congrès International d'Études Byzantines*, I, Paris 1950, p. 147-168.

5. Guilland, « 'Εκκλήσεις » (cité n. 3), p. 68-70 ; Marinesco, « Le Pape » (cité n. 4), p. 332-335 ; Runciman, *The Fall* (cité n. 3), p. 80.

6. Runciman, *The Fall* (cité n. 3), p. 46-47, 82.

7. PG 160, col. 1201-1212.

appliquer l'Union. Pourtant, en mai 1452, le pape envoyait le cardinal Isidore à Constantinople, pour célébrer l'Union, avec une force de deux cents hommes : la papauté est bien le seul État à avoir envoyé des soldats au secours de Byzance, qui prirent d'ailleurs part à la défense de Constantinople[8].

À côté des souverains occidentaux et de la papauté, l'empereur byzantin comptait sur Gênes et Venise. L'attitude de Gênes était ambiguë. La République ligure n'avait pas rompu avec Mehmet II. Elle espérait préserver sa colonie de Péra, établie face à Constantinople de l'autre côté de la Corne d'Or, et également les privilèges de la Mahone à Chios. Les Génois de Péra, quant à eux, inquiets de la rupture des relations entre Mehmet II et Constantin XI, demandaient des renforts à leur métropole. Devant leur insuffisance, ils cherchaient à tergiverser avec le sultan en envoyant même une ambassade pour l'assurer de leur désir de rester en paix (mars 1453) et en aucun cas ils ne voulaient se compromettre en aidant ouvertement les Grecs de Constantinople. Il paraît même que ce sont les Génois de Galata qui révélèrent le plan de Giustiniani, le chef des cinq cents combattants génois venus de leur propre gré défendre Byzance, de mettre le feu à la flotte turque la nuit du 28 avril 1453[9].

Venise avait trop lié son sort aux intérêts de Constantinople, où elle occupait un quartier sur la Corne d'Or, pour ne pas rester aux côtés de Byzance. La Sérénissime était constamment sollicitée pour des galères armées, des archers et des matériaux, mais aussi pour des services diplomatiques. Les ambassades qui se succédaient devant le Sénat lui demandaient d'intervenir auprès des souverains occidentaux, surtout auprès d'Alfonse V d'Aragon et de la papauté. Prête à participer à la croisade en bonne alliée, Venise ne voulut pas s'exposer seule, car ses intérêts économiques auraient par trop pâti d'une aventure individuelle vouée à l'échec. Par ailleurs, habituée à l'idée de la chute de Constantinople, la Sérénissime parut, les derniers mois qui précédèrent la conquête, assez peu convaincue de son imminence. Ainsi retardait-elle l'envoi d'une flotte, pourtant promise depuis le 19 février 1453, et ce n'est que le 7 mai qu'elle confia enfin cinq galères armées à Jacopo Loredano **(36)**[10]. Cette flotte, qui devait prendre à Modon deux autres galères venues de Crète et transporter 2000 hommes, se trouvait à mi-chemin lors de la prise de Constantinople le 29 mai[11].

Dans ce contexte historique, psychologique et politique, il nous a semblé intéressant d'étudier les ambassades qui constituent alors l'essentiel de la vie politique de l'Empire. Dans une première partie, nous dresserons la liste des ambassades sous forme de regestes ainsi qu'un tableau chronologique des ambassadeurs et des destinations, en espérant fournir un instrument utile au lecteur. Dans une seconde partie, consacrée à l'interprétation des données, nous tenterons de définir la politique diplomatique du dernier empereur de Byzance.

8. R. GUILLAND, « Les appels de Constantin XI Paléologue à Rome et à Venise pour sauver Constantinople (1452-1453) », *BSl.* 14, 1953, p. 231-236 ; MARINESCO, « Le Pape » (cité n. 4), p. 331-342 ; RUNCIMAN, *The Fall* (cité n. 3), p. 69.

9. DOUKAS, *Historia Turco-Byzantina* XXXVIII, 19, éd. V. Grecu, Bucarest 1958, p. 347. Les Génois de Galata étaient divisés. Certains ont aidé les Grecs de nuit, en cachette (XXXVIII, 15, éd. Grecu p. 347), cf. GUILLAND, « Ἐκκλήσεις » (cité n. 3), p. 61-66 ; RUNCIMAN, *The Fall* (cité n. 3), p. 67-68, 110.

10. Les chiffres en gras entre parenthèses renvoient aux notices des regestes (*infra*, I, 2).

11. GUILLAND, « Les appels » (cité n. 8), p. 237-242 ; F. THIRIET, *Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie*, III, Paris-La Haye 1961, n° 2909.

I. Les données

1) *Les sources*

Les sources occidentales sont, pour la plupart, des actes d'archives, vénitiens, émis par le Sénat de Venise, ragusains émis par le Sénat et les Conseils, et catalans, conservés dans les archives de la couronne catalane. L'ensemble des actes cités ont été émis à la suite de l'arrivée des ambassadeurs byzantins et à leur demande.

Les sources byzantines, uniquement littéraires, ne comportent aucun acte d'archive. L'importance de ces sources littéraires nous amène à examiner l'origine, la vie et la carrière de leurs auteurs. Le Grec de la première moitié du XV[e] siècle naît dans un milieu particulier, byzantin, génois, vénitien, ou même ottomanisé. Il est unioniste ou au contraire farouchement opposé à l'Union, turcophile ou au contraire latinophile. Il a vécu à Constantinople ou en province, parfois les deux, mais il est plus ou moins marqué par l'un ou l'autre milieu. La seule chose qu'un auteur byzantin partage complètement avec les autres auteurs byzantins est la langue grecque, plus diversifiée que jamais. Il nous paraît donc intéressant d'examiner les auteurs qui nous informent de la vie diplomatique pour mieux comprendre et interpréter les données.

Trois de nos quatre auteurs[12], Doukas, Sphrantzès[13] et Critoboulos sont nés aux environs de 1400. Le plus jeune, Laonikos Chalkokondylès[14], est né sans doute en 1423. Pratiquement contemporains, ces auteurs byzantins nous donnent néanmoins des visions totalement différentes des dernières années de l'Empire.

Doukas est issu d'une famille illustre dont le grand-père, Michel Doukas, lié aux Cantacuzènes, avait émigré en Asie Mineure pour s'établir à Éphèse sous la protection de l'émir d'Aydin. Ce lien entre les émirs Aydinoglu et la famille Doukas a certainement orienté les intérêts de l'historien, d'abord ses intérêts géographiques : il parle beaucoup de l'Asie et des îles micrasiatiques. Il ignore pratiquement le Péloponnèse, sauf lors de la conquête par Mehmet II, et se soucie modérément de Constantinople. On constate, ensuite, qu'il connaît bien le milieu turc et les milieux byzantino-turcs[15] et que le point de vue de l'historien, après le règne de Jean VI Cantacuzène, s'oriente progressivement en fonction de l'expansion turque. Quant au milieu spécifique dans lequel il a vécu, les informations données par Doukas sont rares, mais précieuses : en 1416 il résidait à Chios, colonie génoise puis, en 1421, à la Nouvelle Phocée, autre colonie génoise, et après la chute de Constantinople il est au service des Gattilusi à Mitylène. Parlant de ses activités, Doukas ne cache pas ses

12. Voir les brefs comptes rendus faits par S. Runciman, *The Fall* (cité n. 3), p. 192-195 et H. J. Magoulias, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas. An annotated Translation of Historia Turco-Byzantina*, Détroit 1975, p. 24-41.

13. Certaines références sont empruntées au *Chronicon maius*, cf. Georgios Sphrantzes, *Memorii 1401-1477*, ed. V. Grecu, Bucarest 1966. Pour le *Chronicon maius*, voir M. Carroll, *A contemporary Greek source for the siege of Constantinople 1453: The Sphrantzes Chronicle*, Amsterdam 1985.

14. Pour la vie de l'auteur et la bibliographie s'y référant, voir N. Nicoloudis, *Laonikos Chalkokondyles: A translation and commentary of the "Demonstrations of Histories" (Books I-III)*, Historical Monographs 16, Athènes 1996.

15. Doukas mentionne à plusieurs reprises Théologos Korax issu de Philadelphie, interprète et ambassadeur auprès de Murad II en 1422 (XXII, 7 et XXVIII, 1-4, éd. Grecu, p. 161-163 et 229-233).

liens avec les Génois, et par conséquent ses accointances avec les Ottomans. Installé à la Nouvelle Phocée, il compose les lettres de l'exploitant génois des mines d'alun, Giovanni Adorno, adressées à Murad II pour lui proposer de le faire passer d'Asie en Europe à hauteur de Gallipoli. Doukas spécifie que cette tractation était contraire aux intérêts des Chrétiens[16]. Si le ton de l'écrivain est polémique concernant Mehmet II, il se retrouve néanmoins chargé, au service du seigneur de Mitylène Gattilusio, d'organiser une réception pour l'amiral Hamza, chef de l'escadre turque, au printemps 1455. De même, à l'avènement de Domenico Gattilusio en juin de la même année, il est envoyé à Édirne négocier le paiement du tribut annuel[17]. Ainsi, le regard de Doukas se concentre, d'une part, sur les relations de Constantinople avec le sultan turc et sur les Grecs issus d'Asie Mineure, d'autre part, sur Gênes et les colonies génoises. On rappellera d'ailleurs qu'il puisait une grande partie de ses renseignements auprès des Ottomans et des Génois, et même d'une secte turque dite de Perklitzias à travers un moine crétois vivant à Samos[18].

La figure de Sphrantzès (*PLP* 27278), issue d'une noblesse de second rang originaire de Macédoine, se situe à l'opposé de Doukas[19]. Son œuvre, qui s'apparente davantage à des « Mémoires » qu'à une relation historique, nous informe sur sa vie et sa carrière. Sphrantzès est entré encore jeune garçon au service de l'empereur Manuel comme préposé à la chambre. Compagnon d'étude et de jeu des fils de l'empereur, il s'attacha particulièrement à Constantin qu'il suivit dans tous ses déplacements, de 1427 jusqu'à la prise de Constantinople en 1453. Ainsi la majeure partie de l'activité politique de Sphrantzès à la fois comme ambassadeur et administrateur se situe en Morée au service du despote. Résidant à Constantinople dans les dernières années de l'Empire, Sphrantzès devient autant acteur de la diplomatie que son chroniqueur. Nous examinerons plus loin ce qu'il faut penser de son activité diplomatique. Le regard de l'auteur nous semble plus large et plus au fait des réalités occidentales que celui de Doukas et refléter davantage le point de vue de l'empereur et de l'élite constantinopolitaine. Et même si l'on sent poindre souvent chez Sphrantzès des préoccupations liées à son statut de courtisan, on perçoit une inquiétude grandissante pour son fils plus d'une année avant la chute[20].

Critoboulos (*PLP* 13817) était issu du milieu provincial particulier qu'était Imbros, dont la situation à l'entrée des Détroits était stratégique. Sa famille faisait partie des grands propriétaires fonciers de l'île. C'était un lettré et un historien lié aux grands érudits de son temps, comme Cyriaque d'Ancône[21] ou Georges Scholarios. Partageant, semble-t-il, les convictions religieuses de ce dernier, il était prêt à accepter

16. DOUKAS XXV, 8, éd. Grecu, p. 209-211.
17. DOUKAS XLIII, 5 et XLIV, 1, éd. Grecu, p. 405 et 411, respectivement.
18. Voir l'introduction de MAGOULIAS, *Decline and Fall of Byzantium* (cité n. 12), p. 28.
19. A. E. LAIOU, « The Byzantine Aristocracy in the Paleologan Period: a Story of Arrested Development », *Viator* 4, 1973, p. 131-151; V. LAURENT, *BZ* 44, 1951, p. 375-378 et *REB* 9, 1951 p. 170 sq.
20. SPHRANTZÈS, XXXIV, 5-7, voir GIORGIO SFRANZE, *Cronaca*, éd. R. Maisano, CFHB 39, Rome 1990, p. 126. Il en existe une traduction anglaise : M. PHILIPPIDES, *The Fall of the Byzantine Empire, A Chronicle by George Sphrantzes, 1401-1477*, Amherst 1980.
21. *Cyriacus of Ancona's journeys in the Propontis and the northern Aegean, 1444-1445*, éd. E. W. BODNAR-CH. MITCHELL, Memoirs of the American Philosophical Society 112, Philadelphie 1976, p. 35.

la domination ottomane. Il fut d'ailleurs, en tant que serviteur du sultan, le liquidateur des derniers vestiges de l'Empire (Imbros, Thasos et Lemnos). Son regard est celui de l'historien d'après la chute, puisqu'il ne commença la compilation de ses *Histoires* qu'au début de l'été 1453 pour la dédicacer au sultan une première fois en été-automne 1466 et une seconde fois à l'automne-hiver 1468. Le regard de l'auteur est entièrement tourné vers un panégyrique de Mehmet II dont l'avènement marque le début des *Histoires*. L'information est pour nous relativement mince.

Laonikos Chalkokondylès (*PLP* 30512), issu d'une des plus vieilles familles athéniennes, dut suivre son père dans le Péloponnèse où il vécut à partir de 1446. Le plus humaniste de nos auteurs, il est le plus au fait des affaires italiennes. Si sa chronique couvre les événements entre 1298 et 1463, on peut dire qu'il ne représente en rien le Byzantin de l'Empire des Paléologues centré à Constantinople. À l'instar de son maître Gémiste Pléthon, il garde foi dans la résurrection de la nation hellène avec comme foyer le Péloponnèse. Son histoire couvre d'abord celle des Acciauoli d'Athènes, dans laquelle son père Georges joua un rôle important, et de leurs relations avec Murad II, et ensuite celle des despotes de Morée et des incursions ottomanes dans le Péloponnèse. Il ne fournit que peu de renseignements pour notre sujet. De plus, la grande ambassade partie d'Athènes auprès de Murad en 1446 qui lui avait été attribuée serait, en fait, à imputer à son père[26].

Les chroniqueurs occidentaux comme le Florentin Jacobo Tetaldi et le Vénitien Nicolo Barbaro fournissent un récit de la capture de Constantinople par les Turcs, mais guère de renseignements sur les ambassades. En revanche, le génois Léonard de Chios, accrédité auprès d'Isidore de Chios pour célébrer l'Union à Constantinople, mentionne que le sultan « feignait de vouloir la paix » en envoyant aux Byzantins une ambassade pour en négocier les termes, vraisemblablement à la suite d'ambassades byzantines puisqu'il précise que l'envoi d'ambassades réciproques à la veille du combat était quelque chose d'habituel[27]. Cette information est précieuse pour notre sujet, même si Léonard de Chios n'est pas toujours objectif vis-à-vis des Grecs, en particulier de ceux qui remplirent les fonctions d'ambassadeur[28].

Quelques éléments intéressant notre sujet, mais peu nombreux, peuvent être tirés des chroniques ottomanes du règne de Bayezid II (1481-1512), ainsi 'Āshik-Pasha-Zāde, Tursun Beg, Neshrī et Kemāl-Pasha-Zāde[29].

26. Laonicus Chalcocondylès, *De origine ac rebus gestis Turcorum*, éd. E. Bekker, Bonn 1843. Pour l'ambassade de Georges Chalkokondylès (VII, p. 343), voir Nicoloudis (cité n. 14), p. 45.

27. Léonard de Chios, *Epistola ad Papam Nicolaum V*, PG 159, col. 933, trad. J. R. Melville Jones, *The Siege of Constantinople 1453: seven contemporary accounts*, Amsterdam 1972, p. 24-25. Le récit de Chalkokondylès confirme cet échange d'ambassades (**38**). Les propositions de Mehmet II ont été faites conformément à la loi islamique, cf. *Histoire de l'Empire ottoman* (cité n. 1), p. 87.

28. Léonard de Chios accuse Manuel Paléologue Iagaris de corruption dans l'affaire de la réfection des remparts intérieurs de Constantinople en 1452, voir PG 159, col. 936, trad. Melville Jones, *The Siege* (cité n. 27), p. 30. Embarrassé par la conduite de ses compatriotes de Péra, il avoue, par ailleurs, qu'ils auraient dû déclarer ouvertement la guerre aux Turcs, voir PG 159, col. 929, trad. Melville Jones, *The Siege* (cité n. 27), p. 18-19 ; cf. Runciman, *The Fall* (cité n. 3), p. 92 et 110.

29. Pour l'analyse des sources ottomanes concernant les évènements du règne de Mehmet II et leur point de vue critique, voir Inalcik, « Mehmed the Conqueror » (cité n. 1), p. 408-410. Neshri a été largement utilisé par Leunclavius que nous citons.

2) Liste des ambassades byzantines du règne de Constantin XI

La chronologie que nous proposons est fondée sur l'arrivée des ambassades chez l'hôte étranger (à la différence de celle donnée par Dölger, fondée sur la date d'émission des actes), en tenant compte des critères internes aux sources.

Ouvrages cités en abrégé dans les regestes :

Archivo : *Archivo de la Corona d'Aragon*, publié par F. CERONE, *La politica orientale d'Alfonso I d'Aragona*, Archivio storico per le province napoletane XXVII, Naples 1902.

DÖLGER-WIRTH : F. DÖLGER, P. WIRTH, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, 5. Teil. Regesten von 1341-1453*, Munich 1965.

IORGA, *Notes:* N. IORGA, *Notes et extraits pour servir à l'Histoire des Croisades au* XV[e] *siècle*, II, III, Paris 1899, 1902 ; IV (1453-1476), Bucarest 1915.

KREKIĆ, *Raguse* : B. KREKIĆ, *Dubrovnik (Raguse) et le Levant au Moyen Age*, Paris 1961.

MARINESCO, « Notes » : C. MARINESCO, « Notes sur quelques ambassadeurs byzantins en Occident à la veille de la chute de Constantinople sous les Turcs », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10, 1950 (*Mélanges Henri Grégoire* II), p. 419-428.

O: objet **S:** sources **B:** bibliographie

1. **1448, 6 décembre** : ambassade de Georges Sphrantzès auprès du sultan Murad II. **O**: annonce que Constantin a été désigné comme empereur par sa mère, ses frères, les nobles et presque toute la population de la Ville. **S**: SPHRANTZÈS XXIX, 3, éd. Maisano p. 100. **B**: DÖLGER-WIRTH 3519.

2. **1448, déc. (av. 6 janvier 1449)** : mission d'Alexis Laskaris Philanthropènos et de Manuel Paléologue Iagros dans le Péloponnèse. **O**: proclamation et couronnement (?) du despote Constantin comme empereur. **S**: SPHRANTZÈS XXIX, 4, éd. Maisano p. 102.

3. **1449, février (av. 25 février)** : ambassade de Manuel Dishypatos auprès du pape. **O**: demande d'aide contre les Turcs. **S**: *Archivo* 2655 f. 61^{v}-62, 66^{v}, éd. CERONE p. 447-448. **B**: MARINESCO, « Notes », p. 425.

4. **1449, 25 février** : ambassade de Manuel Dishypatos à Naples auprès du roi d'Aragon, Alfonse V. **O**: demande d'aide contre les Turcs ; projets de mariage : entre Constantin et Beatrix, la fille de Pierre de Portugal, neveu d'Alfonse V, et entre le frère du roi du Portugal et la fille du roi de Chypre. **S**: *Archivo*, 2655 f. 61^{v}-62, 66^{v}, éd. CERONE p. 447-448. **B**: DÖLGER-WIRTH 3522 ; MARINESCO, « Notes », p. 425 ; D. A. ZAKYTHINOS, *Le Despotat grec de Morée*, éd. revue et augmentée par Chr. Maltézou, Londres 1975, I. *Histoire politique*, p. 239, 278.

5. **1449, mars (ap. 12 mars)** : ambassade auprès de Murad II conduite par Andronic Paléologue Iagaris. **O**: Constantin XI envoie messages conciliants et cadeaux. **S**: DOUKAS XXXIII, 1, éd. Grecu p. 279 ; SP. LAMPROS, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, IV, Athènes 1930, p. 91. **B**: DÖLGER-WIRTH 3524.

6. **1449, mars-avril (av. 20 avril)** : ambassade de Jean de Mare de Pera à Gênes. **O**: recours aux services de Gênes pour convaincre le pape des bonnes dispositions de Constantinople vis-à-vis de l'Union. **B**: DÖLGER-WIRTH 3523 ; GUILLAND, « Les appels » (cité n. 8), p. 227 ; IORGA, *Notes*, III, p. 240-241.

7. **1449, 14 juin** : ambassade à Raguse. **O**: au sujet des franchises des marchands. **S**: Krekić, *Raguse* 1144, p. 357.

8. **1449, 4 ou 14 octobre** : ambassade de Georges Sphrantzès au roi d'Ibérie et à Jean IV Comnène, empereur de Trébizonde. **O**: alliance matrimoniale de Constantin avec une princesse de l'un ou l'autre État. **S**: Sphrantzès XXX, 1-2, ed. Maisano p. 102-104. **B**: Dölger-Wirth 3525.

9. **1450, juin 18** : ambassade à Raguse. **O**: offre sur les franchises de la commune et des marchands ragusains contre une certaine somme d'argent (?). **S**: Krekić, *Raguse* 1175, p. 363 ; Iorga, *Notes,* II, p. 443, n. 2.

10. **1450, automne** : ambassade de « duca Lathi » (?) à Raguse. **O**: Offre de recevoir à Constantinople une ambassade ragusaine et d'octroyer des franchises de douanes et de taxes dans l'Empire. **S**: Krekić, *Raguse* 1197, p. 367 ; Iorga, *Notes,* II, p. 442-443. **B**: Dölger-Wirth 3526.

11. **1451, février-mars (ap. 5 février)** : ambassade auprès du sultan Mehmet II. **O**: condoléances et félicitations au nouveau maître. Traités de paix conclus. **S**: Doukas XXXIII, 12, éd. Grecu p. 289 ; Chalcocondylès, Bonn p. 376 ; Critoboulos Imbriota, *Historiae* I, 5, 3, éd. D. R. Reinsch, CFHB 22, Berlin 1983, p. 17. **B**: Dölger-Wirth 3530.

12. **1451, mars-avril** : ambassade de Manuel Paléologue à Naples auprès du roi d'Aragon ; reçoit le titre de grand chambellan; dit « parent » d'un consul du roi Alfonse V. **S**: Iorga, *Notes,* II, p. 47-48, 50 : *Archivo* 2547 f. 69^{v}-70^{r} ; 2618 f. 98^{r}. **B**: Marinesco, « Notes », p. 424 ; Id, « Le Pape » (cité n. 4), p. 336 ; Dölger-Wirth 3529.

13. **1451, 28 mai** : ambassade de Manuel Paléologue en Serbie. **O**: Pourparlers concernant le mariage de Constantin XI avec Mara, fille de Dj. Branković et veuve de Murad II. Refus de Mara. **S**: Sphrantzès XXXII, 8, éd. Maisano p. 118. **B**: Dölger-Wirth 3536 ; J. Papadrianos, *ZRVI* 8, 1964, p. 311-315 ; Id., *Balkan Studies* 6, 1965, p. 131-138.

14. **1451, juin** : ambassade d'Andronic Bryennios Leontaris à Venise. **O**: droits sur les courtages et obligations de négocier à Constantinople les peaux et fourrures ; aide contre les Turcs. **S**: Thiriet, *Régestes* (cité n. 11), n° 2856 (11 juin 1451) ; Marino Sanudo, *Vite de'duchi di Venezia*, éd. Muratori, *RIS* XXII, 1141. **B**: Dölger-Wirth 3532 (7 avril).

1451, juin-début juillet : Andronic Bryennios Leontaris toujours à Venise. **O**: aide contre les Turcs : permission de lever des troupes en Crète (réponse du 21 juin et autorisation du 5 juillet). **S**: Iorga, *Notes,* III, p. 264 et n. 1 ; Marino Sanudo, *Vita de'duchi di Venezia*, éd. Muratori, *RIS* XXII, 1141. **B**: Guilland, « Les appels » (cité n. 8), p. 237 ; Runciman, *The Fall* (cité n. 3), p. 63.

15. **1451, juillet-août** : ambassade d'Andronic Bryennios Leontaris auprès de Borso, marquis d'Este. **O**: assurer le prince de l'amitié de l'empereur. **S**: Iorga, *Notes,* IV, p. 46 ; Lampros, *Παλαιολόγεια,* IV (cité supra **5**), p. 26-27. **B**: Dölger-Wirth 3533 (7 avril date de la lettre de Constantin XI au marquis d'Este).

16. **1451, août-octobre** : ambassade d'Andronic Bryennios Leontaris à Rome auprès du pape Nicolas V. **O**: demande de secours contre les Turcs contre la promesse d'appliquer les décisions du concile de Florence et de rétablir Grégoire Mammas sur le trône patriarcal (réponse du pape datée du 10 octobre). **S**: Lettre de Nicolas V à Constantin XI, PG 160, col. 1201-1212 ; *Archivo* 2658 f. 162^{v}-163^{r} ; Doukas XXXVI, 1, éd. Grecu p. 315. **B**: Marinesco, « Notes », p. 426-427 ; Id., « Le Pape » (cité n. 4), p. 332-333 ; Guilland, « Les appels » (cité n. 8), p. 231-232 ; Dölger-Wirth 3534 (7 avril).

17. 1451, octobre (ap. 10 oct.-av. 31 oct.) : ambassade d'Andronic Bryennios Leontaris à Naples auprès d'Alfonse V, roi d'Aragon. **O**: demande de secours contre les Turcs (réponse d'Alfonse V datée du 31 oct.). **S**: *Archivo* 2655 f. 182 ; 2549 f. 44 ; 2655 f. 184. **B**: MARINESCO, « Notes », p. 427 ; ID., « Le Pape » (cité n. 4), p. 336 ; DÖLGER-WIRTH 3535 (7 avril).

18. 1451, fin automne : ambassade byzantine auprès du sultan Mehmet II à Brusa. **O**: doublement de la pension annuelle d'Orhan. **S**: DOUKAS XXXIV, 2, éd. Grecu p. 293. **B**: RUNCIMAN, *The Fall* (cité n. 3), p. 64-65 ; DÖLGER-WIRTH 3531 (début 1451).

19. 1452, février (av. 14 février) : ambassade byzantine à Venise. **O**: demande de secours. **S**: THIRIET, *Régestes* (cité n. 11), n° 2881 (réponse du Sénat du 14 février). **B**: GUILLAND,« Les appels » (cité n. 8), p. 238 ; DÖLGER-WIRTH 3539, 3541.

20. 1452, février-mars : ambassade byzantine à Florence. **O**: demande de secours. **S**: THIRIET, *Régestes* (cité n. 11), n° 2881.

21. 1452, février-mars : ambassade byzantine à Rome. **O**: demande de secours. **S**: THIRIET, *Régestes* (cité n. 11), n° 2881.

22. 1452, printemps (av. 26 mars) : ambassade byzantine conduite par Loukas Notaras (?) auprès de Mehmet II à Andrinople. **O**: le sultan doit renoncer à la construction de la forteresse (Rumeli Hisar). **S**: DOUKAS XXXIV, 6, éd. Grecu p. 297 ; CRITOBOULOS I, 7, 1-3, éd. Reinsch p. 19-20. NESHRĪ dans LEUNCLAVIUS, *Historiae Musulmanae Turcorum... Libri XVIII*, Francfort 1591, col. 577^{26}-578^{15} ; **B**: RUNCIMAN, *The Fall* (cité n. 3), p. 66 ; DÖLGER-WIRTH 3542.

23. 1452, juin : ambassade byzantine auprès de Mehmet II. **O**: renonciation aux serments et aux traités. Défense de Constantinople. **S**: DOUKAS XXXIV, 11, éd. Grecu p. 305.

24. 1452, juin 27 : ambassade de Manuel à Raguse en route pour l'Occident. **O**: aide contre les Turcs (?) ou subsides (?). **S**. KREKIĆ, *Raguse* 1249, p. 378 ; IORGA, *Notes*, II, p. 476, n. 2 ; DÖLGER-WIRTH 3544.

25. 1452, été : ambassade de Manuel Paléologue Iagaris (Graginus) avec son « père » auprès du pape Nicolas V (l'année avant la chute). **O**: aide contre les Turcs et subsides. **S**: lettre de Manuel Paléologue Iagaris au pape Callixte III du 20 juin 1457, cf. V. LAURENT, *REB* 17, 1959, p. 194-195 ; CRITOBOULOS I, 19, 1, éd. Reinsch p. 38. **B**: DÖLGER-WIRTH 3544 (av. 27 juin) ; T. GANCHOU, « Sur quelques erreurs relatives aux derniers défenseurs grecs de Constantinople en 1453 », *Thesaurismata* 25, 1995, p. 61-82, voir p. 64-67.

26. 1452, été : ambassade byzantine aux despotes du Péloponnèse. **O:** demandes de blé et d'hommes. **S**: CRITOBOULOS I, 19, 1, éd. Reinsch p. 37 (après juin 1452).

27. 1452, début septembre : ambassade byzantine en Hongrie. **O**: demande de secours. **S**: PUSCULUS III, 461-476 (mention de l'ambassade hongroise venue à Constantinople fin octobre en réponse à l'ambassade byzantine). **B**: GY. MORAVCSIK, « Ungarisch-byzantinische Beziehungen zur Zeit des Falles von Byzanz », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 2, 1954, p. 349-360, voir p. 356.

28. 1452, automne : ambassade byzantine en Hongrie menée par le gendre de Théodosios Kyprios, le fils de Michel, auprès d'Hunyadi. **O**: demande de secours. Offre de Mesembria ou Sélymbria en fief à Hunyadi. **S**: PSEUDO-SPHRANTZÈS IV, 2, 7, voir GEORGIOS SPHRANTZÈS, *Memorii 1401-1477*, éd. V. Grecu, Bucarest 1966, p. 474 (mention d'un chrysobulle rédigé par Sphrantzès). **B**: GUILLAND, «'Εκκλήσεις » (cité n. 3), p. 66-67 ; MORAVCSIK, *ibid.*, p. 357-358 ; DÖLGER-WIRTH 3545.

29. 1452, automne-hiver : ambassade byzantine à Naples, auprès du roi Alfonse V d'Aragon. **O**: demande de secours. Constantin XI se dit prêt à donner l'île de Lemnos en échange de secours par mer (flotte catalane). **S**: CRITOBOULOS I, 19, 1, éd. Reinsch p. 38 ; PSEUDO-SPHRANTZÈS IV, 2, 8, éd. Grecu (citée supra **28**) p. 474 (automne-hiver). **B**: GUILLAND, « 'Εκκλήσεις » (cité n. 3), p. 69 ; DÖLGER-WIRTH 3546.

30. 1452, automne-hiver : ambassade byzantine à Chios à partir de Péra. **O**: demande d'aide pour la capitale. **S**: PSEUDO-SPHRANTZÈS IV, 2, éd. Grecu (citée supra **28**) p. 474. **B**: DÖLGER-WIRTH 3547.

31. 1452, novembre (av. 16 novembre) : ambassade byzantine à Venise. **O**: demande de secours pour Constantinople. **S**: THIRIET, *Régestes* (cité n. 11), n° 2905. **B**: GUILLAND, « Les appels » (cité n. 8), p. 241 ; DÖLGER-WIRTH 3548.

32. 1453, janvier (av. 16 janvier) : ambassade byzantine en Hongrie. **O**: demande de secours. **S**: IORGA, *Notes,* II, p. 512. **B**: GUILLAND, « 'Εκκλήσεις » (cité n. 3), p. 67-68.

33. 1453, février (av. 24 février) : ambassade byzantine à Venise (?). **O**: demande de secours. **S**: THIRIET, *Régestes* (cité n. 11),n° 2911. **B**: GUILLAND, « Les appels » (cité n. 8), p. 242.

34. 1453, mars (av. 21 mars) : ambassade byzantine conduite par Michel Trapperius (Draperios) et le frère Jean Perera à Naples, auprès du roi d'Aragon, Alfonse V. **O**: secours et vivres pour Constantinople (selon Cribellus, il y avait aussi des armes et des soldats). **S**: *Archivo* 2660 f. 100v, éd. CERONE p. 611[5] ; CRIBELLUS, *Libri duo de Expeditione Pii Papae II in Turcos*, éd. Muratori, *RIS* XXIII, col. 50. **B**: DÖLGER-WIRTH 3549 ; MARINESCO, « Notes », p. 427 ; ID., « Contribution à l'histoire des relations économiques entre l'Empire byzantin, la Sicile et le royaume de Naples de 1419 à 1453 », dans *Actes du Ve Congrès International des Études byzantines* (Rome 20-26 sept. 1936), *Studi Bizantini e Neoellenici* 5, 1939, p. 209-219, voir p. 218 ; GUILLAND, « 'Εκκλήσεις » (cité n. 3), p. 69.

35. 1453, 28 avril-5 mai (?) : ambassade byzantine au sultan Mehmet II par l'intermédiaire d'ambassadeurs (Génois ?). **O**: demande de lever le siège et de faire la paix. Promesse d'un tribut annuel fixé par le sultan. **S**: DOUKAS XXXVIII, 18, éd. Grecu p. 345. **B**: RUNCIMAN, *The Fall* (cité n. 3), p. 115-116 ; DÖLGER-WIRTH 3553 (confusion avec n° 38).

36. 1453, début mai (av. 7 mai) : port de lettre à Venise par l'intermédiaire d'Andreas Leontaris. **O**: demande d'aide. **S**: Instructions à Giacomo Loredano, cf. IORGA, *Notes,* III, p. 284. **B**: DÖLGER-WIRTH 3552 ; RUNCIMAN, *The Fall* (cité n. 3), p. 113.

37. 1453, mai (av. 24 mai) : ambassade conduite par Manuel Ange Paléologue, Michel Radoslav et (Manuel) Ange Dishypatos à Naples auprès du roi d'Aragon, Alfonse V. **O**: achat de blé pour la capitale assiégée (rapporter les 400 chariots de Trani ; l'ordre fut donné par Alfonse V le 24 mai). **S**: *Archivo*, 2661 f. 10v-11, éd. CERONE p. 616[16]. **B**: CERONE, *ibid.*, p. 620, 621, 624 ; MARINESCO, « Notes », p. 423-424 ; ID., « Contribution » (cité supra **34**), p. 218-219 ; DÖLGER-WIRTH 3551.

38. 1453, 26 mai : ultime ambassade byzantine conduite par un homme de condition médiocre (un Génois?) en réponse à une ultime ambassade de Mehmet II. **O**: demande de lever le siège et de faire la paix ; renonciation aux conquêtes injustes et offre renouvelée d'un tribut fixé par le sultan. **S**: CHALCOCONDYLÈS, Bonn p. 391 ; DOUKAS XXXIX, 1, éd. Grecu p. 351 ; LÉONARD DE CHIOS, PG 159, col. 932-933. **B**: RUNCIMAN, *The Fall* (cité n. 3), p. 124.

3) Tableau récapitulatif : destinations, chronologie, ambassadeurs

Nom	Date	Sultan	Naples	Venise	Rome	Hongrie	Raguse	Morée	Serbie	Tréb-Géorg	Florence	Gênes	Chios	Modène
Georges Sphrantzès	*1448 6 déc.*	*												
	1449 4 oct.									*				
Alexis Laskaris Philanthropènos	*1448 déc.*							*						
Manuel Paléologue Iagaris 1	*1448 déc.*							*						
Andronic Paléologue Iagaris	*1449 mars*	*												
Manuel Dishypatos	*1449 février*				*									
	1449 février 25		*											
	1453 mai		*											
Jean de Mare de Pera	*1449 mars-avril*											*		
duca (Doukas) Lathi (?)	*1450 automne*						*							
Loukas Notaras	*1452 printemps*	*												
Manuel Paléologue 1	*1451 mars-avril*		*											
	1453 mai		*											
Manuel Paléologue 2	*1451 mai 28*								*					
Andronic Bryennios Leontaris	*1451 juin - juillet*			*										
	1451 juillet-août													*
	1451 août				*									
	1451 sept oct.		*											
Manuel (Paléologue 2?)	*1452 27 juin*						*							
Manuel Paléologue Iagaris 2	*1452 été*				*									
Michel Trapperius (Draperiqs)	*1453 mars*		*											
Jean Perera	*1453 mars*		*											
Michel Radoslav	*1453 mai*		*											
Andréas Leontaris	*1453 mai*			*										
Inconnus	*1449*						*							
	1450						*							
	1451	**												
	1452	*	*	**	*	**		*			*		*	
	1453	**		*		*								
	Total	8	9	5	4	3	4	3	1	1	1	1	1	1

II. Les ambassades et la politique extérieure de Constantin XI

1) Les destinations privilégiées

On constate, en premier lieu, que les relations diplomatiques avec le sultan ottoman, d'abord Murad II, puis Mehmet II, ont été prédominantes. L'envoi des ambassades a été régulier. Si l'on considère maintenant l'objet de ces ambassades, on voit que les premières étaient destinées à renouveler et conforter les relations des deux États à l'avènement d'un nouveau souverain **(1, 5, 11)**. Les deux ambassades conduites à la fin de 1451 et au début de 1452 **(18, 22)** furent les dernières ambassades d'un État qui croyait encore à la force de sa diplomatie pour infléchir la politique du sultan. Leur issue fut une douche froide pour Byzance : en réponse à la demande de doublement de la pension pour garder Orchan en prison, les Byzantins se virent dépouillés des revenus que leur avait cédés Mehmet II à son arrivée au pouvoir[30]. A partir de juin 1452, les ambassades byzantines auprès de Mehmet II **(23, 35, 38)** sont celles d'un vassal demandant grâce à son suzerain : la construction de Rumeli Hisar a rendu certaine l'intention du sultan de prendre la Ville.

Si l'on considère maintenant les autres ambassades, on constate que deux ambassades seulement ont été envoyées aux orthodoxes d'Orient, la première en Ibérie et dans l'Empire de Trébizonde en 1449 **(8)**, la seconde en Serbie en 1451 **(13)**. La première ambassade qui a occupé Sphrantzès sur le terrain pendant deux ans et la seconde dont il fut l'un des instigateurs principaux, selon ses dires, étaient toutes les deux à dessein dynastique, à une époque où Byzance croyait encore au prestige de la lignée impériale et dédaignait les propositions vénitiennes d'alliance matrimoniale[31]. Ni l'une ni l'autre de ces ambassades n'envisageait une alliance quelconque contre l'Ottoman. Sphrantzès, d'ailleurs, laisse entendre que la nouvelle de l'avènement de Mehmet II fut accueillie avec une grande joie par l'empereur de Trébizonde[32]. On rappellera également que Djurad Branković, qui a récupéré son despotat en 1444, est le fidèle vassal du sultan : il n'a participé ni à la bataille de Varna en novembre 1444, ni à celle de Kosovo en octobre 1448. De plus, à l'avènement de Mehmet II, Mara, la veuve de Murad II, était retournée en Serbie, raison pour laquelle Constantin XI pouvait dès lors solliciter sa main, et, en même temps, Djurad Branković avait récupéré quelques villes du haut Strymon[33]. Pour le despote serbe, il n'était pas question dans ces conditions de s'aliéner la sympathie du jeune sultan.

La plus grande partie des ambassades byzantines du règne de Constantin XI fut destinée à l'Occident, et surtout à l'Italie. Néanmoins, par Italie, il faut entendre des États très différents, d'abord le royaume de Naples où le roi d'Aragon avait déjà entretenu d'exellents rapports avec l'empereur byzantin Jean VIII. On notait alors

30. Notamment le sultan leur supprima les revenus des villages du Strymon qui leur avaient été assignés (cf. Doukas XXXIV, 4, éd. Grecu p. 295) et dont ils avaient joui « seulement un an ». Cette dernière précision nous fait dater plus tardivement l'ambassade **(18)** que Dölger-Wirth.

31. Ainsi le refus de Constantin, une fois devenu empereur, de s'unir à la fille du doge Francisco Foscari fut considérée par Venise comme une offense (Sphrantzès XXXVI, 3-4, éd. Maisano p. 136-138). L'argument était qu'une noble vénitienne ne pouvait être l'épouse de l'empereur.

32. Sphrantzès XXX, 4, éd. Maisano p. 104-106.

33. Doukas XXXIII, 11, éd. Grecu p. 289.

comme ambassadeurs à la cour d'Alfonse V Théodore Karystinos en 1443, Jean et Manuel Torcello en 1447[34]. Comme au temps de Jean VIII, les ambassades à Naples sous Constantin XI sollicitent toujours l'aide contre les Turcs, mais le contenu des demandes se diversifie au fil des ans. Au début il s'agit d'aide armée. Déjà, quand il était despote de Morée, Constantin XI avait demandé une aide militaire. Les résultats furent décevants : en octobre 1451 l'ambassade d'Andronic Bryennios Leontaris **(17)** se vit refuser toute aide, car Naples était accaparée par les affaires italiennes. L'hiver 1452-1453 l'empereur promet de donner Lemnos à Alfonse V en échange de l'envoi de la flotte catalane **(29)**. En mai 1453, il s'agit surtout d'approvisionner Constantinople assiégée par les Turcs. On remarquera néanmoins que les instructions fournies aux deux employés royaux qui accompagnaient la cargaison stipulaient que la somme reçue du souverain byzantin pour la livraison du blé devait servir à l'achat de cuivre dans la Ville **(37)**. Ainsi, à la veille même de la chute (le contrat est du 25 mai), l'Occident continuait de croire à la préservation de Constantinople et de ses fournitures.

La deuxième grande puissance italienne sollicitée par les ambassadeurs est Venise à partir de 1451. Certaines requêtes formulées par Byzance s'intégraient dans le cadre des relations commerciales. Mais, à côté, il y avait des demandes pressantes d'aide comme celle concernant la permission de lever des troupes en Crète **(14)**. Le plus souvent, Byzance sollicitait une intervention armée de la flotte vénitienne **(19, 31, 33)**[35]. Face à ces demandes Venise trouvait toujours une échappatoire, liant son sort à l'engagement des autres puissances, comme en témoigne justement la réponse du Sénat le 14 février 1452 à l'ambassadeur byzantin. Elle encourage ledit ambassadeur à se rendre à Florence et auprès du pape, en espérant que d'autres puissances s'associent à l'entreprise **(19)**. En attendant, la Sérénissime fournissait des matériaux (salpêtre) et l'armement (cuirasses).

Les ambassades envoyées à Raguse à partir de 1449 sont du domaine commercial d'autant plus que Constantin XI, suivant en cela la politique qu'il avait menée en Morée, tentait de libérer, au moins en partie, le commerce byzantin de la tutelle vénitienne, comme en témoignent, non seulement l'ambassade envoyée à Venise en juin 1451 **(14)**, mais encore la tentative de soumettre les commerçants vénitiens à des taxes nouvelles, ce dont le baile vénitien de Constantinople prévint de toute urgence la Commune en 1450[36]. Il s'agissait donc de favoriser Raguse en lui octroyant des franchises et de faire jouer la concurrence[37]. Les Ragusains répondirent très favorablement à ces offres, comme en témoignent les sommes d'argent allouées par le Sénat et le Grand Conseil à l'empereur et les cadeaux faits aux ambassadeurs[38]. Mais ils n'eurent guère le temps de bénéficier de leurs privilèges et l'on constate que la

34. S. MERGIALI-SAHAS, « A Byzantine ambassador to the West and his office during the fourteenth and fifteenth centuries: a profile », *BZ* 94, 2001, p. 588-604, voir p. 603 et n. 141 et 144, respectivement.

35. Nous avons supposé probable une ambassade byzantine en février 1453 à laquelle répond la décision de Venise de faire pression sur les puissances occidentales : le pape Nicolas V, l'empereur germanique, le roi d'Aragon et le roi de Hongrie. C'est d'autant plus vraisemblable que nous avons le témoignage de l'existence d'une ambassade byzantine auprès du roi d'Aragon à la même période **(34)**.

36. GUILLAND, « Les appels » (cité n. 8), p. 227.

37. KREKIĆ, *Raguse*, p. 59-60.

38. *Ibid.*, 1174 et 1175, p. 362-363 : « on fera un cadeau de 90 hyperpères à l'ambassadeur byzantin ».

dernière ambassade byzantine mentionnée à Raguse en 1452 était exactement semblable dans son objet à celles qu'envoyait alors Byzance aux quatre coins de l'Europe : demande de secours contre les Turcs et envoi de subsides **(24)**.

Un État d'Italie privilégié par les ambassades byzantines dans ces dernières années de l'Empire fut Rome, le siège de la papauté avec laquelle Constantin XI à la suite de Jean VIII, après le concile de Florence, continue d'entretenir des relations ambiguës. D'un côté le pape exige l'exécution littérale des décisions du concile, de l'autre l'empereur byzantin se heurte à l'hostilité de la plus grande partie de son clergé et de son peuple. Seule l'élite intellectuelle et politique, minoritaire, même si sa voix porte loin, ainsi que quelques hommes d'Église sont favorables à l'Union de Florence face à l'avance turque. Dans ce contexte difficile, la marge de manœuvre de l'empereur est étroite : faire son possible pour convaincre Rome de sa bonne volonté sans provoquer l'hostilité et la rébellion de sa population déjà malmenée par les événements depuis plus d'un siècle et appauvrie par la réduction continue de son arrière-pays et de ses échanges. Grégoire III Mammas, le patriarche de Constantinople déchu en 1451, exilé volontairement à Rome, symbolise la pomme de discorde entre le pape Nicolas V et Constantin XI[39]. L'ambassade menée par Andronic Bryennius Leontaris tente justement de résoudre ce problème épineux **(16)** en échange d'une promesse d'aide contre les Turcs. Le pape eut une attitude rigide qu'il tenta par la suite de justifier sur son lit de mort[40]. Par la suite, nous relevons deux ambassades byzantines, la première en février-mars 1452 **(21)**, la seconde en été de cette même année **(25)** avec le même objet : l'aide contre les Turcs. On rappellera néanmoins que la papauté est le seul des États italiens à avoir finalement envoyé un contingent armé. Enfin, nous savons que le 28 avril 1453 le pape nommait l'archevêque de Raguse, Jacopo Veniero, son légat en Orient et commandant d'une flotte qu'il voulait envoyer à la rescousse de Constantinople. Cette flotte n'eut pas le temps de quitter les eaux de Venise avant la chute[41].

Un dernier État important pour le salut de Byzance était la Hongrie. Nous avons relevé en tout trois ambassades de septembre 1452 au début janvier 1453 **(27, 28, 32)**. Malgré les difficultés de la Hongrie et son épuisement après les grandes défaites de Varna et Kosovo, l'espoir taraudait toujours Byzance de voir le souverain hongrois prendre la tête d'une nouvelle croisade, à tel point que Constantin consentait, après avoir d'abord refusé, semble-t-il[42], à donner aux Hongrois Sélymbria ou Mesembria pour en faire une base de leurs futures expéditions (**28**). Si l'on en croit le Pseudo-Sphrantzès, cette offre s'était assortie d'un chrysobulle. Nous avons relevé dans une étude antérieure que le « chrysobulle » faisait parfois partie des documents diplomatiques apportés par les ambassadeurs, quand l'accord final répondait exactement

39. RUNCIMAN, *The Fall* (cité n. 3), p. 54.

40. Il dit alors aux cardinaux rassemblés qu'il avait conseillé aux ambassadeurs byzantins de s'adresser aux souverains catholiques, mais qu'ils n'en obtinrent rien, omettant de rappeler sa propre réponse aux dits ambassadeurs : « si les Grecs souffrent d'une si grande décadence, c'est qu'ils ont refusé d'accepter l'Union », cf. MARINESCO, « Le Pape » (cité n. 4), p. 332-333.

41. MARINESCO, « Le Pape » (cité n. 4), p. 336.

42. Selon Pusculus de Brescia, les Hongrois en firent la demande par leur ambassade envoyée à la fin oct. 1452, cf. MORAVCSIK, « Ungarisch-byzantinische Beziehungen » (**27**), p. 356.

aux instructions écrites et orales transmises par l'empereur à l'ambassadeur[43]. Cette offre fit l'objet d'une ambassade byzantine à Buda que nous pouvons situer entre la fin octobre 1452 (date de l'ambassade hongroise à Constantinople) et décembre de cette même année, date de la prise du pouvoir par Ladislas V. En effet, l'offre, selon le texte byzantin, est adressée uniquement à Hunyadi. Enfin, nous savons qu'une troisième ambassade byzantine eut lieu début janvier 1453, qui suscita deux lettres du roi Ladislas : la première est adressée au pape pour le convaincre de faire pression sur les États voisins afin de secourir Constantinople en grave danger. Dans l'autre lettre adressée à l'empereur Constantin XI, le souverain hongrois assure qu'il a bien reçu ses ambassadeurs et qu'il s'est adressé en toute hâte au pape et aux autres princes chrétiens. Et il ajoute un détail intéressant : les lettres seront portées par les ambassadeurs byzantins[44]. On peut en conclure que les ambassadeurs byzantins partis en Hongrie devaient ensuite se rendre à Rome et dans les autres États d'Italie. Ce sont vraisemblablement ces ambassadeurs que l'on trouve à Venise et à Naples **(33, 34)**. Ils ont dû passer par Rome sans aucun doute. Malgré le traité de paix conclu pour trois ans par Hunyadi et Mehmet II en septembre 1451 et l'envoi d'une ambassade hongroise auprès de Mehmet II en février 1453[45], Venise, en réponse à l'ambassade envoyée par Constantinople, affirmait le 24 février 1453 qu'elle négociait alors une entente entre l'empereur d'Allemagne, le roi de Hongrie, le roi d'Aragon et le pape[46]. On voit là à quel point les relations entre les différents États laissaient des zones d'ombre sur leurs intentions réelles.

Les autres ambassades envoyées de façon ponctuelle à Gênes **(6)**, Florence **(20)** ou Este **(15)** étaient des demandes de service ou de soutien auprès de plus grandes puissances. Enfin certaines ambassades avaient un objet concret, celui d'alimenter la capitale affamée : Péloponnèse **(26)** ou Chios **(30)**.

2) Les ambassadeurs

Nous connaissons les noms d'un tiers des ambassadeurs de décembre1448 à mai 1453. La plupart portent les noms des grandes familles Philanthropènos, Iagaris, Dishypatos, Paléologue. Certains d'entre eux sont des diplomates expérimentés, déjà ambassadeurs sous le règne de Jean VIII.

Alexis Laskaris Philanthropènos et Manuel Paléologue Iagaris, qui ont été chargés d'aller dans le Péloponnèse annoncer au despote Constantin qu'il avait été désigné comme empereur à Constantinople **(2)**, font la jonction entre les deux règnes. Alexis Laskaris Philanthropènos (*PLP* 29753) fut membre de la délégation de Florence, puis il fut chargé des affaires de Morée et, en novembre 1448, il se trouvait être un ambassadeur personnel de Constantin. Quant à Manuel Paléologue Iagaris (*PLP* 92054, cf. 7810), qu'il faut bien distinguer de son homonyme beaucoup plus jeune

43. É. Malamut, « De 1299 à 1451. Au cœur des ambassades byzantines », Actes du Colloque international *Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XII-XV s.)*, à paraître dans *Thesaurismata* 32, 2002.
44. Iorga, *Notes*, II, p. 512-513.
45. Doukas XXXIV, 1 et XXXVIII, 12-13, éd. Grecu p. 291 et 341-343, respectivement.
46. Thiriet, *Régestes* (cité n. 11), n° 2911 ; Guilland, « Les appels » (cité n. 8), p. 242. Voir ci-dessus n. 35.

(Manuel Paléologue Iagros 2), il avait été un diplomate de l'équipe de Jean VIII et il devint un homme d'État important sous Constantin XI : il participa au couronnement du nouvel empereur à Mistra en janvier 1449 et, en 1452, fut chargé de la réparation des murs intérieurs de Constantinople[47].

Il faut, en effet, distinguer ce vieux diplomate, qui, déjà, accompagnait Jean VIII à Venise en 1424, du Manuel Paléologue Iagaris qui, en été 1452, accompagné de son père, se rendait à Rome[48]. Il n'est pas rare de voir en ambassade père et fils et nous en avons relevé de nombreux exemples au début du XV[e] siècle[49]. Le problème est de savoir qui était le père de ce jeune Manuel P. Iagaris. On a supposé qu'il s'agissait d'Andronic Paléologue Iagaris[50], ambassadeur de Jean VIII en Ibérie, à Trébizonde, mais aussi en Égypte. Lors de son avènement, Constantin XI le dépêcha avec moult cadeaux auprès de Murad II (**5**). Cette famille était de plus liée aux Philanthropènoi, puisque Manuel Paléologue Iagaris était le beau-frère de Manuel Philanthropènos[51], fils de ce Georges Philanthropènos qui fit partie de la suite de Jean VIII à Florence comme *mesazôn*, et qui était ambassadeur à la cour de Serbie en 1429 et en 1446[52].

Georges Sphrantzès remplit sa première mission d'ambassadeur à la cour de Murad II sur ordre d'Hélène Dragaš en 1424[53]. Au service du despote Constantin en Morée, à partir de novembre 1427, il lui fut confié un grand nombre d'ambassades en Orient comme en Occident[54]. Dans les affaires compliquées et les luttres fratricides en Morée, il fut le représentant de Constantin auprès du sultan[55]. En septembre 1437, il revint à Constantinople[56] et resta aux côtés de Constantin pendant le voyage de Jean VIII à Florence. Puis, de retour en Morée, il reprit ses multiples missions[57]. Après la mort de Jean VIII, Sphrantzès annonce au sultan la désignation de Constantin comme empereur (**1**). Le sultan approuve ce choix et le renvoie avec un grand honneur et des cadeaux. En octobre 1449 Sphrantzès part vers les contrées d'Orient, chargé d'arranger le mariage de Constantin XI avec une princesse de Trébizonde ou de

47. LEONARD DE CHIOS, PG 159, col. 936 ; trad. MELVILLE JONES, *The Siege* (cité n. 27), p. 30.

48. GANCHOU, « Sur quelques erreurs » (**25**), p. 64-67, rapproche avec une grande vraisemblance le nom donné de *Graginus* dans les sources occidentales avec le patronyme byzantin Iagros-Iagaris.

49. MALAMUT, « De 1299 à 1451 » (cité n. 43) : Constantin Rhallès Paléologue avec son fils Théodore en Catalogne en 1404, en Navarre en 1405 ; Nicolas Eudaimonoïannès et son fils Andronic envoyés au Concile de Constance en 1416.

50. *PLP* 7808. Pour l'hypothèse de cette filiation, voir GANCHOU (référence ci-dessus).

51. V. LAURENT, « Mélanges 1. Un agent efficace de l'unité de l'Église à Florence », *REB* 17, 1959, p. 193-195.

52. *PLP* 29760 et MALAMUT, « De 1299 à 1451 » (cité n. 43).

53. SPHRANTZÈS XII, 4, éd. Maisano p. 26 ; D. A. ZAKYTHINOS, *Le Despotat grec de Morée*, éd. revue et augmentée par Chr. Maltézou, Londres 1975, II. *Vie et Institutions*, p. 101-102. Pour l'auteur, voir ci-dessus.

54. Ambassadeur auprès de l'empereur Jean VIII et auprès du sultan en janvier 1432, puis auprès d'Antoine Acciauoli, seigneur d'Athènes, en janvier 1434 et, à nouveau, auprès de l'empereur de Constantinople et auprès du sultan, cf. SPHRANTZÈS XXI, 10 et 13, éd. Maisano p. 72.

55. En juin 1436 Sphrantzès est envoyé auprès de Murad II pour lui demander de soutenir Constantin contre ses frères (SPHRANTZÈS XXII, 9, éd. Maisano p. 78).

56. SPHRANTZÈS XXII, 12, éd. Maisano p. 78.

57. En décembre 1440 il est envoyé comme ambassadeur à Mitylène pour arranger le mariage entre Constantin et Catherine, fille de Dorino Gattilusio, cf. SPHRANTZÈS XXIV, 7, éd. Maisano p. 88. En 1444 il est dépêché comme ambassadeur auprès du roi de Hongrie, auprès du cardinal Cesarini et du capitaine Loredano (XXVI, 4, p. 94).

Géorgie (**8**). À son retour de Géorgie en septembre 1451, de nouvelles missions l'attendent : en Morée puis en Chypre, auprès de la nièce de Jean VIII, ensuite de nouveau en Géorgie afin de ramener la fiancée impériale. Mais ces ambassades n'auront pas lieu. Le 26 mars 1452 le sultan quitte Andrinople et occupe les détroits avec l'intention de construire son château et Sphrantzès, qui avait projeté de partir avec son fils âgé de douze ou treize ans, n'aura plus l'occasion de quitter la capitale[58].

Des multiples ambassades de Sphrantzès, on retiendra d'abord qu'il a été le plénipotentiaire du despote Constantin en Morée. Ce sont les intérêts de la Morée qu'il a défendus aussi bien auprès du sultan Murad II qu'auprès du seigneur d'Athènes Antoine Acciauoli ou même auprès de Jean VIII et du roi de Hongrie en 1443. Ensuite, quand il devient l'ambassadeur de l'empereur Constantin XI depuis Constantinople, il ne dirige aucune ambassade en Occident. Or ce sont à cette époque les relations diplomatiques avec l'Occident qui sont les plus importantes pour l'avenir de Byzance. Les ambassades que dirige Sphrantzès ne dépassent pas alors le cadre des arrangements dynastiques ou familiaux, comme en témoignent également les projets de l'envoyer au Péloponnèse et à Chypre. Sans doute ne connaissait-il pas la langue italienne ou catalane. Mais je crois surtout que Constantin XI a voulu garder l'ancienne équipe diplomatique aguerrie de Jean VIII pour continuer une même politique extérieure et que Sphrantzès justement n'en était pas.

Sphrantzès nous fournit néanmoins quelques renseignements qui complètent ce que nous savions sur la réception des ambassades et des cadeaux diplomatiques échangés[59]. Les instruments de musique envoyés par Byzance étaient très appréciés ; à son tour, Sphrantzès reçut du roi d'Ibérie des chevaux et deux jeunes esclaves[60]. Il semble qu'il s'agissait de cadeaux personnels offerts à l'ambassadeur byzantin, mais peut-être une partie était-elle destinée à l'empereur. De plus, le roi d'Ibérie en dotant sa fille, promise à l'empereur Constantin XI, dote également la fille de Sphrantzès dont il fait la filleule de la fiancée impériale.

Manuel Dishypatos[61], frère de Georges et de Jean, était déjà ambassadeur de Jean VIII en 1434 à Gênes, Florence, Bâle ; en 1437 auprès de l'empereur Sigismond en Hongrie ; en 1438 à Venise[62]. Son frère Jean était un grand personnage : grand hétériarque, *oikeios* de Jean VIII, gendre de Démétrius Paléologue Métochite et l'un des plus importants diplomates de son temps[63]. C'est d'ailleurs son frère que Manuel accompagnait à Bâle en 1434 et auprès du pape Eugène IV en décembre 1435. Il n'est donc pas très étonnant que Constantin XI ait fait appel à lui pour l'envoyer à Rome en 1449, auprès de Nicolas V (**3**). C'était certainement un bon connaisseur des affaires ecclésiastiques, qui avait de nombreuses relations au Saint-Siège[64]. Par deux

58. Voir SPHRANTZÈS XXXII, 1 ; XXXIII, 2 ; XXXV, 1-2 ; ed. Maisano p. 114, 118, 131.
59. MALAMUT, « De 1299 à 1451 » (cité n. 43).
60. SPHRANTZÈS XXX, 1 et XXXI, 1, éd. Maisano p. 102 et 108.
61. *PLP* 5540. Sur les Dishypatos, voir aussi J. HARRIS, *Greek emigres in the West 1400-1520*, Camberley 1995, p. 179 et n. 117.
62. DÖLGER-WIRTH 3441, 3444-3446, 3471, 3480-3482 ; MERGIALI-SAHAS, « Byzantine ambassador » (cité n. 34), p. 603.
63. *PLP* 5537 ; MERGIALI-SAHAS, « Byzantine ambassador » (cité n. 34), p. 602-603.
64. Après la chute de Constantinople, une branche de la famille Dishypatos est établie à Rome, cf. HARRIS, *Greek emigres* (cité n. 61), p. 179.

fois, en 1449 et en 1453, il se rend à la cour d'Alfonse d'Aragon pour demander une collaboration contre les Turcs. En 1449, il est muni d'un sauf-conduit[65] délivré par Alfonse V, pour aller à Constantinople chercher la réponse de l'empereur et revenir ensuite la porter **(4)**. Il fut alors chargé par le roi de Naples de transmettre ses nouvelles aux despotes Démétrius et Thomas Paléologue. En mai 1453 il semble bien que ce soit le même qui, sous le nom d'Ange Dishypathos, accompagne un certain Michel Radoslav et Manuel Paléologue pour chercher du blé pour la capitale assiégée **(37)**. Il se retrouve, avec ses compagnons, bloqué à Naples au moment de la chute et se présente à la cour d'Alfonse en vêtements de deuil.

Manuel Paléologue qui accompagnait Manuel Disypathos à la cour du roi d'Aragon en mai 1453 est lui aussi un diplomate aguerri. Il faisait partie avec Jean Torcello[66] et son frère Manuel d'une ambassade byzantine à Naples, en mai 1447, transmettant une demande d'aide de la part de Jean VIII. Le roi Alfonse V promit d'intervenir auprès du pape en faveur de Byzance menacée[67]. C'est donc comme spécialiste des relations avec Naples que Constantin XI lui confia une nouvelle mission et, au printemps 1451, Manuel Paléologue se trouvait à nouveau à la cour du roi d'Aragon. Très bien reçu par ce dernier — sans doute connaissait-il le catalan —, il reçut le titre de « grand chambrier » **(12)**, et fut gratifié le 11 mars de soixante ducats et le 12 avril de vingt ducats supplémentaires[68]. La chronologie des ambassades empêche désormais de confondre ce Manuel Paléologue, présent à la cour d'Aragon en mars-avril 1451, avec le jeune Manuel Paléologue (*PLP* 21512), neveu de la *protostratorissa* Cantacuzène, ambassadeur en Serbie en mai 1451 pour arranger le mariage de Constantin XI avec Mara, la fille de Djurad Branković et veuve de Murad II **(13)**[69].

Andronic Bryennios Leontaris[70], appelé *cavaliere* par Marino Sanudo[71], appartient aussi aux grandes familles aristocratiques byzantines parmi lesquelles les ambassadeurs étaient recrutés de façon privilégiée[72]. Nous ne lui connaissons pas d'autre ambassade que celles qu'il fit en 1451 successivement à Venise, à Este, auprès du pape et enfin à la cour d'Aragon **(14, 15, 16, 17)**. Ces ambassades concernaient le commerce de Venise, mais surtout la défense de Constantinople contre les

65. Sur les sauf-conduits octroyés par les souverains étrangers à l'ambassadeur byzantin, voir MALAMUT, « De 1299 à 1451 » (cité n. 43).

66. Jean Torcello, consul des Catalans de 1428 à 1434, présenta au concile de Florence un plan d'expulsion des Turcs d'Europe, cf. BERTRANDON DE LA BROQUIÈRE, *Le voyage d'Outremer*, éd. Ch. Schefer, Paris 1892, p. 263-266 ; MARINESCO, « Notes », p. 423. En 1442, il s'est rendu à Venise demander des mesures contre les Turcs, cf. THIRIET *Régestes* (cité n. 11), n° 2568. Voir MERGIALI-SAHAS, « Byzantine ambassador » (cité n. 34), p. 603.

67. MARINESCO, « Notes », p. 423.

68. Voir les « Comptes du roi Alfonse Ier de Naples » dans IORGA, *Notes,* II, p. 47-48. Il est probable que c'est le même personnage que l'on retrouve les années suivant la chute de Constantinople à la cour de Naples où il se trouve en ambassade en mai 1453. En 1456 le roi Alfonse V lui octroie une pension annuelle et de nombreuses gratifications, cf. HARRIS, *Greek emigres* (cité n. 61), p. 28 et n. 82.

69. Selon V. LAURENT, *REB* 21, 1963, p. 288, il doit être identifié avec le Manuel P. attesté en latin comme *miles Constantinopolitanus* en 1457-1486. Voir aussi MALAMUT, « De 1299 à 1451 » (cité n. 43).

70. *PLP* 14668. Pour la famille Leontari, voir IORGA, *Notes,* III, p. 256.

71. MARINO SANUDO, *Vita de'duchi di Venezia*, éd. Muratori, *RIS* XXII, 1141.

72. Voir à ce sujet N. OIKONOMIDÈS, « Byzantine diplomacy, A.D. 1204-1453: means and ends », dans *Byzantine Diplomacy*, J. Shepard et S. Franklin éd., Aldershot 1992, p. 73-87.

Turcs. Dans ce cadre, il s'agissait de rétablir des relations avec la papauté après l'exil de Grégoire Mammas et d'obtenir son soutien[73]. On remarquera avec amusement la rivalité de préséance entre Andronic Bryennios Leontaris et les envoyés du roi d'Aragon présents à la Curie en août 1451[74]. À cette même famille Leontaris appartient le porteur de lettre à Venise en mai 1453 (**36**).

L'ambassade de mars 1452 auprès du sultan Mehmet II aurait été conduite par Loukas Notaras (*PLP* 20730), selon Neshri[75] pour demander que le sultan renonce à la construction de la forteresse de Rumeli Hisar (**22**), qui scellait la fin de Byzance. Quoique la source ottomane soit la seule à mentionner que l'ambassade ait été conduite par Loukas Notaras, il ne serait pas invraisemblable que cela fût le cas. En effet le Grand Duc, qui avait la confiance de l'empereur, n'était-il pas l'homme d'État le plus approprié pour tenter de fléchir le sultan ?

Byzance n'hésitait pas à recourir à des étrangers pour sa diplomatie, en particulier aux ressortissants des puissances qu'elle tentait vainement de convaincre. Ainsi on rappellera l'ambassade du génois, Jean Mare de Pera, à Gênes au printemps 1449 pour convaincre la commune d'intervenir auprès du pape (**6**) et celle du catalan, Jean Perera, à Naples en mars 1453. On retrouve Jean de Mare, bourgeois de Pera, comme envoyé de Gênes « chargé d'une mission importante » en juin 1453 (la chute n'est pas encore connue) à Chios, Pera et Constantinople[76].

Enfin certains ambassadeurs nous sont inconnus comme ce Michel « Trapperius », probablement « Draperios » et ce Michel Radoslav, ambassadeurs l'un et l'autre à la cour d'Aragon au printemps 1453. Un nom reste inexplicable, c'est « duca (Doukas?) Lathi » ambassadeur à Raguse en automne 1450[77].

Conclusion

En conclusion, nous pouvons nous demander si cette étude des ambassades du règne de Constantin XI nous donne un nouvel éclairage sur la politique étrangère de l'empereur.

Tout d'abord, on remarque qu'à son arrivée sur le trône, Constantin XI continue d'avoir de bons rapports avec le sultan Murad II. En témoigne l'ambassade d'Andronic Paléologue Iagaris en mars 1449. Dans ce contexte de paix des ambassades sont envoyées en Géorgie et dans l'Empire de Trébizonde pour arranger un mariage dynastique, à Raguse pour négocier des traités commerciaux, et à Gênes, pour une tentative de réconciliation avec la papauté. Or, dès l'avènement de Mehmet II, la politique extérieure de Constantin XI évolue. Les multiples ambassades envoyées en Occident au cours de l'année 1451 trahissent ce changement de cap. Ce ne sont pas, à cette époque, les appels au secours d'une capitale assiégée, ces ambassades suggèrent plutôt que Constantinople sollicite les États occidentaux

73. Voir ci-dessus.
74. Marinesco, « Notes », p. 426-427.
75. Neshrī : Leunclavius, col. 577, 26 - 578, 15 ; voir Carroll, *Sphrantzes* (cité n. 13), p. 114.
76. Iorga, *Notes*, III, p. 287.
77. L'hypothèse qu'il s'agisse de Loukas Notaras n'est pas acceptable. Voir la bibliographie à ce sujet donnée dans Krekić, *Raguse*, p. 60, n. 1.

d'organiser une intervention armée : Venise, le royaume de Naples, sans oublier la papauté qui doit lancer une nouvelle croisade contre les Turcs. Il s'agit dans l'esprit de Constantin XI de faire vite. Il juge que le jeune sultan sera une cible plus facile que son père et c'est pourquoi l'ambassade envoyée à Brusa en automne 1451 présente des revendications **(18)**.

Cette diplomatie offensive va échouer du fait des atermoiements des souverains occidentaux pour les raisons que nous avons eu le loisir d'examiner et parce qu'elle se heurte à la véritable personnalité de Mehmet II, qui non seulement ne se laisse pas intimider, mais encore répond en commençant la construction de Rumeli Hisar (hiver 1451-1452)[78], qui signifiait la fin prochaine de Constantinople. Les Byzantins n'avaient pas compris à quel point Mehmet II était déterminé et avaient sous-estimé son ambition de s'approprier l'héritage byzantin. Leur ambassade à Brusa, qui équivalait pratiquement à un ultimatum envoyé au sultan, accéléra leur perte. Dès lors la diplomatie de Constantin XI s'affaire en Occident et tente parallèlement de fléchir la décision de Mehmet II : en un an et demi du début 1452 à mai 1453 nous avons mention d'un nombre d'ambassades égal à celui des trois années antérieures.

Par ailleurs, nous avons constaté que Constantin XI a misé sur la continuité diplomatique concernant l'Occident. Il s'est fié au personnel déjà en place et n'a absolument rien changé. C'était sans aucun doute le bon choix. En revanche, il me semble que vis-à-vis du sultan, il n'a pas su puiser dans le réservoir de ces Grecs issus d'Asie Mineure, comme l'avait fait Jean VIII. Nous ne connaissons pas les noms des ambassadeurs auprès de Mehmet II, mais ils paraissent avoir été assez ignorants de la situation de la cour ottomane, comme en témoigne la réaction violente du vizir pourtant très favorable aux Grecs, Kara Khalîl Pacha Djandarlï, lors de cette fameuse ambassade de Brusa en automne 1451. Il traita les Romains de « sots et d'insensés » et, surtout, il leur fit comprendre à quel point ils n'avaient rien compris à la nouvelle donne depuis l'avènement de Mehmet II[79]. Pour l'ambassade du printemps 1452 **(22)**, une source ottomane mentionne Loukas Notaras, qui avoua après la chute de Constantinople s'être fié au mauvais réseau de renseignements qui prônait la résistance face aux Turcs[80]. Enfin, trois jours avant la chute (le 26 mai 1453), un dernier ambassadeur fut envoyé par Constantinople auprès de Mehmet II, dont il est significatif que l'on ne connaisse ni l'identité, ni la nationalité. Et le seul renseignement fourni est qu'il était de condition médiocre **(38)**, ce qui paraît surprenant à moins qu'aucun notable n'ait osé risquer sa tête. La déficience du renseignement et de la diplomatie concernant les Ottomans sous le règne de Constantin XI a-t-elle réellement contribué au sort tragique de la capitale et de ses habitants après la conquête? L'exemple inverse est fourni par Trébizonde, en août 1461, avec l'entremise de Georges Amiroutzès, qui persuada l'empereur de remettre la ville contre l'assurance d'un sort convenable.

78. La forteresse fut achevée le 31 août 1452, cf. SPHRANTZÈS XXXV, 2, éd. Maisano p. 130.
79. DOUKAS XXXIV, 2, éd. Grecu p. 293-295.
80. DOUKAS XL, 3, éd. Grecu p. 377.

LE MYSTÈRE DE LA XIVe RÉGION DE CONSTANTINOPLE

par Cyril MANGO

Summary : The elusive 14th region of Constantinople, traditionally situated on the hill of Blachernae, is now tentatively localised at Rhegion (Küçük Çekmece).

Il existe de petits problèmes dont la solution ne mène certes à aucune découverte sensationnelle, mais qui sont irritants du fait même qu'ils ne sont pas résolus. C'est le cas notamment de la XIVe région de Constantinople, cas d'autant plus embarrassant pour l'auteur de ces lignes qu'il se sent obligé de retirer une théorie qu'il avait proposée il y a une quinzaine d'années[1]. Quelques explications suffiront.

La XIVe région n'est connue que par la *Notitia urbis Constantinopolitanae* de 425 environ[2], qui, malgré sa brièveté, est la seule description systématique de la ville byzantine (ou plutôt romaine) que nous possédions, à la fois document statistique et éloge oratoire de l'empereur Théodose II. Son auteur, qui paraît avoir été un fonctionnaire retraité, affirme dans la préface qu'une telle notice faisait défaut auparavant, ce qui veut dire que son œuvre ne se présente pas en tant que révision d'un texte plus ancien. Pourtant, elle soulève quelques difficultés. Étant donnée la date de 425 environ, établie par des critères internes, on s'est étonné du fait que l'extension de la ville sous Théodose II, accomplie dès 413, ne soit pas prise en

1. C. MANGO, « The Fourteenth Region of Constantinople », *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst F. W. Deichmann gewidmet*, Mainz 1986, p. 1-5 ; repris dans ID., *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, n° VIII.

2. Éd. O. SEECK, dans *Notitia dignitatum*, Berlin 1876, p. 229-43. Pour la date (entre 423/4 et probablement 427/8), voir P. SPECK, « Der Mauerbau in 60 Tagen. Zum Datum der Errichtung der Landmauer von Konstantinopel mit einem Anhang über die Datierung der Notitia urbis Constantinopolitanae », dans *Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels*, H.-G. Beck éd., Miscellanea Byzantina Monacensia 14, Munich 1973, p. 144-150, qui, cependant, complique inutilement la question en se demandant si le Palatium Placidianum et les deux Domus Placidiae Augustae signalés dans la *Notitia* appartenaient à Galla Placidia "l'aînée" ou Galla Placidia "la jeune". La deuxième femme de Théodose Ier s'appelait simplement Galla, sans l'adjonction de Placidia : il s'agit donc de sa fille, revenue à Constantinople en 424. Pour diverses raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, nous n'acceptons pas la date plus tardive (447-50) avancée dernièrement par W. D. LEBEK, « Die Landmauer von Konstantinopel und ein neues Bauepigramm », *Epigraphica Anatolica* 25, 1995, p. 150-153, qui n'est d'ailleurs pas le premier à le faire.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 449-455.

considération, ni même indiquée. De même, la nouvelle muraille théodosienne, la plus imposante réalisation de l'empereur régnant, n'est mentionnée qu'en passant, et ceci uniquement dans la récapitulation (*duplici muro acies turrium extensa custodit*).

Une autre singularité, indépendante de l'auteur, concerne la répartition des régions. À Rome, dont le modèle fut manifestement imité à Constantinople, les régions I-XIII formaient un groupe compact sur la rive gauche du Tibre, tandis que la XIVe (Transtiberim) se trouvait sur la rive opposée. Il aurait été parfaitement facile de faire de même à Constantinople : diviser la ville constantinienne en 13 districts et placer le 14e de l'autre côté de la Corne d'Or, à Sykai, qui existait déjà en tant que centre de peuplement. Cependant, on découpa la ville en douze régions, fit la 13e à Sykai et ajouta une 14e en un endroit qui reste à déterminer, certainement à l'extérieur de la ville. Si, au moins, on avait donné un nom à chaque région, comme c'était le cas à Rome, on nous aurait épargné pas mal de peine. Mais elles sont toutes anonymes, sauf la 13e (Sycena).

Lisons maintenant la description de la XIVe région telle qu'elle se présente dans la *Notitia* :

> Regio sane licet in urbis quartadecima numeretur parte, tamen quia spatio interiecto divisa est, muro proprio vallata alterius quodammodo speciem civitatis ostendit. Est vero progressis a porta modicum situ planum, dextro autem latere in clivum surgente usque ad medium fere plateae spatium nimis pronum; unde mare usque mediocris haec, quae civitatis continet partem, explicatur aequalitas. Continet in se: Ecclesiam; Palatium; Nympheum; Thermas; Lusorium; Pontem sublicium sive ligneum; Vicos undecim; Domos centum sexaginta septem; Porticus maiores duas; Balneas privatas quinque; Pistrinum publicum unum; Pistrinum privatum unum; Gradus quinque[3].

> Malgré le fait qu'elle soit dénombrée en tant que quatorzième partie de la ville, cette région, étant séparée par un espace intermédiaire, est défendue par sa propre muraille et, pour ainsi dire, offre l'aspect d'une cité distincte. Quand on s'avance de sa porte [c'est-à-dire l'ayant franchie], il y a un peu de terrain plat, très incliné jusqu'au milieu de la grande rue, tandis qu'il s'élève en falaise du côté droit. De là jusqu'à la mer s'étend la petite plaine qui comprend une partie de la cité. Elle contient : 1 église, 1 palais, 1 nymphée, des thermes, 1 théâtre, 1 *lusorium*[4], 1 pont *sublicius*, c'est-à-dire en bois, 11 rues, 167 maisons, 2 grands portiques, 5 bains privés, 1 boulangerie publique, 1 boulangerie privée, 5 *gradus* [pour la distribution de l'annone].[5]

3. SEECK, *Notitia dignitatum*, p. 240-241.

4. La signification de ce terme n'est pas très claire. On songe aux quatre *ludi* signalés dans les régionnaires de Rome, qui étaient, paraît-il, des arènes pour l'entraînement des gladiateurs et des *venatores* : voir les articles signés C. PAVOLINI dans *Lexicon topographicum urbis Romae*, E. M. Steinby éd., III, 1996, p. 195 et suiv. Les quelques exemples réunis dans le *Thesaurus latinae linguae*, tous tardifs, appartiennent au même milieu. Une inscription d'Oenoanda (IIIe siècle) honore un certain Castus, ἀγαγόντα δὲ καὶ ἰνπέριον φιλοτείμως ἐν τῷ λουσωρίῳ ; l'éditeur, H. DESSAU, *Inscriptiones latinae selectae*, II, n° 8870, p. 1037, croit qu'il s'agit d'une *venatio*. Constantinople ne possédait qu'un autre *lusorium*, dans la Ière région.

5. Aucun personnel (curateur, pompiers, gardiens de nuit) n'est rattaché à cette région, absence qui pourrait être due à une lacune dans le texte. En effet, si l'on additionne le nombre des *collegiati* des régions I-XIII, on obtient 533, tandis que le total donné dans la récapitulation est 560.

Pierre Gilles, qui fonda son étude classique de la topographie de Constantinople précisément sur la *Notitia*[6], fut le premier à affronter le texte que nous venons de citer. Soucieux de trouver un emplacement pour cette région, il avoue son désarroi : il ne connaît ni pont, ni cours d'eau que ce pont aurait traversé, ni muraille séparée. Pourtant, il avait vu les vestiges d'un pont hors de la ville, au quartier appelé Aivasarius (Eyüb Ensarî) sur la Corne d'Or, ou, comme il le dit ailleurs[7], *inter angulum urbis Blacherneum, et suburbium, quod Turci appellant Aibasarium.* Plutôt que de placer la XIVe région à cet endroit, trop éloigné à son avis, il préfère, malgré l'absence d'un pont dans son voisinage immédiat, le chercher sur la sixième colline, celle des Blachernes, où il situe également, bien à tort, le faubourg de l'Hebdomon[8].

La conjecture de Gilles, avancée sans aucun appui sérieux, a fait fortune et continue toujours à être soutenue par les spécialistes les plus qualifiés[9]. Ce n'est pas à cause du pont, qui n'entre presque pas dans le débat. La raison principale en est qu'on a repéré au pied aussi bien qu'au sommet de la colline des Blachernes quelques tronçons de murs qu'on considère comme antérieurs à l'époque théodosienne. Ces débris, assez disparates quant à leur facture, faisaient partie, dit-on, du *murus proprius* de la XIVe région, laissé en place par les ingénieurs de Théodose II. En d'autres mots, on nous assure que la grosse machine qu'était l'enceinte théodosienne (double mur précédé d'un fossé) venait buter contre ce *murus proprius*, sans doute unique, mais jugé suffisant à la défense de la ville. Or, rien n'est moins sûr. Pour ne pas allonger la discussion, contentons-nous de consulter l'indispensable *Bildlexikon* de W. Müller-Wiener. À la p. 301, il nous informe que le quartier des Blachernes possédait dès le début du IVe siècle sa propre muraille, dont le parcours peut être suivi approximativement d'après le relief du terrain, « mit Ausnahme kurzer Stücke im Hof des Tekfur-Sarayı, bei Mumhane sowie im sog. Anemas-Gefängnis und vielleicht bei Hag. Demetrios ὁ Κανάβης ». Cependant, à la p. 244 du même ouvrage, fig. 275, les restes dans la cour de Tekfur Sarayı (en noir sur le plan) sont dits théodosiens, de même (p. 304, fig. 347) que le mur à embrasures, dissimulé au fond de la "Prison d'Anémas", marqué Ve siècle. Nous n'osons pas nous prononcer sur le "mur de Mumhane", muni sur sa face extérieure de contreforts arrondis (mur de soutènement ?) et pas très visible aujourd'hui par suite de constructions récentes. Quant à celui qui est près de l'église grecque S. Dèmètrios (*Bildlexikon*, fig. 92, à gauche), transversal par rapport à la muraille de la Corne d'Or, il est certainement très ancien, mais ne ressemble nullement aux autres, étant bâti entièrement en pierres de taille. Bref, les données que nous venons de passer en revue ne suggèrent pas l'enceinte d'un *murus proprius*. Elles devraient être contrôlées sur le terrain en

6. À noter que la première édition imprimée de la *Notitia*, par S. Gelenius, parut à Bâle en 1552, deux ans après le retour de Gilles en Occident et trois ans avant sa mort.

7. P. GILLES, *De topographia Constantinopoleos*, IV, 6, Lyon 1561/62, p. 206.

8. *Ibid.*, IV, 3, p. 197 et suiv. Voir aussi P. GILLES, *De Bosporo Thracio*, II, 4 (même éd.), p. 73 et suiv.

9. Voir en dernier lieu A. BERGER, « Regionen und Strassen in frühen Konstantinopel », *Ist.Mitt.* 47, 1997, p. 374 et suiv. Cf. aussi P. SPECK, *Zufälliges zum Bellum Avaricum des Georgios Pisides*, Miscellanea Byzantina Monacensia 24, Munich 1980, p. 34 et suiv., avec un plan schématique (p. 37) où « (die) alte Blachernenmauer » n'atteint pas la mer ; A. PARIBENI, « Il quartiere delle Blacherne a Costantinopoli », *Milion* 1, 1988, p. 215 et suiv., avec une reconstruction sensiblement différente.

rapport avec le dédale inextricable de substructions, terrassements et fortifications qui remplit le quartier des Blachernes.

Parmi nos prédécesseurs, seul Paolo Verzone s'est érigé contre l'opinion reçue[10]. Il remarqua très justement qu'à l'époque où fut rédigée la *Notitia* la muraille théodosienne existait déjà, de sorte que la colline des Blachernes aurait été rattachée à la ville au lieu d'en être séparée *spatio interiecto*. Il avait sans doute moins raison en soutenant que le Pons Sublicius, le plus ancien de Rome, n'avait qu'une seule arche[11], et que par conséquent une telle désignation n'aurait pas été appliquée à un pont qui traversait la Corne d'Or, qui devait sûrement être à plusieurs arches. D'après Verzone la XIVe région se trouvait à l'Hebdomon, ce qui revient à dire que Gilles n'était pas entièrement dans l'erreur. Tout simplement il s'était trompé en plaçant l'Hebdomon sur la sixième colline. La théorie de Verzone fut critiquée par le Père Janin, qui revint à la position traditionnelle[12]. En effet, elle comportait quelques points faibles : l'Hebdomon, à notre connaissance, n'était pas protégé par une muraille ; il occupait un site plat au bord de la mer et ne s'élevait pas en falaise ; il ne comprenait aucun cours d'eau plus considérable qu'un tout petit ruisseau[13].

Quand, de notre côté, nous sommes entré dans le débat[14], notre souci était de rattacher la XIVe région à un pont attesté et suffisamment important pour mériter une mention dans la *Notitia*. Nous sommes donc revenu au témoignage de Gilles, qui a vu (il le dit à trois reprises) des piles juste sous la surface de l'eau au voisinage d'Eyüb, où d'ailleurs la baie est plus étroite qu'aux Blachernes. C'est là que nous avons proposé de situer la XIVe région ou même plus haut sur la Corne d'Or, à l'endroit appelé Silâhtarağa, où des vestiges antiques importants ont été découverts, assez près d'un autre pont, celui qui traversait l'embouchure des ruisseaux Cydaris et Barbyssès (pont de Justinien).

Or, nous n'avons pas prêté assez d'attention à deux considérations. La première est que l'auteur de la *Notitia* observe une direction déterminée. Son point de départ étant le palais impérial, il se dirige d'abord vers le Nord (la première région étant *dextro latere declivis*), puis vers l'Ouest. La VIIe région (au Nord de la Mésè) est en effet limitée par le portique qui s'étend *a parte dextera columnae Constantini* au forum de Théodose ; la VIIIe (au Sud de la Mésè) contient *porticum sinistram Taurum usque* ; la XIIe descend vers la mer *latere sinistro*. De même la XIVe, si elle était soit aux Blachernes, soit à Eyüb, soit ailleurs sur la côte sud de la Corne d'Or, aurait eu sa partie élevée à gauche et pas à droite.

10. P. VERZONE, « Quartadecima regio », dans *Festschrift W. Sas-Zaloziecky*, Graz 1956, p. 174-7.

11. D'après sa représentation, sans doute schématique, sur une médaille d'Antonin le Pieux.

12. R. JANIN (compte-rendu du *Festschrift W. Sas-Zaloziecky*), *REB* 16, 1958, p. 285-7.

13. Appelé Çirpeci Dere, ce ruisseau se trouve à quelques centaines de mètres à l'est de l'Hebdomon. Le seul cours d'eau considérable, l'Aymama Deresi, est à 3 km à l'ouest. Pour la région de l'Hebdomon, nous ne connaissons que quelques plans assez approximatifs. Celui de A. VAN MILLINGEN, *Byzantine Constantinople. The Walls of the City*, Londres 1899, en regard de la p. 316 (basé sur la vieille carte de von Moltke de 1836/7) ; celui de Th. MAKRIDIS, « Τὸ βυζαντινὸν Ἕβδομον », *Θρακικά* 10, 1938, p. 168-9 ; celui de R. DEMANGEL, *Contribution à la topographie de l'Hebdomon*, Paris 1945, p. 6.

14. Voir n. 1 *supra*.

La seconde objection concerne le pont. Oui, Gilles n'a pas rêvé : il a vu les piles d'un pont (*pilae lapideae* ou *fundamenta pilarum*). Mais duquel ? On pourrait songer à celui de Philippe de Macédoine de 340 av. J.-C., qui semble avoir été dans les parages d'Eyüb, mais ce pont-là, à en croire Denys de Byzance[15], était un amas de rochers formant une levée plutôt qu'une construction régulière. S'il y avait un pont, même en bois, au ve siècle, pourquoi nous dit-on que Justinien construisit celui sur le Cydaris et le Barbyssès (appelé aussi pont S. Callinique) pour fournir accès à Constantinople « de l'autre côté »[16] ? Le récit du siège de 626 prouve d'ailleurs qu'il n'y avait pas à cette date d'autre pont que celui de S. Callinique. C'est seulement à l'époque des Comnènes que des indications assez précises suggèrent l'existence d'un pont dans les parages du Kosmidion. Nous en parlerons ailleurs.

Si, pour les raisons indiquées, nous éliminons de notre quête toute la côte de la Corne d'Or, quel emplacement nous reste-il ? Relisons la description de la XIVe région. De toute évidence ce n'était pas un faubourg quelconque : c'était une petite ville, une *civitas*, avec son propre mur, son palais impérial, son nymphée, ses thermes, son théâtre, deux grands portiques (contre un seul à Sykai). La présence surtout d'un palais impérial indique un lieu que les empereurs avaient l'occasion de traverser ou de visiter. Une telle ville dans les parages de Constantinople n'aurait pas pu disparaître sans laisser de trace : elle devrait correspondre à une localité que nous connaissons sous un autre nom. Sous toute réserve, nous voudrions proposer Rhègion, non pas évidemment parce que Ῥήγιον rappelle ῥεγεών[17]. À part la distance de Constantinople (12 milles), qui pourrait paraître excessive, tout convient : Rhègion était muni d'une enceinte ; son sol s'élevait assez brusquement à droite quand on se dirigeait vers l'ouest ; il possédait un palais, des églises et surtout un pont très connu, qui était en bois à l'époque qui nous intéresse.

Rhègion (Küçük Çekmece) n'est pas connu avant le ive siècle de notre ère[18]. Sa croissance était due sans doute à la construction d'une route côtière menant d'Héraclée à Constantinople, route attestée pour la première fois par l'Itinéraire de Bordeaux de l'an 333[19] : Rhègion en était la dernière étape (*mansio*) avant Constantinople, rôle joué auparavant par Mélantias, située plus à l'intérieur, où il y avait également un palais impérial. La nouvelle route devait forcément franchir par deux ponts l'embouchure des lagunes de Büyük et Küçük Çekmece. Rhègion était l'endroit où les archontes venaient saluer l'empereur quand celui-ci revenait d'une campagne en Europe[20]. C'est là que les Verts accueillirent Phocas en 602[21].

15. Denys de Byzance, *Anaplous Bospori*, éd. Güngerich, Berlin 1958, p. 13 et suiv.

16. *Chronicon Paschale*, éd. Bonn, I, p. 618[18-19] : δι' ἧς δύναταί τις τὴν πορείαν ποιεῖσθαι ἀπὸ τῆς ἀντιπέραν εἰς τὴν πανευδαίμονα.

17. D'après E. Oberhummer, art. Ῥήγιον, *RE* I A. 1, 1914, col. 476, ce nom signifierait « percée » (*Durchbruch*).

18. À part l'article d'Oberhummer, voir aussi M. I. Gedeon, « Παλαιᾶς εὐωρίας Θράκῳα κέντρα », *Θρακικά* 7, 1936, p. 7 et suiv.

19. O. Cuntz, *Itineraria romana*, I, Leipzig 1929, p. 90 et suiv.

20. Constantin Porphyrogénète, *De Ceremoniis*, Bonn, I, p. 495.

21. Théophylacte Simocatta, VIII, 10, éd. de Boor, p. 302[1] ; Théophane, éd. de Boor, I, p. 289.

Très éprouvé par le tremblement de terre de 557[22], Rhègion fut sans doute reconstruit par la suite.

L'existence d'un palais impérial à Rhègion est explicitement mentionnée[23]. Ce palais, situé sur la colline et jouissant d'une belle vue sur la Propontide, a été en partie fouillé dans les années 1938-40. Protégé par une forte muraille, il comprenait plusieurs édifices, dont des thermes, une grande salle de réception, une chapelle, etc[24]. Le pont sur l'embouchure de la lagune est mieux documenté. Construit primitivement en bois et devenu précaire, il fut refait en pierre par Justinien, qui en même temps fit paver la route entre Rhègion et le château du Strongylon, près de l'Hebdomon[25]. Le pont fut peut-être détruit par le Bulgare Kroum en 813[26] et reconstruit par Basile Ier, qui, de temps en temps, se rendait à Rhègion en bateau pour observer les travaux[27]. Il était encore en bois en 1564 selon le courrier impérial Jacob von Betzek[28], mais fut de nouveau bâti en pierre par Suleyman le Magnifique avant sa dernière campagne en Hongrie (1566). Depuis lors il est souvent mentionné par les voyageurs sous le nom de Ponte Piccolo (appliqué également au village de Küçük Çekmece) pour le distinguer de Ponte Grande (Büyük Çekmece). Le Dr. Covel (1675) en donne une description détaillée accompagnée d'un croquis[29]. Le pont avait 312 pas de long et comprenait douze arches, dont la première, sur le cours d'eau principal, très grande (correspondant sans doute à celle de Justinien), puis deux plus petites à quelque distance, enfin neuf autres qui ne faisaient que drainer l'eau qui dévalait des collines en hiver. Au début du XIXe siècle on parle de nouveau d'un pont de bois, « ajusté bizarrement à une arche d'un pont antique en pierre »[30]. Pourtant, le pont ottoman en pierre existe toujours et conserve une portion de la culée nord-est de la construction byzantine[31].

22. AGATHIAS, V, 3, 7, éd. R. Keydell, CFHB 2, p. 167 ; MALALAS, *Chronographia*, XVIII, 124, éd. J. Thurn, CFHB 35, p. 419[55-66] ; THÉOPHANE, éd. de Boor, I, p. 231.

23. THÉOPHYLACTE SIMOCATTA, V, 16, éd. de Boor, p. 219[10] (βασίλεια) par rapport à l'année 590.

24. Voir les rapports des fouilles par A. OGAN, *Belleten* 3, 1939, p. 437-45 (en turc) et pl. CVI-CXIX (la planche CVIII montre la partie byzantine du pont) ; A. OGAN et A. M. MANSEL, *Belleten* 6, 1942, p. 1-18 (texte turc), 19-36 (trad. francaise), pl. I-XXVI ; A. M. MANSEL, « Les fouilles de Rhegion près d'Istanbul », dans *Actes du VIe Congrès international des Études byzantines, Paris 1948*, II, Paris 1951, p. 255-60, avec plan d'ensemble des fouilles (sans échelle).

25. PROCOPE, *De aedificiis*, IV, 8, éd. J. Haury, p. 134[5-6], qui semble indiquer un pont ayant une seule arche (ἐς ἀψῖδος μετεωρίσας μέγα τι χρῆμα).

26. D'après les sources, les Bulgares brûlèrent toute la côte depuis la Porte Dorée jusqu'à Rhègion et détruisirent le pont d'Athyras : SCRIPTOR INCERTUS, Bonn (à la suite de Léon le Grammairien), p. 344 ; Ps.-SYMÉON, Bonn, p. 614-615.

27. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De administrando Imperio*, chap. 51, lignes 9 et 19, éd.G. Moravcsik, trad. R. J. H. Jenkins, CFHB 1, p. 246.

28. Voir la traduction russe de son journal par M. JONOV, *Byzantinobulgarica* 4, 1973, p. 306.

29. DR. JOHN COVEL, *Voyages en Turquie, 1675-1677*, éd. J.-P. Grélois, Paris 1998, p. 28-33.

30. A. BOUÉ, *Recueil d'itinéraires dans la Turquie d'Europe*, I, Vienne 1854, p. 48 (voyages en 1836 et 1838).

31. Signalée par E. MAMBOURY, *Byz.* 13, 1938, p. 309.

Rhègion n'avait pas ou n'avait plus le statut de cité au VIe siècle (il ne figure pas dans la liste de Hiéroclès), mais avait vers l'an 381 un évêque, ainsi que l'a démontré E. Honigmann[32]. En effet, S. Jérôme, écrivant vers cette date — il était alors à Constantinople — affirme que tous les évêques étaient égaux en dignité nonobstant l'importance ou l'insignifiance de leur siège, *sive Romae sive Egubii [=Gubbio], sive Constantinopoli sive Regii, sive Alexandriae sive Tanis*[33]. Les termes de la comparaison prouvent bien qu'il s'agit d'une petite ville près de Constantinople. Honigmann a prouvé également que deux lois du Code Théodosien y furent affichées et pas à Reggio de Calabre, comme le croyait Seeck[34] : III, 1, 5 de 384 (*accepta Regio*) et XV, 1, 35 de 396 (*proposita Regio*), toutes deux adressées au préfet du prétoire d'Orient. Enfin, il a démontré que Théodoric, au cours de sa révolte en 487, s'est avancé jusqu'à Rhègion, en rétablissant chez le Comte Marcellin (s.a.) la bonne leçon *ad Regium civitatem et Melantiadem oppidum*, transmise par le manuscrit le plus ancien (cod. Tilianus) au lieu de *ad regiam civitatem*, acceptée par Mommsen.

La disparition de l'évêché — S. Jérôme est seul à en parler — était due, selon Honigmann, à l'absorption de Rhègion dans l'organisation municipale de Constantinople. Si cette explication est juste, il s'ensuivrait que la création de la XIVe région (et des autres régions aussi ?) était postérieure à 381, ce qui n'est pas exclu, quoiqu'on affirme souvent, sans preuve, que le régime régionnaire remontait à Constantin. Il fut sans doute modifié par Justinien, quand le statut de cité fut décerné à Sykai sous le nom de Justinianopolis (en 528)[35]. La XIVe semble avoir été séparée elle aussi, car par la suite on parle de douze « parties » de la ville[36] et de douze gitoniarques[37].

En dédiant à Gilbert Dagron l'hypothèse qu'on vient de lire, nous ne nous flattons pas de l'espoir de pouvoir convaincre tout le monde. Oui, on nous dira, c'est une idée intéressante, mais Rhègion était en tout cas trop éloigné de Constantinople. Où, alors, se trouvait l'énigmatique XIVe région ?

32. E. HONIGMANN, *Patristic Studies*, StT 173, 1953, p. 39-42 : chap. V. The Bishopric of Rhegium in Thrace (about 381 A. D.).

33. Éd. Hilberg, CSEL 56, 1918, p. 310-11.

34. O. SEECK, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311-476 n. Chr.*, Stuttgart 1919, p. 80-81. Pourtant, l'identification correcte avait été déjà proposée par J. VON HAMMER, *Constantinopolis und der Bosporos*, Pesth 1822, II, p. 6.

35. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 618 ; MALALAS, *Chronographia*, éd. Thurn, p. 359. La mention de *felicissima haec urbs quattuordecim regionum* dans Just. Nov. 43, 1, 1 de 536 ou 537, n'est évidemment qu'une formule.

36. Par ex., dans les *Actes de S. Maxime*, PG 90, col. 172, d'après lesquels il fut condamné avec ses deux disciples « à être promenés, après l'amputation de leurs abominables membres, à travers les douze τμήματα de cette ville capitale ».

37. PHILOTHÉE, *Klètorologion*, éd. N. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines*, Paris 1972, p. 209[22]. Pour une interprétation différente, voir G. DAGRON, « L'organisation et le déroulement des courses d'après le *Livre des Cérémonies* », *TM* 13, 2000, p. 143.

LE MONDE GÉORGIEN MÉDIÉVAL ET L'INDE

par Bernadette MARTIN-HISARD

Summary : Like the Sassanian realm, medieval Georgia was fascinated by India, a source of wisdom literature and a model of royalty, both transformed on the Georgian soil by the impact of Christianity.

La place de l'Orient et de l'Inde dans la littérature géorgienne du XIIe et du XIIIe siècle est connue depuis longtemps[1]. Elle s'exprime par la composition d'œuvres épiques dont l'horizon était clairement oriental. Ainsi du cycle d'Amiran-Daredzaniani, mis par écrit au XIIe siècle et formé de douze contes dont le personnage central, Amiran, accomplissait de longs voyages dans des pays fabuleux d'Orient, comme le royaume des étoiles, pour en ramener une princesse, une couronne et de somptueux trésors au terme de combats singuliers, répétitivement décrits[2]. Ainsi du justement célèbre *Chevalier à la peau de tigre* de Šota Rustaveli[3], qui narre la quête du preux Tariel, fils de l'un des sept rois des Indes, cruellement séparé de Nestan Daredzan, elle-même fille du grand roi des Indes.

Bien avant ces compositions originales qui interviennent dans un monde géorgien en plein épanouissement politique et religieux, l'ouverture de la Caucasie méridionale sur l'Inde est révélée par la circulation de textes géorgiens inspirés des récits en sanscrit sur la vie du Buddha[4], qui atteignirent la Géorgie indirectement, par le relais d'autres littératures proche-orientales. La version courte des traditions géorgiennes, connue sous le nom de *Sagesse de Bahlavar*, a été transmise par six manuscrits dont le plus ancien et le plus complet, conservé à Jérusalem, date du XIIIe siècle. Un seul

1. Pour des raisons typographiques, j'ai choisi de translittérer les 26e, 31e et 36e lettres de l'alphabet géorgien par ł, dz et dž.

2. R. H. STEVENSON, *Amiran-Darejaniani, A cycle of medieval Georgian tales, traditionally ascribed to Mose Khoneli*, Oxford 1958 ; D. M. LANG et G. M. MEREDITH-OWEN, « Amiran-Darejaniani, A Georgian Romance and its English Rendering », *Bulletin of the School of African and Oriental Studies* 22, 1959, p. 454-490.

3. CHOTA ROUSTAVÉLI, *Le chevalier à la peau de tigre*, traduit du géorgien avec une introduction et des notes par S. Tsouladzé, Paris 1964 (Collection Unesco d'œuvres représentatives. Caucase).

4. Rappelons que le Buddha historique vécut au VIe siècle av. J.-C. dans des royaumes de la moyenne vallée du Gange et que les traditions orales de sa vie furent mises par écrit dans la langue littéraire sacrée de l'Inde ancienne, le sanscrit, vers le IIe siècle ap. J.-C. dans le *Buddha-carita* et au IIIe ou au IVe siècle dans le *Lalita-vistara.*

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 457-471.

manuscrit du XIe siècle, également conservé à Jérusalem, contient une version plus longue intitulée *Vie de Iodasaph, fils d'Abenes roi des Indiens, converti par le bienheureux père Balahvar*. Le titre dit bien la substance du texte, à condition de préciser que Iodasaph correspond au Buddha, que la conversion dont il s'agit est une conversion au christianisme, que le texte ne fournit aucune indication chronologique et que l'histoire se déroule en Inde, en une région obscurément dénommée Bolait. L'existence de ces textes suscite bien des questions[5], qui concernent d'abord les rapports entre les deux versions et les dates respectives de leur composition, puis les modalités de transmission des traditions indiennes au monde géorgien : relais pahlavi ? relais syriaque ? relais arabe ?[6] Les débats furent particulièrement nombreux après l'édition des deux versions, réalisée en 1957 par Ilia Abuladze[7]. Le courant majoritaire, représenté par I. Abuladze et D. M. Lang[8], place aux origines de la version courte la version longue qui aurait été réalisée à partir d'un texte arabe, au IXe siècle (Lang), au IXe ou au Xe siècle (Abuladze) ; la version courte daterait du même IXe siècle (Lang) ou de la fin du XIe siècle au plus tôt (Abuladze). Seul Michel Tarchnišvili propose de dissocier les deux versions et de les faire descendre, indépendamment l'une de l'autre, d'un archétype géorgien, issu d'un texte pahlavi ; son raisonnement s'appuie sur des indices linguistiques et sur des raisons de fond d'ordre à la fois politique et religieux[9]. La version courte reflèterait alors un archétype géorgien primitif d'inspiration pahlavie, antérieur à l'installation des Arabes en Géorgie orientale, tandis que la version longue serait une réadaptation postérieure de l'archétype à partir d'un modèle arabe. Les auteurs de la récente et superbe traduction de la *Sagesse de Balahvar* se rattachent au courant majoritaire[10]. La difficulté du problème vient en grande partie du fait que l'on ne possède plus la *Vie du Buddha* ni

5. On n'évoquera pas ici le passage de ces traditions dans le monde byzantin et dans l'Occident latin.

6. On trouvera un bon tableau des étapes de la transmission des textes sanscrits dans D. M. LANG, « Bilawhar wa-Yūdāsaf », *EI*² I, 1975, p. 1251-1254 ; ce tableau reproduit le « pedigree of Barlaam and Josaphat », déjà proposé par ID., *The Wisdom of Balahvar (A Christian Legend of the Budha)*, Londres - New York 1957 (sans page), au terme d'une belle étude consacrée à cette question.

7. I. ABULADZE, *Balavarianis kartuli redakciebi* (Les rédactions géorgiennes du Balavariani), Tbilisi 1957.

8. Renvoyons d'une part aux remarquables exposés de D. M. LANG, « A New Oriental Christian Version of the Barlaam and Ioasaph Romance (Jerusalem Greek Patriarcal Library : Georgian MS 140) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20, 1957, p. 389-407, et ID., *The Wisdom* (cité n. 6), p. 1-50 ; d'autre part aux pages rédigées par I. Abuladze en introduction à D. M. LANG, *The Balavariani (Barlaam and Josaphat)*, Londres 1966, p. 19-41.

9. M. TARCHNIŠVILI, « Les deux recensions du " Barlaam " géorgien », *Le Muséon* 71, 1958, p. 65-86 (la publication de ces textes qu'il annonçait pour le CSCO n'a malheureusement pas pu voir le jour). L'auteur souligne la présence des termes archaïques dans la version courte — qui seraient, selon lui, d'origine pahlavie et non pas néo-persane — aussi bien que des coïncidences linguistiques entre cette version et un texte géorgien du VIe-VIIe siècle. Il insiste sur le fait que seule la version courte présente le roi païen Abénès sous un jour sympathique, comme par souci du rédacteur géorgien de ménager la susceptibilité d'un pouvoir politique païen contemporain et sourcilleux, en l'occurrence celui des Sassanides. Il souligne, enfin, le caractère "rudimentaire" de la dogmatique chrétienne de la version courte, peu trinitaire et ne faisant aucune place à la Vierge.

10. *La Sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Boudha*, traduit du géorgien, présenté et annoté par A. et J.-P. MAHÉ, Paris 1993. Les auteurs font le point du débat p. 22-23, sans y apporter d'éléments nouveaux.

dans sa version pahlavie anciennement réalisée par des manichéens[11], ni dans la version arabe du texte pahlavi effectuée au VIIIe siècle[12], encore moins dans une version syriaque[13].

Au milieu de ces débats, il convient de souligner ici deux points qui importent à notre propos. Quelles que soient la source directe du texte géorgien et sa date, il est certain que des traditions concernant l'Inde ont été reçues en Géorgie dès le IXe siècle au plus tard. D'autre part les traditions d'origine indienne ont été détachées de tout contexte boudhique et remaniées en terre chrétienne pour évoquer la conversion d'un roi indien au christianisme. Tel est bien, au demeurant, ce que prouve la composition en géorgien d'une hymne, datée par les spécialistes du IXe ou du Xe siècle, qui est une « Commémoraison du noble et digne saint Iodasaph, roi des Indiens » et dont les deux premières strophes peuvent se traduire ainsi :

Intercède auprès du Christ notre Dieu devant qui tu te tiens, ô digne souverain illuminé de Dieu, ô Iodasaph illustre par tes mérites, pour qu'Il nous inspire dignement d'orner ton saint anniversaire en composant pour toi un diadème de louange au mieux de nos moyens.

Ô très exalté et béni, la sagesse t'a été donnée du ciel et tu as été jugé digne de la grâce apostolique, car tu as libéré le peuple des Indiens par la puissance de Dieu de leur ténébreuse idôlatrie et tu les as conduits au culte du Dieu de toute l'humanité, ô béni ![14]

Semblable sensibilité au monde indien est encore attestée par des textes moins connus, en Occident du moins, que ceux que l'on vient d'évoquer ; ils se trouvent dans une strate de la partie ancienne du corpus historiographique royal géorgien, la *Vie du Kartli*, strate dénommée la *Vie du roi Vaxt'ang Gorgasal*, dont la date de composition reste aussi imprécise que celle du corpus lui-même : VIIIe-IXe siècle[15].

La *Vie du roi Vaxt'ang Gorgasal* comporte le récit d'une campagne que le roi mena sur les frontières orientales de l'Empire perse en compagnie de son beau-frère, le roi sassanide Urmizd[16]. Même si la figure du roi Vaxt'ang a fait l'objet d'embellissements légendaires[17], il n'en est pas moins un personnage bien réel de l'histoire,

11. LANG, *The Wisdom* (cité n. 6), p. 24-29 ; résumé par MAHÉ, *Sagesse* (cité n. 10), p. 29-34.

12. La traduction du pahlavi effectée par Ibn al-Muḳaffaʿ est perdue. La plus ancienne version arabe conservée est une adaptation réalisée au Xe siècle par le remarquable théologien shiʿite que fut Ibn Bābūya (†991) et contenue dans un traité ismaélien ; voir notamment D. GIMARET, *Le « Livre de Bilahwar et Būdāsf » selon la version arabe ismaélienne*, Genève - Paris 1957.

13. L'existence d'une telle version datant du VIIe siècle et réalisée dans une ville nestorienne de l'Inde avait été autrefois postulée par N. Marr et K'. K'ek'elidze et fut balayée par P. Peeters dès 1931 : voir LANG, *The Wisdom* (cité n. 6), p. 40.

14. Notre traduction est fondée sur la traduction anglaise de l'hymne publiée dans LANG, *The Balavariani* (cité n. 8), p. 43-49, notamment p. 43.

15. *Kartlis Cxovreba*, éd. S. Qauxčišvili, I, Tbilisi 1955, édition republiée photostatiquement par S. RAPP, *K'art'lis C'xovreba. The Georgian Royal Annals and Their Medieval Armenian Adaptation*, I, New York 1998. La datation que je retiens et qui rejoint celle de S. Rapp diffère de la datation traditionnelle qui fait de ces passages une composition du XIe siècle, attribuée à Léon Mroveli.

16. Éd. Qauxčišvili, p. 187-215.

17. Voir notre étude déjà ancienne qui appellerait maintenant quelques retouches : B. MARTIN-HISARD, « Le roi Vaxt'ang Gorgasal dans l'histoire et dans la légende », dans *Temps, Mémoire et Tradition*, Aix-en-Provence 1983, p. 207-242.

évoqué par l'historien arménien Łazar P'arpec'i à propos de la révolte arménienne de 484 et identifié par Cyril Toumanoff au roi d'Ibérie Gurgenès mentionné par Procope dans le contexte des guerres de Lazique. La tradition historiographique du XIXe siècle le faisait régner de 446 à 499, mais il faut probablement replacer son règne dans la seconde moitié du Ve siècle et au début du VIe [18]. On conviendra dans ces conditions de la difficulté de dater avec précision la campagne orientale qui lui est attribuée bien que derrière le roi Urmizd qui en prit l'initiative puisse se profiler le roi des rois sassanide Hurmidz III (457-459).

La campagne intervint après le rétablissement de la paix entre l'Empire perse et l'Empire byzantin, grâce à la médiation du roi Vaxt'ang Gorgasal qu'accompagna tout au long de l'expédition un « Grec », c'est-à-dire un Byzantin, nommé Léon. La campagne répondait aux vœux de l'aristocratie perse et avait pour but d'imposer un tribut à quatre peuples, *Abašni*, *Džordžanni*, *Hindoni* et *Sindni*, accusés par le roi perse de lui avoir infligé les « pires maux » et d'avoir méprisé sa royauté. Elle commença par la dévastation du Džordžaneti, continua par des opérations en Hindoeti dont le roi dut verser tribut, se poursuivit en Sindeti dont le roi défait fut astreint à un double tribut et se termina en Abašeti, qui fut laissé à demi dépeuplé.

Trois des peuples mentionnés à l'occasion de cette campagne, *Hindoni*, *Sindni* et *Abašni*, étaient déjà apparus sous le grand-père du roi Vaxt'ang, le roi Arčil (v. 410-v. 434), tout heureux des guerres que ces peuples livraient au roi des Perses, ce qui l'empêchait de surveiller de près les velléités d'émancipation des Kartvéliens. Les régions citées ne relèvent pas de l'imagination géorgienne. Les trois premières du moins sont parfaitement identifiables. Hindoeti et Sindeti désignent l'Hind et le Sind qui occupent le Nord de la péninsule indienne, l'Hind correspondant au bassin moyen et inférieur du Gange, le Sind au bassin moyen et inférieur de l'Indus (Sindhu en sanscrit, Sinthos ou Indos en grec, Mihrān en arabe) dans l'actuel Pakistan. Le Džordžaneti est le nom géorgien du Djurdjān ou Gurgān, ancienne Hyrcanie, à l'est de la Caspienne[19]. Seule l'Abašeti, « sur les frontières des Perses » est plus problématique, son nom n'évoquant aucun terme pahlavi ou arabe. Le texte géorgien en fait un pays entouré d'eaux et de roseaux « que ni les bateaux ni les quadrupèdes ne pouvaient traverser » et qui ne put être réduit que par une manœuvre habile de détournement des eaux suivie de l'incendie des roseaux. Indécis peut-être, l'Arménien qui traduisit la *Vie du Kartli* au XIIIe siècle choisit d'identifier ce territoire au pays ou à une partie du pays des « K'ušank' »[20], c'est-à-dire à ce qui avait été le territoire d'un Empire, disparu au IIIe siècle, qui avait en particulier contrôlé une grande partie de l'Asie centrale (Bactriane et Sogdiane) ; l'Abašeti en serait une

18. Ainsi Cyril Toumanoff le fait-il régner jusqu'en 522 : C. TOUMANOFF, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de la Caucasie chrétienne (Arménie-Géorgie-Albanie)*, Rome 1976 p. 386 ; cf. *PLRE* II, p. 527, *s. n.* Gurgenes.

19. R. HARTMANN - [J. A. BOYLE], « Gurgān », dans *EI*2 II, 1977, p. 1168. G. LE STRANGE, *The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*, Londres 1966, notamment p. 376-381.

20. Renvoyons pour simplifier à R. W. THOMSON, *Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles. The Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation*, Oxford 1996 (Oxford Oriental Monographs), p. 155.

région, peut-être l'Ushrusana qui peut répondre, en partie du moins et sous toutes réserves, à la description géographique géorgienne[21].

Toutefois, en dépit de l'identification des régions concernées et de la réalité historique du roi, le récit de la campagne est fait sur un mode qui conduit sans la moindre hésitation à voir en lui un des nombreux morceaux épiques qui jalonnent, pour le bonheur du lecteur, la geste du roi Vaxt'ang. Retenons le passage qui relate l'expédition conduite dans l'Hind et le Sind et qui fait suite à la campagne menée dans le Djurdjān, dont voici la traduction :

De là ils passèrent dans l'Hindoeti. De rudes combats singuliers eurent lieu et la règle était que le camp des vaincus prît la fuite. Et le roi Vaxt'ang tua quinze champions qui avaient terrassé de nombreux géants perses, et ils passèrent trois ans à guerroyer en Hindoeti; ils pillèrent de très nombreuses régions de l'Hindoeti, mais ils ne purent venir à bout des puissantes villes-fortes, car elles étaient sur la mer. Ils levèrent un tribut sur le roi des Hindiens : mille livres de musc et autant d'ambre, dix bateaux d'aloès, un bateau de pierres précieuses : hyacinthes, émeraudes et rubis de toutes sortes, cent chameaux chargés d'or, cinq cents chameaux chargés d'argent. De là ils passèrent au Sindeti. Alors le roi des Sindiens répartit son armée dans les forteresses et les villes et, dans quelque direction que les pillards perses allassent, les Sindiens sortaient des forteresses et des villes et infligeaient de lourdes pertes aux Perses. Il y eut des pertes innombrables dans l'armée des Perses ; mais, par la puissance du Christ, les armées de Vaxt'ang ne furent jamais vaincues et elles se montrèrent partout victorieuses de leurs ennemis. Les quatre nobles de Vaxt'ang et Léon le Grec s'illustrèrent comme de valeureux combattants, car ils tuèrent de nombreux champions des Sindiens qui combattaient vaillamment. Mais le roi des Sindiens était dans la ville de Sindia[22]. Alors ils vinrent avec toutes leurs forces à Sindia et ils y livrèrent de rudes combats.

Le roi des Sindiens qui était un vaillant et audacieux géant sortait tous les jours en personne, il conduisait les cavaliers du Sindeti et un combat de champions se déroulait. Tel jour les uns gagnaient, tel autre jour les autres. Le roi des Sindiens vainquit en combat singulier tous les champions qui se battirent contre lui, mais il n'y eut pas de rencontre entre lui et Vaxt'ang pendant de nombreux jours. Alors, une nuit, le roi des Sindiens creusa dans la plaine, aux portes de la ville, un fossé assez grand pour y dissimuler des cavaliers ; il leur ménagea habilement des sorties et il y fit descendre dix cavaliers d'élite. De bonne heure, le matin, il envoya un champion ; ce jour là, c'était le tour de Vaxt'ang de monter la garde aux portes. Le champion s'approcha de lui et lui proposa un combat singulier dans l'espoir de l'attirer et de le faire tomber sur les cavaliers. Alors Saurmag, chambellan de Vaxt'ang, s'avança et dit : « Quelle audace de vouloir te battre avec un roi ! C'est avec moi, esclave contre esclave, que tu te battras ! », et il s'élança contre lui. Mais le Sindien fit demi-tour ; Saurmag le poursuivit selon l'habitude, car il avait souvent livré des combats dans cette plaine, et quand il eut dépassé les cavaliers cachés, ils surgirent dans son dos ; le fuyard se retourna ; Saurmag

21. À l'est de Samarkand, l'Ushrusana se trouve entre le Sugd au sud et le Syr-Daria au nord et n'est traversé par aucune rivière. Voir LE STRANGE, *The Lands* (cité n. 19), p. 474 et carte IX en face de la p. 433 ; A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle*, II, Paris - La Haye 1975, p. 206 n. 2 et carte p. 297. À l'époque du roi Vaxt'ang, la région est, comme toute l'Asie centrale, entre les mains des Huns Hephthalites.

22. *Sindia*, *Sinda* ou *Sind* selon les manuscrits ; la ville n'est pas identifiée.

frappa de sa lance celui qui était devant lui et le tua, mais les dix autres tuèrent Saurmag. Alors le roi Vaxt'ang s'élança lui-même, avec ses trois nobles, Art'avazd, Bivrit'ian et Nasar, et avec Léon le Grec. Les Sindiens prirent la fuite, Vaxt'ang les poursuivit jusqu'aux portes de la ville et les Sindiens se réfugièrent à l'intérieur de la ville. Alors Vaxt'ang, plein de colère, revint et pleura sur le corps de Saurmag, comme sur un frère chéri ; il avait en effet été élevé avec lui ; c'était le neveu de son père nourricier, du père d'Art'avazd; il était fidèle, sûr et généreux.

Alors le roi des Sindiens sortit aux portes de la ville ; d'une voix forte il cria et dit : « Roi Vaxt'ang, tu ressembles à un corbeau insensé qui a trouvé un faucon blessé et déchiré par un aigle, incapable de s'envoler et sur le point de mourir. Ce corbeau n'agit pas comme c'est la règle du corbeau : quand un corbeau aperçoit un faucon, il se met à pousser des cris, les autres corbeaux l'entendent et attaquent en masse le faucon pour le chasser de leur domaine et y vivre sans crainte leur vie ; car même les animaux connaissent leur intérêt. Ce n'est pas ce que fit ce corbeau. Il eut pitié du faucon comme s'il eût été son bienfaiteur, il cessa de nourrir ses propres oisillons, il ramassa inlassablement sauterelles et serpents, un corbeau ne pouvant rien attraper d'autre, et il nourrit ainsi le faucon. Quand les ailes du faucon eurent poussé, il se dit en lui-même : " Je me nourris de sauterelles et de serpents depuis de nombreux jours. Cela ne m'a pas donné la force de mes parents et ce n'est pas avec des sauterelles que je peux prendre des forces. Je me nourrirais bien d'oiseaux si je pouvais en attraper. Eh bien, je vais attraper ce corbeau qui me nourrit, je le mangerai et, après deux jours de repos, les forces me reviendront et je recommencerai à chasser normalement, comme font nos pères. " C'est ce qu'il fit : il attrapa et mangea le corbeau, puis il se mit à chasser de grands oiseaux rapides. On ne loua pas la compassion du corbeau, mais on le traita d'insensé et d'artisan de son propre malheur. On ne blâma pas non plus le manque de compassion et de reconnaissance du faucon, car telles sont la nature et la règle du faucon : avec des sauterelles, il allait vers l'épuisement et la mort, il avait agi selon la règle et échappé à la mort. Quant au corbeau il n'avait pas agi selon la règle et il en mourut. Ainsi les Perses, qui sont les ennemis des serviteurs de la croix depuis le début jusqu'à présent et à jamais, feignent-ils l'amitié dans leurs moments de faiblesse. Mais dès qu'ils en ont l'occasion, ils ne pratiquent ni la compassion ni la gratitude. Cela s'est produit des milliers de fois, ainsi que nous l'ont appris les livres. Quand tu as vu les Perses affaiblis par moi, tu n'as pas fait ce que tu aurais dû faire, te réjouir et offrir des actions de grâces à ton Dieu, te concerter avec d'autres peuples également, susciter des ennemis aux Perses et aider les ennemis de la Perse. Au lieu d'agir ainsi, tu as quitté la demeure de tes pères, tu as pris la tête d'une grande armée chrétienne de Grèce, tu as fait route pendant deux ans et tu es venu aider les Perses, leur permettant de se renforcer, de faire la guerre, de te faire périr toi et ton pays, d'arrêter et d'anéantir tous les serviteurs de la croix. En vérité voilà ce que tu te prépares pour toi-même et pour tous les adorateurs de la croix. Pourquoi t'ai-je raconté la fable du corbeau ? Parce que tu es un roi tout-puissant et valeureux et que tu t'es livré toi-même comme esclave à tes ennemis. Comment ne pas te traiter d'insensé ? »

Alors Vaxt'ang dit : « Tu te figures avoir donné sagement un conseil judicieux, mais tes paroles sont fausses ; je vais te dire et te faire connaître ce qui est vrai. Insensé ! tu ressembles à une taupe sans yeux, qui vit sous terre sans connaître ni l'éclat du soleil, ni la beauté des champs ; elle est contente de sa vie, car elle s'imagine que la vie de tout ce qui

respire est semblable à la sienne et elle n'aspire pas à contempler la lumière, les beautés du ciel et de la terre. Les yeux de ton esprit ont le même aveuglement, l'ouïe de ton esprit la même surdité. Tu ne vois pas, tu n'entends pas, tu ne connais pas la vie spirituelle, tu ne désires pas entrer dans la vie éternelle, dans la lumière sans fin, dans la gloire inconcevable et inaccessible et tu ne connais pas non plus le Dieu créateur de l'univers par qui tout a été fait. Je ne suis pas venu dans ce pays pour la gloire de ce monde ni pour le service du roi des Perses, mais pour le service du Dieu éternel, de la Trinité consubstantielle, du créateur de l'univers, pour la gloire à venir, éternelle et sans fin. Car, chemin faisant, j'ai d'abord délivré Jérusalem, la ville sainte que les pieds de notre Seigneur Jésus-Christ ont foulée et où Il a tout accompli pour le salut de nos âmes. Ensuite j'ai sauvé toute la chrétienté de la ruine, car le moment était venu pour le roi des Perses d'asservir toute la chrétienté. Bien que mon pays soit protégé par la puissance du Christ et la bravoure de mes armées, les Grecs, eux, étaient occupés et n'auraient pu résister. Or c'est pour nous un devoir, à nous qui croyons au Christ, de donner notre vie pour un seul de nos proches; en fait ce sont des milliers d'âmes que j'ai sauvées en venant ici et je l'ai fait pour que le Dieu créateur accueille mon offrande et allège le poids de mes péchés. Quant à ton affirmation : “ Lorsque les Perses font la guerre, ils deviennent les ennemis des chrétiens ”, j'ai présentement sauvé les chrétiens d'un grand malheur par la puissance et avec l'aide du Christ, et le Dieu créateur fera encore à l'avenir miséricorde à ceux qui espèrent en lui. Même s'il ne s'était pas agi du salut des chrétiens, je serais quand même venu aider les Perses ; il le fallait d'abord en raison de notre parenté, ensuite parce que, même si les Perses n'ont pas la vraie religion, ils connaissent le Dieu créateur et croient à la vie spirituelle, tandis que vous, vous méconnaissez Dieu complètement et n'avez pas plus de réflexion qu'un cheval ou un mulet. Comment Dieu, créateur de l'univers, n'agréerait-il pas ce qui est fait pour son service ? Tes idées sur ce qu'il faut faire en ce monde sont des plus détestables. Tu loues la conduite du perfide faucon qui a mangé le corbeau qui le nourrissait, mais notre nature est de donner notre vie pour nos bienfaiteurs ; c'est ainsi que nous obtiendrons de Dieu la grâce, que nous trouverons la vie éternelle et que nous gagnerons la louange des hommes en ce monde. Si nous mourons pour le nom de Dieu et pour ses commandements, nous devenons immortels et nous passons de la mort à la vie. »

Le roi des Sindiens dit alors : « Cette longue conversation entre nous est vaine. Mais tu as dis : “ Si je meurs pour le nom de Dieu, je passerai de la mort à la vie ” ; donc si un homme sait la gloire et le bonheur qui vont lui advenir, il doit s'empresser de gagner ce royaume. Maintenant si tu sais vraiment que tu vas entrer dans ce royaume, viens te battre avec moi et je te ferai passer aujourd'hui même de la mort à la vie : j'ai expédié ton noble en éclaireur te préparer une demeure ! »

Vaxt'ang dit : « Mourir maintenant ne me réjouit pas, car je suis un pécheur, je n'ai pas accompli parfaitement la volonté de Dieu et je n'ai pas parfaitement extirpé mes péchés par la pénitence. À cause de la puissance du Christ, je n'ai pas peur que tu me tues, car il est mon protecteur et je suis entièrement protégé par lui. Dieu le tout-miséricordieux, par la multiple puissance qui vient de lui, te fera mourir, toi qui le blasphèmes, par moi qui suis son serviteur, et ton âme s'en ira dans la ténèbre extérieure, le feu inextinguible. »

Alors le roi des Sindiens s'avança et Vaxt'ang dit à ses amis : « Priez Dieu et couvrez mes arrières. » Et Vaxt'ang s'avança ; tous deux avaient une lance et ils se mirent à courir en rond en bondissant, chacun cherchant à planter la pointe de sa lance. Le roi des Sindiens attendit

pour esquiver le coup de la pointe de la lance de Vaxt'ang et il fondit sur lui pour le frapper de sa lance. Mais Vaxt'ang, avec bravoure et adresse du corps, s'écarta de la lance et l'esquiva, il l'entoura comme un tourbillon et abattit sa lance sur l'épaule gauche du roi des Sindiens ; la puissance de l'armure ne le protégea pas ; la lance le blessa très grièvement puisqu'elle ressortit d'une coudée par devant. Le roi des Sindiens tomba. Vaxt'ang arriva sur lui, tendit la main, l'attrapa par le pied et le traîna jusque devant le roi des Perses. Alors toute l'armée, à forte voix, proclama la louange de Vaxt'ang ; le roi des Perses et tout son camp furent remplis de joie ; tous les nobles venaient devant le roi Vaxt'ang avec des cadeaux et ils lui en faisaient l'offrande.

Alors le roi des Perses fit quérir un habile médecin et lui confia le roi des Sindiens pour soigner sa blessure et lui enlever par là tout le Sindeti. Mais les Sindiens établirent son fils à sa place comme roi. Alors le roi Vaxt'ang conseilla au roi des Perses de libérer le roi des Sindiens, de prélever un tribut et de prendre des otages, puisqu'ils ne pouvaient s'emparer du Sindeti. Le conseil de Vaxt'ang plut au roi des Perses. Il libéra le roi des Sindiens en exigeant de lui le double du tribut qu'il avait levé sur les Hindiens et deux de ses enfants comme otages. Et le roi des Perses fit présent à Vaxt'ang de tout le tribut des Sindiens. Le roi des Sindiens s'allia avec Vaxt'ang par une grande amitié, d'abord parce que Vaxt'ang ne l'avait pas achevé quand il était tombé entre ses mains, mais l'avait amené vivant au roi des Perses, ensuite parce que, grâce à Vaxt'ang, il avait été relâché de sa captivité. Et il donna à Vaxt'ang des cadeaux infiniment précieux et ils quittèrent le Sindeti quatre ans après l'avoir envahi. Les villes de Sindeti avaient échappé à la destruction : Sindila, Topori et K'imra.

Peu de faits précis, on le voit : une campagne rapide en Hind, plus longue dans le Sind (quatre ans !) ; des combats singuliers entre champions, tous définis comme des géants, *goliatni* ; des tributs fabuleux ; et surtout des apologues puisés au monde des animaux à usage du roi Vaxt'ang ou du roi de Sind ; l'exaltation du christianisme enfin. Ces caractères, joints au flou chronologique qui caractérise le règne du roi Vaxt'ang, ne doivent cependant pas conduire à lire cette campagne sous le seul angle épique et à lui dénier toute signification historique. Que la hantise des Perses sassanides aient été au ve siècle celle du tribut à verser à des ennemis orientaux est un fait imposé par la mouvante situation de leurs frontières du côté du Djurdjān et de l'Asie centrale. Mais que l'horizon indien ne leur ait pas échappé est également vrai. C'est de cette double réalité que la littérature géorgienne s'est saisie.

Dans leur expansion contre les Arsacides, les Sassanides avaient porté leurs frontières orientales aux confins de la Sogdiane et de la Bactriane, régions que dominaient les Kushāns depuis le premier siècle de notre ère[23]. Au début du IIIe siècle, leur territoire passa dans l'Empire sassanide et un gouverneur portant le titre de Kūshānshāh en prit le contrôle jusqu'en 360[24]. Dès 350, ces frontières subirent le

23. Voir A. D. H. BIVAR, « The History of Eastern Iran », dans *The Cambridge History of Iran*, III : *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, E. Yarshater éd., p. 181-231, notamment p. 198-209. N. G. GARSOIAN, *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk')*, Cambridge Mass. 1989, p. 384 (*s. v.* K'ušan).

24. BIVAR, *The History* (cité n. 23), p. 209-213 ; C. J. BRÜNNER, « The Chronology of the Kušānšāhs », *American Numismatic Society* 19, 1974, p. 145-164.

contrecoup de l'arrivée de nouveaux groupes ethniques, les Huns ou Hiung-nu, venus des frontières de la Chine, qui pénétrèrent en Asie centrale. Les Arméniens ont laissé le nom de Kušans à ces nouveaux venus que les textes byzantins appelèrent Chionites et aussi Kidarites et que les sources arabes postérieures, reprenant les traditions iraniennes, appellent Turcs. Ils furent relayés par d'autres Huns dits Hephthalites, arrivés sur les rives de l'Oxus vers la fin du IVe siècle[25]. Le rôle joué par ces Huns dans la vie de l'Empire sassanide n'a pas échappé aux historiens byzantins en raison des incidences de ces conflits sur les relations byzantino-sassanides[26].

Les problèmes orientaux rencontrés par les Perses connurent plusieurs phases. Jusque vers 440, les Sassanides se tirèrent plutôt avec honneur de la situation, qu'il s'agisse de Shāpūr Ier, qui sut s'allier avec les Chionites[27], et surtout de Bahrām V Gor (420-438), dont la réelle audace fut transfigurée par la légende[28] : décapitation du khāqān, prise d'un riche butin, établissement d'un nouveau marzbān, construction d'une tour aux frontières, autant d'éléments retenus jusque chez les auteurs arabes comme al-Ṭabarī, al-Mas'ūdī, al-Tha'alibī[29]. À partir des années 440, la frontière orientale constitua une préoccupation croissante des Sassanides. Sous le nom de Kidarites dans les sources byzantines, les Huns furent les adversaires acharnés de Yazdgard II (438-457) qui mena contre eux pas moins de onze campagnes et fut cruellement défait en 453/454. Perōz II (459-484) sut en tenir compte dès 457, dans sa lutte contre son frère Hormizd, successeur de Yazdgard II[30]. Mais la guerre ne tarda pas à reprendre vers 461/462, une splendide victoire en 466 auréolant — brièvement ! — Perōz de gloire. Les guerres durant cette période s'accompagnèrent du renforcement de la présence perse dans le Gurgān[31], ce qui visait notamment à éviter

25. Sur les Hephthalites et leurs rapports avec les Chionites et les Kidarites, voir la mise au point de A. D. H. BIVAR, « Hayāṭila », dans *EI*² III, 1975, p. 312-313 et ID., *The History* (cité n. 23), p. 211-213.

26. D'une bibliographie fort abondante, on retiendra A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague-Paris 1936, 2e éd. 1944 ; Z. RUBIN, « Diplomacy and War in the Relations between Byzantium and the Sassanids in the Fifth Century A.D. », dans *The Defence of the Roman and Byzantine East*, P. W. Freeman et D. L. Kennedy éd., BAR Intern. Series 297, Oxford 1986 , p. 677-695 ; R. C. BLOCKLEY, *East Roman Foreign Policy. Formation and Conduct from Diocletian to Anastasius*, Arca 30, Leeds 1992 ; G. GREATREX, « The Two Fifth-Century Wars between Rome and Persia », *Florilegium* 12, 1993, p. 1-14 ; ID., *Rome and Persia at War, 502-532*, Arca 37, Leeds 1998.

27. Les Chionites commencèrent leurs attaques contre l'Empire sassanide vers 350. On les retrouve alliés aux Perses en 359 au siège d'Amida. CHRISTENSEN, *L'Iran* (cité n. 26), p. 236 ; BIVAR, *The History* (cité n. 23), p. 211.

28. Je reviens plus bas sur ce point.

29. Voir *The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa'l mulūk)*, V : *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, transl. and annot. by C. E. Bosworth, Albany 1999 (cité désormais AL-ṬABARĪ, V), notamment [I, 863-865], p. 94-96, sur la guerre de Bahrām V contre le khāqān des Turcs ; AL-MAS'ŪDĪ, *Les Prairies d'or*, trad. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, rev. C. Pellat, I, Paris 1962, § 612, p. 229 ; AL-THA'ALIBĪ, *Histoire des rois des Perses*, éd. trad. H. Zotenberg, Paris 1900, notamment p. 557-560.

30. Sur les incidences de la défaite de Yazdgard II dans la politique byzantine et dans celle de Perōz, voir BLOCKLEY, *Policy* (cité n. 26), p. 61.

31. Sur la fortification du Gūrgān, conquis en 284, voir J. HOWARD-JOHNSTON, « The Two Great Powers in Late Antiquity: A Comparison », dans *The Byzantine and Early Islamic Near East. III. States, Resources and Armies*, Av. Cameron éd., Studies in Late Antiquity and Early Islam, Princeton 1995, p. 157-226, notamment p. 192-194, avec abondante bibliographie.

tout contournement de la région de Marw par l'ennemi établi en Asie centrale[32] : une communauté de destin unissait bel et bien le Gurgān à l'Oxus.

Ces travaux furent certes utiles, mais finalement peu efficaces après 470, lorsque les Hephthalites, franchissant l'Oxus, s'en prirent directement à la région comprise entre Balkh et Marw. Les Hephthalites, qui ont tant fasciné Procope par le caractère policé de leurs mœurs, la rectitude et la justice qui présidaient à leurs relations, ne cessèrent d'imposer leur domination, laissant à l'historien le soin d'égrener, non sans quelques difficultés chronologiques parfois, le chapelet des malheurs des souverains sassanides successifs : Pērōz (459-484), l'adversaire malheureux et la victime du roi Akhshunwār en 484 ; Kavād (488-496 ; 498-531) le débiteur et surtout le tributaire des Hephthalites[33]. Solidement implantés en Transoxiane, au point d'être parfois ensuite assimilés aux Sogdiens[34], gênant et même bloquant sans doute l'accès des Perses à la route de la soie[35], les Hephthalites connurent l'apogée de leur pouvoir entre 500 et 540. La réalité des tributs qui leur furent versés est attestée par les trouvailles numismatiques faites à Marw[36]. Avec l'extension du champ de la guerre, la ville était devenue le poste oriental le plus avancé de l'Empire[37], ce qui n'empêcha pas cette ville et sa région d'être dominées par les Hephthalites dans la seconde moitié du Vᵉ et au début du VIᵉ siècle[38]. Il fallut attendre Khusrau Iᵉʳ et sa victoire de 557 sur le roi Akhshunwāz[39], remportée grâce à une alliance avec le roi des Turcs Sindjibu[40], pour assister à la fin des Hephthalites dont le territoire fut partagé entre les Turcs et les Sassanides.

La frontière orientale cessa alors pour les Sassanides d'être synonyme de tribut versé aux Huns, au terme d'une histoire dans laquelle deux souverains sassanides surtout imposèrent leur image faite de gloire militaire et de domination, Bahrām V Gor au début du Vᵉ siècle et Khusrau Iᵉʳ dans la première moitié du VIᵉ.

32. Renvoyons à la très suggestive présentation d'O. LECOMTE qui a dirigé la mission archéologique franco-turkmène dans ces régions : « Iran et "Non-Iran". L'Hyrcanie entre plateau iranien et steppes d'Asie centrale », dans *Dossiers d'archéologie* 243, mai 1999, p. 14-17 (avec carte).

33. CHRISTENSEN, *L'Iran* (cité n. 26), p. 292-297. On trouvera une mise au point bibliographique récente sur ces guerres dans les notes très nourries de A. LUTHER, *Die syrische Chronik des Josua Stylites*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 49, Berlin - New York 1997.

34. Voir E. V. ZEIMAL, « The Political History of Transoxiana », dans *Cambridge History of Iran,* III (cité n. 23), p. 232-262, notamment p. 258-259, qui n'est malheureusement pas très explicite.

35. Voir J. HARMATTA, « The Struggle for the Possession of South Arabia between Aksum and the Sasanians », dans *Actes du 4ᵉ Congrès International des Études Éthiopiennes (Rome 1972)*, Rome 1974, p. 95-106, notamment p. 95-98.

36. S. D. LOGINOV et A. B. NIKITIN, « Sasanian Coins of the Late 4th-7th Centuries from Merv », *Mesopotamia* 28, 1993, p. 271-312, notamment p. 273-275. Des pièces d'argent émises par Balāsh (484-488), Kavād et Khusrau Iᵉʳ, avec des contremarques portant des lettres de l'alphabet hephthalite bactrien, attestent le paiement par les Sassanides d'un tribut aux Hephthalites jusqu'à Khusrau Iᵉʳ.

37. Sur Marw al-Rūdh : C. E. BOSWORTH, « Marw al-Rūdh », dans *EI*² VI, 1991, p. 602-603 ; LE STRANGE, *The Lands* (cité n. 19), p. 397-407.

38. P. CALLIERI, « Hephthalites in Margiana ? New Evidence from the Buddhist Relics in Merv », dans *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo*, Rome 1996 (Atti dei Convegni Lincei 127), p. 391-400.

39. Le nom est donné par AL-MAS'ŪDĪ (cité n. 29), § 625, p. 234.

40. *PLRE* III, p. 1163-1164, *s. n.* Sizabulus.

Durant cette même période les territoires où se battaient Perses et Huns et la péninsule indienne entretinrent des rapports constants[41]. L'obstacle montagneux bien réel de l'Hindū Kūsh n'empêchait ni les peuples ni les armées de pousser vers la vallée de l'Indus. Dans le Gandhāra, la passe de Peshāwar permettait, comme l'actualité récente l'a si bien montré, les communications entre les montagnes de l'actuel Afghanistan au nord et le bassin de l'Indus dans l'actuel Pakistan. Très anciennement franchie par ceux que l'on appela les Indo-Européens ou Indo-Iraniens, elle avait vu passer les armées d'Alexandre en 326-324 ; et si les Séleucides durent s'incliner devant l'Empire des Mauryas (v. 324-v. 187), plus tard les Sakas s'imposèrent de Kabul à la vallée du Gange, tout illustrés au milieu du Ier siècle après J.-C. par le roi Gondophernès, célèbre dans le monde chrétien pour avoir accueilli l'apôtre Thomas. Ce furent ensuite les Kushāns qui étendirent leur Empire d'Asie Centrale vers le Gandhāra, poussant jusqu'à la vallée de l'Indus et au-delà ; leur apogée se situa entre 78 et 144 à l'époque du roi Kanishka[42].

Dès le IIIe siècle, les Sassanides de Shapur Ier, écrasant le roi kushān Vasudeva, acquirent le Sind, riche de ses nombreuses villes[43], et le grand port de commerce qu'était Daybul, à quelque distance de la rive droite de l'Indus[44]. Ils tenaient aussi la région côtière adjacente du Makrān ou Makurān à l'ouest de Daybul, ce qui les rapprochait du Kirmān et du Golfe persique, comme le montre la célèbre inscription trilingue de Shāpūr Ier (240-270), gravée à Naqsh-i Rustam en 262. Le souverain s'y flatte de tenir le pays des Kushāns jusqu'à Peshawar mais aussi le Makurān, le Turān (ce qui désigne ici la région au nord du Makurān) et l'Hindustān et il y désigne son fils Narseh comme roi du Sind, du Sistān et du Turān[45]. Cette domination ne dura pas longtemps. Les Sassanides, aux prises avec les Huns, ne purent garder le contrôle du Sind qui passa dans l'Empire des Guptas, fondé vers 320 par Chandra Gupta Ier dans la vallée du Gange, mais agrandi de manière décisive vers l'ouest par son homonyme Chandra Gupta II (376-425)[46].

41. On se reportera à L. RENOU et J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, Paris 1947-1953, rééd. 1985. Voir également A. L. BASHAM, *La civilisation de l'Inde ancienne*, Paris 1976, dont les cartes précieuses sont entre autre empruntées à C. COLLIN DAVIES, *An Historical Atlas of the Indian Peninsula*, Londres 1959. Plus récent et plus général, mais fort utile : L. FRÉDÉRIC, *Histoire de l'Inde et des Indiens*, Paris 1996.

42. Voir notamment RENOU et FILLIOZAT, *L'Inde* (cité n. 41), p. 435-446 ; BASHAM, *La civilisation* (cité n. 41) , p. 79-86. Je n'ai pu consulter B. N. MUKHERJEE, *The Rise and Fall of the Kushan Empire*, Calcutta 1988.

43. Pour une approche rapide : T. W. HAIG et [C. E. BOSWORTH], « Sind. I. Histoire au cours de la période pré-moderne », dans *EI*^{2} VII, 1993, p. 656-659, ainsi que S. MAQBUL AHMAD, « Hind. I. La géographie de l'Inde selon les géographes musumans du Moyen Âge », dans *EI*^{2} III, 1975, p. 417-422.

44. Sur Daybul : S. QUDRATULLAH FATIMI, « The Twin Ports of Daybul. A Study in the Early Maritime History of Sind », dans *Sind through the Centuries*, Karachi 1981, p. 97-105.

45. On trouvera une traduction de cette inscription et toute la bibliographie nécessaire dans R. N. FRYE, *The History of Ancient Iran*, Munich 1984, p. 371-373. Voir aussi les commentaires de R. GYSELEN, *La géographie administrative de l'Empire sassanide. Les témoignages sigillographiques*, Res Orientales I, Paris 1989, p. 87-88. Voir aussi BIVAR, *The History* (cité n. 23), p. 203. L'Hindustān désigne ici la région de l'Indus.

46. Sur les Guptas, particulièrement connus par le témoignage de pèlerins chinois, : RENOU et FILLIOZAT, *L'Inde* (cité n. 41), p. 249-251 ; BASHAM, *La civilisation* (cité n. 41), p. 86-92 (avec carte p. 89) ; FRÉDÉRIC, *Histoire* (cité n. 41), p. 156-161.

Or ces mêmes Huns qui firent tant souffrir les Sassanides furent aussi aux origines de l'affaiblissement des Guptas. Dans le courant du ve siècle une branche des Hephthalites réussit à son tour à franchir les montagnes et à dominer le Pendjab et l'Inde occidentale[47]. Souvent appelés Hūṇas, ils se heurtèrent aux Guptas, menaçant sérieusement en 458 Skanda Gupta (454-467)[48] ; dès 472 l'Empire des Guptas entrait dans une phase de révoltes et son démantèlement commença au début du VIe siècle ; contrastant avec l'affirmation des Hūṇas à l'ouest, la partie orientale de l'Inde — l'Hind – connut une division qui ne devait cesser qu'au début du VIIe siècle avec Harshā (606-641). Déjà les Arabes s'approchaient de Daybul[49].

On le voit, Hind et Sind — pris au sens large d'Orient et Occident du nord de la péninsule indienne — connurent des évolutions distinctes qui les conduisirent à s'affronter au ve et au VIe siècles, le Sind se montrant particulièrement offensif dans la seconde moitié du ve siècle[50]. On voit encore que les Huns furent des ennemis communs aux Perses et aux Indiens de l'Hind. Mais on voit aussi qu'après la phase conquérante du premier Shāpūr, les conflits orientaux ne favorisèrent guère les contacts directs des Sassanides avec le monde indien, du moins sur le plan terrestre. Il n'en est que plus intéressant de noter que les traditions iraniennes ont souligné l'étroitesse des contacts entretenus avec l'Inde du Nord par deux rois sassanides, principalement (pour ne pas dire exclusivement) Bahrām V Gōr, le champion des guerres contre les Chionites au début du ve siècle, et Khusrau Ier Anūshīrvān, l'adversaire et le vainqueur des Hephthalites au VIe siècle, c'est-à-dire les deux seuls souverains qui imposèrent si bien le respect de la puissance sassanide sur leurs frontières orientales qu'on pouvait aisément les créditer d'aventures mirifiques au-delà de ces mêmes frontières, vers un monde connu où avaient pénétré les armées du premier Shāpūr. Les traditions qui en parlent relèvent de l'épopée nationale iranienne maintenant perdue, le *Khwadāy-nāmag*, et nous ont été transmises, bien avant al-Firdawsī, par des auteurs de langue arabe, comme Ibn Ḳutayba (†889), al-Ṭabarī (†932) ou al-Mas'ūdī (†v. 956), plus tard encore, au début du XIe siècle, par al-Tha'ālībī.

Saisi par la légende[51], Bahrām V Gōr, une fois vaincus les Huns, s'est vu attribuer un extraordinaire voyage en Inde qu'il accomplit déguisé. Al-Ṭabarī lui prête le dessein « d'aller chercher des informations sur les conditions qui y régnaient et de trouver les subtils procédés qui lui permettraient d'ajouter une partie des terres indiennes à son propre territoire afin d'alléger quelque peu le poids de l'impôt qui pesait sur ses propres sujets. » Voyage épique s'il en fut qui passa par l'attaque d'un

47. Sur l'établissement des Huns, voir RENOU et FILLIOZAT, *L'Inde* (cité n. 41), p. 253-254 ; BIVAR, *The History* (cité n. 23), p. 214 ; leurs chefs sont parfois appelés rois de Zābul. Je n'ai pu consulter Sh. KUWAYAMA, « The Hephthalites in Tokharistan and Northwest India », *Zinbun-Annals of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University* 24, 1989, p. 89-134. CHRISTENSEN, *L'Iran* (cité n. 26), p. 293, voit dans cette migration une conséquence de la défaite des Kidarites par Perōz en 466.

48. Voir notamment FRÉDÉRIC, *Histoire* (cité n. 41), p. 160.

49. Voir A. S. BAZMEE ANSARI, « Daybul », dans *EI*² II, 1965, p. 194-195.

50. BIVAR, *The History* (cité n. 23), p. 214, fait grand cas du chef Hūṇa Toramana au début du VIe siècle, puis de son fils Mihirakula.

51. W. L. HANAWAY, « Bahrâm V Gôr in Persian Legend and Literature », dans *Encyclopedia Iranica,* III, 1989, p. 519.

éléphant furieux, par des prouesses militaires au service d'un roi indien, heureusement délivré de ses ennemis, lequel, une fois connue l'identité du champion, lui donna, outre sa fille, des territoires, pris sans doute sur l'ennemi vaincu, et qui ressemblent singulièrement à ceux dont s'empara Shāpūr Ier : « Le roi lui donna sa fille en mariage et lui fit don de Daybul, du Makrān et des régions adjacentes du Sind. Pour tout ceci il lui écrivit une lettre d'investiture et donna des ordres pour que ces territoires soient ajoutés aux terres perses avec l'impôt foncier à payer à Bahrām.[52] »

Plus bref, al-Mas'ūdī nous transmet le nom du roi des Indiens, Shubruma, et cite encore des vers attribués au souverain sassanide : « Si les rois de la terre se révoltent, j'arme pour les punir mes cohortes et mes légions / Et ils se soumettent à mes lois, ou bien je les traîne à ma suite, captifs et chargés de chaînes[53] ».

Le récit est plus élaboré chez al-Tha'alibī, qui appelle le roi indien Schankalat et conclut son récit, comme al-Ṭabarī : « Il fit passer sous sa domination Daybul et le Makrān et les contrées adjacentes, s'engagea à lui payer tribut pour ses autres provinces, lui donna de l'or, de l'argent, des armes, des éléphants, des parfums, de l'ivoire et des peaux de panthères en quantités innombrables et constitua à sa fille un équipage d'une richesse prodigieuse. Bahram partit ensuite pour l'Eranshar, puissant et généreux, joyeux et plein d'entrain. Schankalat l'ayant accompagné aussi loin qu'on pouvait le faire, prit congé de lui et s'en retourna[54]. »

Même si « there is no question of the historicity of these fabulous Indian adventures of Bahrām »[55], des savants éminents n'en voient pas moins dans le souverain indien devenu tributaire Chandra Gupta II lui-même[56], comme si les succès sassanides contre les Huns de l'Oxus avaient été suivis de succès contre les Huns du Sind.

Le renom de Khusrau ne fut pas moins grand[57]. Selon al-Mas'ūdī, « les rois de l'Inde, du Sind et du Nord et du Sud conclurent la paix avec le roi de Perse », et l'auteur de citer le protocole de la lettre que le roi de l'Inde lui écrivit en caractères d'or pur tracés sur une écorce de l'arbre merveilleux qu'est le pandanus : « Le roi de l'Inde, le plus grand des chefs de l'Orient, le possesseur du palais d'or aux portes de rubis et de perles à son frère le roi de Perse, maître de la couronne et de l'étendard, Chosroès Anouchirvan.[58] » D'énumérer aussi les cadeaux renvoyés au Sassanide : agalloche indien, coupe en rubis large d'un empan et remplie de perles, tapis en peau de serpent. Mêmes informations amplifiées et sur lesquelles on ne s'attardera pas chez al-Tha'alibī pour qui Khusrau reconquit le Sind et le Zabulistān[59].

52. Traduit d'après AL-ṬABARĪ (cité n. 29), [I 866], p. 100 et [I 868], p. 102-103 ; un autre récit détaillé de cette histoire figure dans un manuel d'*adab* composé au IXe siècle par al-Ḳutaybah, le *Kitab al-Ma'arīf* (p. 660-661 de l'édition de référence), basé sur la même source que celle qu'utilisa al-Ṭabarī ; cette source, non traduite, me reste inaccessible.

53. AL-MAS'ŪDĪ (cité n. 29), § 614, p. 230 ; pour le voyage de Bahrām : § 612, p. 229-230.

54. AL-THA'ALIBĪ (cité n. 29), p. 560-564, et p. 564 pour le passage cité dont on a seulement modifié la graphie des termes géographiques.

55. Bosworth dans ses notes à la traduction d'AL-ṬABARĪ (cité n. 29), p. 103, n. 260.

56. *Ibid.* ; Pellat dans ses notes à la traduction d'AL-MAS'ŪDĪ (cité n. 29), p. 229 n. 4.

57. CHRISTENSEN, *L'Iran* (cité n. 26), p. 429-433.

58. AL-MAS'ŪDĪ (cité n. 29), § 622-623, p. 233.

59. AL-THA'ALIBĪ (cité n. 29), p. 610.

L'intérêt pour l'Inde prêté à Bahrām V Gor et à Khusrau Ier dans les traditions nationales prolonge à l'évidence la place que l'Inde tenait déjà dans les cycles épiques des Kayanides et dans la geste annexe de Rustam : descendants d'Eran, les Iraniens sont en guerre constante avec les descendants de Tur, maîtres du Turān, duquel relève l'Inde.

Faut-il en conclure que la gloire sassanide s'imposa en Hind et au Sind au ve et au vie siècle ? Les Iraniens se plurent à le dire, à l'écrire. Ils montrèrent en tout cas l'existence de liens en empruntant à leurs voisins non seulement le jeu d'échecs, courtoisement compensé par l'envoi du jeu de nard, mais aussi des livres[60]. On prête notamment à Khusrau Ier l'envoi en Inde de son médecin, Borzouyeh, chargé de chercher un livre très précis, celui que le monde iranien transmit à son tour à ses voisins sous le nom de *Kalīla et Dimna*[61]. Adapté du *Pāncalatra* indien (les *Cinq Livres* ou les *Cinq Occasions de Sagesse*), lui-même remaniement à partir du ive siècle d'un texte plus ancien, ce livre est un ensemble d'apologues mettant en scène des animaux, un livre de sagesse à l'usage des gouvernants. Traduit en syriaque dès la fin du vie siècle, traduit en arabe au viiie siècle par Ibn al-Muqaffa' qui a conservé la préface autobiographique du médecin de Khusrau[62], il fut augmenté de textes provenant de sources indubitablement indiennes même si elles n'ont pas encore identifiées.

Nous sommes loin en apparence du monde géorgien, mais en apparence seulement. Les comparaisons animales qu'échangent le roi du Sind et le roi Vaxt'ang font irrésistiblement penser aux fables indiennes, même si leur archétype nous échappe (mais n'en va-t-il pas de même dans le *Kalīla* arabe ?), même si la tradition géorgienne s'en sert à des fins religieuses. Il y a bien longtemps déjà que ces passages frappèrent les savants géorgiens, comme K'. K'ek'elidze, qui les liaient, avec d'autres passages, aux traditions véhiculées par le *Livre des Rois* d'al-Firdawsī, datant pour cette raison la rédaction de la *Vie de Vaxt'ang* du xie siècle. Mais ces traditions, connues et utilisées bien avant par les Arabes, étaient profondément et anciennement enracinées dans le monde iranien, comme elles le furent à un degré moindre dans le monde géorgien qui a lui aussi connu et exploité le *Khwaday namag*[63].

Tout comme on a tenté de montrer qu'à l'époque sassanide la formation des légendes ne saurait se détacher complètement de situations concrètes, de même on pense que la geste du roi Vaxt'ang n'est pas dénuée de tout ancrage dans le réel[64]. Le roi Vaxt'ang n'est pas plus allé en Inde que les deux rois sassanides dont il reprend à l'évidence des traits, Bahrām V Gor et Khusrau Ier. Cependant l'historiographie arménienne montre à quel point le monde caucasien fut informé de ce qui se passait aux frontières orientales de l'Empire. Łazar P'arpec'i à la fin du ve siècle et surtout

60. Sur ces emprunts littéraires : J.-P. DE MENASCE, « Zoroastrian Pahlavī Writings », dans *Cambridge History of Iran*, III (cité n. 23), p. 1166-1195, notamment p. 1168.

61. C. BROCKELMANN, « Kalīla wa-Dimna », dans *EI*2 IV, 1978, p. 524-528.

62. IBN AL-MUQAFFA', *Le Livre de Kalila et Dimna*, traduit de l'arabe par A. MIQUEL, Paris 1980.

63. Voir B. MARTIN-HISARD, « L'historiographie aux marges orientales de l'Empire byzantin », à paraître dans les Actes du colloque *Hommes et sociétés dans l'Europe de l'An Mil*, Conques 19-21 mai 2000.

64. MARTIN-HISARD, *Le roi* (cité n. 17).

Ełišē à la fin du VIe ont évoqué avec précision les guerres orientales qui détournaient les Perses de la Caucasie et la chronologie que l'œuvre d'Ełišē, par exemple, permet d'établir coïncide en tous points avec le témoignage qu'apportent d'autres sources sur les guerres orientales de Yazdgard II. Mieux, on y voit que les armées sassanides qui se battaient en Orient comportaient des contingents arméniens et géorgiens qui remplissaient ainsi leurs obligations militaires ; c'est ce que montre le texte du décret de convocation des armées promulgué par Yazdgard en 441 et transmis par Ełišē.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le monde géorgien ait pu partager de bonne heure la fascination exercée par le monde indien sur l'Iran sassanide. La traduction de la *Vie du Buddha*, évoquée au début de cet article, en est une preuve sûre pour le IXe siècle sinon plus tôt, c'est-à-dire à l'époque qui vit la rédaction de la *Vie du roi Vaxt'ang*. Et à vrai dire, si l'on regarde les choses de près, il y a des parentés entre les apologues du roi Vaxt'ang et le *Balavariani*, dans sa forme courte ou longue. La première est que les deux textes mettent en scène des rois indiens ; la seconde est la christianisation du modèle originel. On voit ainsi se dessiner une autre piste de lecture des traditions géorgiennes puisées à la *Vie du Buddha*. Qu'elles comportent une exaltation de la vie monastique est indéniable[65]. Mais le thème de la conversion au christianisme paraît majeur, conversion de Iodasaph, conversion de son père Abénès et conversion du royaume lui-même ; si Iodasaph choisit d'abdiquer et de vivre en moine, si même il se permit de le faire, c'est après avoir au préalable pourvu au destin de son royaume devenu chrétien ; l'hymne de saint Iodasaph, composée au IXe ou au Xe siècle, n'ignore pas la vie monastique de Iodasaph, mais elle le définit et l'exalte d'abord comme le roi qui, doté de la grâce apostolique, a converti les Indiens.

IXe siècle : l'époque où se fixent encore les traditions de la conversion du Kartli par Nino ; dans l'une des versions pour l'instant connues, les pieuses femmes qui interrogent Nino sur son identité, à son lit de mort, lui posent une question qui ne laisse pas d'intriguer : « Pourquoi dis-tu : je suis une captive ou comme en Inde <...> »[66]. Faut-il supposer une lacune dans le texte et laquelle ? Faut-il transformer « comme en Inde » en « comme une étrangère » (*ucxoebad* au lieu de *hindoets*) ? Ou faut-il penser que l'Inde offrait déjà le modèle de la conversion d'un royaume païen au christianisme ? Par Iodasaph ou par saint Thomas ?

Les questions restent ouvertes.

65. MAHÉ, *Sagesse* (cité n. 10), p. 35-36

66. I. ABULADZE éd., *Dzveli kartuli agiograpiuli lit'erat'uris dzeglebi* (Monuments de la littérature hagiographique géorgienne ancienne), I, Tbilisi 1963, p. 105.

O FELIX ASIA !
FRÉDÉRIC II, L'EMPIRE DE NICÉE ET LE « CÉSAROPAPISME »

par Jean-Marie MARTIN

Summary : Six letters (three in Latin, three in Greek) are extant from Frederick II to John Vatatzes who had become his son-in-law (probably in 1241/1242) and with whom he shared an increasing hatred of the Pope. Despite his position of real superiority and his insistence thereon, reinforced by family ties, Frederick expresses his admiration of the submission of the Church hierarchy to the political power in the tiny empire of Nicaea.

Frédéric II (1194-1250), roi de Sicile (1198), empereur des Romains (1220), roi de Jérusalem (1229), a eu un règne long et compliqué d'une part par la multiplicité des États sur lesquels il régnait (l'empire recouvrant les trois royaumes de Germanie, d'Italie et de Bourgogne-Provence), d'autre part du fait de ses rapports avec le pape. La base réelle de son pouvoir était constituée par le royaume de Sicile, mais une bonne partie de son action se tourna vers le royaume d'Italie, désormais partagé en communes. Ayant fui l'anarchie sicilienne en 1212, il ne retrouva le royaume méridional qu'en 1220. Grégoire IX l'excommunia en 1227 pour l'obliger à partir à la croisade, qu'il mena en 1228-1229. Après les quelques années calmes qui virent la publication du *Liber Augustalis* et la réforme des institutions (notamment fiscales) du royaume de Sicile commença en 1236 le conflit avec les communes italiennes, qui entraîna l'hostilité du pape : de nouveau excommunié par Grégoire IX en 1239, Frédéric II fut déposé en 1245 par Innocent IV au concile de Lyon. Il continua à lutter, souvent avec succès, contre les communes guelfes et le pape jusqu'à sa mort, survenue le 13 décembre 1250.

La lutte de l'empereur contre le pape entraîna de graves conséquences pour le royaume de Sicile, soumis à une éprouvante fiscalité de guerre ; sur le plan idéologique, elle suscita chez les deux protagonistes l'expression de positions extrêmes[1]

1. Voir notamment A. HOF, « "Plenitudo potestatis" und "imitatio imperii" zur Zeit Innozenz' III. », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 66, 1955, p. 39-71. Le pape a développé depuis longtemps l'*imitatio imperii*, qui atteint sa pleine expression au XIIIe siècle ; de son côté, Frédéric II a revendiqué la *plenitudo potestatis* que le pape s'attribuait (p. 40).

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 473-483.

qui, du côté de l'empereur, prenaient volontiers des formes antiquisantes en ce temps de redécouverte du droit romain : après la victoire de Cortenuova (1237), Frédéric II organisa à Crémone un triomphe à l'antique avant d'expédier au Capitole le « carroccio »[2], trophée pris à la commune de Milan. En outre, l'empereur avait hérité de ses prédécesseurs, les rois normands de Sicile, une vision peu commune en Occident des rapports entre l'État et l'Église : au XIIe siècle, Jean de Salisbury accusait Roger II de « disposer des offices ecclésiastiques comme des charges de son palais »[3]. Le roi de Sicile prétendait être le légat permanent du pape dans l'île[4], mais même la partie continentale du royaume ne reçut plus de légat, si ce n'est à l'époque, extrêmement troublée, où Innocent III en assuma la régence (1198-1208).

Si l'exaltation du pouvoir impérial se fonde donc essentiellement d'une part sur la tradition monarchique siculo-normande, de l'autre sur le *decorum* de l'empire antique et le droit romain, il est en outre agrémenté d'une composante byzantine contemporaine certes mineure, mais intéressante.

Frédéric II et Jean III Vatatzès

À l'époque où le pape tentait de soutenir à bout de bras l'Empire latin de Constantinople, sans renoncer complètement à trouver à Nicée un compromis permettant l'union des Églises[5], Frédéric II a entretenu des rapports cordiaux et même étroits avec Jean III Doukas Vatatzès (1221-1254). S'ils n'ont eu qu'une portée pratique extrêmement limitée, ils ont permis à Frédéric II d'exprimer des idées originales sur le pape, les Grecs et l'Empire.

Les premières relations entre les deux empereurs sont attestées en 1229 : cette année-là, selon Richard de San Germano, Frédéric II reçut à Aquino une ambassade de « Grecs de Romanie » chargés de cadeaux et de pièces d'or[6]. En 1238, avant sa seconde excommunication, mais alors que les rapports avec le pape se tendaient, Frédéric retarda le départ des croisés qui devaient sauver l'Empire latin, et Vatatzès lui envoya un contingent militaire qui participa au siège de Brescia[7] ; selon Philippe Mouskès, Jean III aurait proposé de devenir le vassal de Frédéric II[8] et il est probable

2. Il s'agit d'un lourd char à bœufs, qui peut être muni d'une tour, d'une cloche, d'un autel ; il est le symbole de la commune et le centre de commandement de son armée en campagne.

3. Voir J.-M. MARTIN, *La Pouille du VIe au XIIe siècle*, Rome 1993 (Collection de l'École française de Rome 179), p. 585-587, notamment p. 585 n. 139.

4. S. FODALE, *Comes et legatus Siciliae. Sul privilegio di Urbano II e la pretesa Apostolica Legazia dei Normanni di Sicilia*, Palerme 1970.

5. Voir W. NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (1453)*, Berlin 1903, p. 317-329.

6. F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, 3. *1204-1282*, Munich-Berlin 1932, n° 1721. *Ryccardi de S. Germano notarii Chronica*, éd. C. A. Garufi, Bologne 1937 (*RIS*2 VII-1), p. 164 : *De Romania quidam Greci cum dextrariis in sellis et frenis aureis et cum pannis sericis auro textis, et cum innumeris aureis nummis, qui ipsi Imperatori representant pridie ante exitum mensis Novembris ad ipsum Imperatorem venerunt.*

7. S. BORSARI, « Federico II e l'Oriente bizantino », *Rivista Storica Italiana* 63, 1951, p. 279-291 : p. 283-284. M. B. WELLAS, *Griechisches aus dem Umkreis Kaiser Friedrichs II.*, Munich 1983 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 33), p. 135-136.

8. NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz*, p. 324 n. 1.

qu'une visite de l'empereur de Nicée en Italie méridionale ait été envisagée — ce qui, pour un *basileus*, aurait constitué une nouveauté[9] ; le voyage impérial fut finalement remplacé par une ambassade, qui rejoignit Frédéric lors de son entrée à Padoue, en 1239. Or le pape avait exposé à Frédéric II en mars 1238 que les Grecs, schismatiques, devaient également être considérés comme hérétiques[10] (après l'échec des pourparlers religieux de Nymphée[11]) et la bulle qui l'excommunia, le jour des Rameaux 1239, l'accusait en particulier d'avoir empêché l'opération de secours à l'Empire latin. La même année — celle de sa seconde excommunication — l'empereur occidental céda à Boniface de Montferrat les droits sur le royaume de Thessalonique qu'il avait acquis en fournissant un subside quinze ans plus tôt[12]. La politique de Frédéric II à l'égard du monde byzantin, dont le premier but est de récupérer Constantinople[13], est, on le voit, cohérente.

En 1240, Frédéric demanda à son allié de faire la guerre aux Vénitiens[14]. Sans doute en 1241/1242 (plutôt qu'en 1244)[15], enfin, il maria une de ses filles naturelles à Jean Vatatzès : il s'agit de Constance, qu'il a eue de Bianca Lancia, et qui est donc sœur de Manfred ; elle troqua à Nicée son nom (qui était celui de la mère de Frédéric) contre celui d'Anne. La figure tragique de cette *basilissa* a été reconstituée par Charles Diehl[16], grâce notamment à Nicéphore Blemmydès. L'empereur préférait, semble-t-il, à sa nouvelle épouse une marquise (*markésina*) qui était sa préceptrice. Après la mort de Frédéric II, quand Conrad IV bannit les Lancia, ceux-ci se réfugièrent à Nicée. Michel Paléologue, dont Anne-Constance avait repoussé les avances, la renvoya à son frère Manfred en échange du césar Alexios Stratègopoulos. Après la victoire définitive des Angevins, en 1269, l'ancienne impératrice se retira dans un monastère, chez sa nièce Constance, épouse de l'infant Pierre d'Aragon ; elle mourut en 1307 à Valence, après avoir légué sa dot (restée à Nicée) à Jacques II, qui tenta en vain de la récupérer en 1316[17].

Ce mariage, dont nous savons seulement qu'il fut célébré à Brousse, eut en tout cas deux conséquences. D'une part, parmi les crimes imputés à Frédéric II par le pape dans la bulle de déposition, figure en bonne place le fait d'avoir donné sa fille

9. WELLAS, *Griechisches,* p. 133-139 ; sa démonstration me semble convaincante.

10. J.-L.-A. HUILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Friderici secundi*, Paris 1852-1861, réimpr. anast. Turin 1963, 7 t. en 11 vol. (désormais désigné H.-B.), V-1, p. 180-181.

11. WELLAS, *Griechisches*, p. 134. BORSARI, « Federico II », p. 286-287.

12. BORSARI, « Federico II », p. 279 et 283. M. B. WELLAS, *Das westliche Kaiserreich und das lateinische Königreich Thessalonike*, Athènes 1987, p. 113-153 (notamment p. 137).

13. Voir WELLAS, *Griechisches, cit.*, p. 135.

14. E. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, Milan 1976, p. 547.

15. S. BREZEANU, « Notices sur les rapports de Frédéric II de Hohenstaufen avec Jean III Vatatzès », *Revue des études sud-est européennes* 12, 1974, p. 583-585. Cette date est reprise par WELLAS, *Griechisches*. Sur ce mariage, voir encore J. Pagnotti, « Niccolò da Calvi e la sua Vita d'Innocenzo IV con una breve introduzione sulla istoriografia pontificia nei secoli XIII e XIV », *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria* 21, 1898, p. 5-120 : p. 107.

16. Ch. DIEHL, « Constance de Hohenstaufen impératrice de Nicée », dans ID., *Figures byzantines. Deuxième série*, Paris 1908, p. 207-225 ; voir aussi BORSARI, « Federico II », p. 285.

17. WELLAS, *Griechisches*, p. 13-14 ; l'acte de dot était rédigé sur une *carta papirea literis Grecis scripta et bulla aurea pendenti sigillata.*

à Vatatzès, *Dei et Ecclesie inimicus*, excommunié avec tous ses conseillers[18] (ce que Frédéric ne manque pas de rappeler à son gendre). En second lieu, cette alliance créait une parenté non pas spirituelle, mais réelle entre les deux empereurs, dont l'un avait désormais sur l'autre la préséance due à la paternité, bouleversant ainsi la traditionnelle fraternité spirituelle.

Certes, en 1244, Frédéric II favorisa une trêve d'un an entre l'Empire latin et Nicée[19] ; mais l'alliance était avant tout dirigée contre le pape et l'empereur latin : Vatatzès envoya des subsides à son beau-père en 1242, en reçut des troupes en 1250[20] ; la même année, Frédéric II lui reprocha vivement ses nouvelles tractations religieuses avec le pape (on y reviendra).

Les lettres de Frédéric II

Les documents les plus explicites sur les rapports entre les deux empereurs sont six lettres conservées, adressées par Frédéric II à Jean Vatatzès (il ne reste rien de la correspondance dans l'autre sens). Ces lettres ont été transmises par trois voies différentes. Le bloc principal est constitué de quatre lettres (une adressée au despote d'Épire, les trois autres à l'empereur de Nicée) rédigées en grec et conservées aux derniers folios d'un manuscrit de la bibliothèque Laurentienne (Conventi soppressi 152, ex Codice di Badia 2725) copié au XIII[e] siècle et d'origine monastique[21]. Elles ont été publiées pour la première fois en 1855[22], puis reprises par Miklosich-Müller et, en traduction latine, par Huillard-Bréholles. Elles ont fait, depuis, l'objet de deux bonnes éditions[23]. Toutes datent de l'année 1250 (celle de la mort de Frédéric II).

Trois autres lettres, latines, ont été publiées par Huillard-Bréholles[24], qui date les deux premières respectivement de la fin de 1248 et de 1247, renonçant à dater la troisième. Wellas remarque à juste titre[25] qu'aucune de ces lettres ne mentionne le lien de parenté entre les deux empereurs (mais l'adresse des deux premières est incomplète, celle de la troisième manque) et propose donc de les placer avant le mariage de 1241. Il assigne avec vraisemblance la première au moment de la visite projetée de Vatatzès en Italie, en 1238, à laquelle elle fait allusion (*corporalis aspectus vestri presentiam nobis hylariter obtulistis*), alors que le conflit entre Frédéric II et le pape est encore latent (*speciale dissidium, sed occultum*). Il se refuse à dater les deux autres et émet des doutes (qui nous semblent exagérés) sur la sincérité de la

18. H.-B. VI-1, p. 319-327.
19. Dölger, *Regesten*, 1781 a.
20. Kantorowicz, *Federico II*, p. 661 et 681.
21. Wellas, *Griechisches*, p. 18.
22. G. Wolff, *Vier griechische Briefe Kaiser Friedrichs II. zum ersten Male herausgegeben*, Berlin 1855.
23. N. Festa, « Le lettere greche di Federigo II », *Archivio Storico Italiano* V, 13, 1894, p. 1-34. E. Merendino, « Quattro lettere greche di Federico II », *Atti della Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo* IV, 34-2, 1974-1975, p. 293-343. Voir Id., « Federico II e Giovanni III Vatatzes », dans *Byzantino-Sicula II. Miscellanea di scritti in memoria di Giuseppe Rossi Taibbi*, Palerme 1975 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Quaderni 8), p. 371-383.
24. H.-B. VI, p. 685-686, p. 921-922, p. 937.
25. Wellas, *Griechisches*, p. 24-25 et 133-137.

seconde. Ces lettres latines ont été conservées dans deux traditions différentes de la collection de Pierre de la Vigne : les deux premières ont été transmises par le manuscrit de Vienne autrefois coté *Philologus* 305, aujourd'hui *Vindob.* 590 (XIVe siècle)[26], la troisième dans d'autres recensions de ces lettres[27]. Nous supposons — sans en être absolument sûr — que les trois lettres ont été rédigées directement en latin, à une époque où les relations entre les deux empereurs étaient encore assez distantes ; c'est en tout cas ce que pousse à croire le vocabulaire antiquisant, mais latin, qu'on trouve dans la première : les Grecs y sont appelés *Achivi*, l'Italie *Ausonia*, la Lombardie *Liguria.*

Chacune de ces lettres a un contenu spécifique assez simple, même quand il est longuement et rhétoriquement développé. La première lettre latine (L 1) est sans doute la plus intéressante, surtout si elle a bien été écrite dès 1238. Elle souhaite réussite et prospérité à l'Empire de Nicée, avant de condamner les deux maux qui peuvent ruiner un empire : les rébellions, les manœuvres du clergé. La seconde lettre latine (L 2) transmet des reproches à la suite d'une rupture injustifiée des bonnes relations (*dilectionis fedus ... sine causa rationabili violans*). La troisième (L 3) a une cause occasionnelle : Frédéric II sollicite Vatatzès en faveur d'un de ses *fideles* qui a été au service de l'empereur de Nicée, mais a perdu la grâce de son employeur ; il est demandé à celui-ci soit de laisser son épouse et ses enfants le rejoindre, soit de lui pardonner et de le reprendre à son service ; elle pourrait être postérieure aux deux autres.

Les lettres grecques, facilement datables par leur contenu et qui s'échelonnent de mars à septembre 1250 selon leur dernier éditeur, ont une tonalité commune : Frédéric II est en train de l'emporter (du moins le croit-on avant qu'il ne tombe malade et meure assez brusquement) dans sa lutte contre le pape ; la guerre et la victoire sont à l'ordre du jour. La première (G 1, mars 1250) est adressée (l'adresse est perdue) au despote Michel Ange Comnène ; elle lui demande de laisser passer les troupes que Vatatzès envoie à Frédéric II et que des navires siciliens doivent ensuite transporter de Dyrrachium à Brindisi.

La seconde (G 2, mai 1250), après avoir félicité Vatatzès pour la réintégration de Rhodes (jusqu'alors soumise à la famille Gavalas[28]) à l'Empire (1249), lui reproche avec véhémence d'avoir reçu des frères Mineurs et Prêcheurs envoyés par le pape, qu'il accuse de fomenter des révoltes contre l'empereur et d'être à l'origine du récent désastre (de Louis IX à la Mansurah) en Égypte ; Frédéric II envoie des navires à Dyrrachium pour y prendre les ambassadeurs de Vatatzès, qui discuteront avec ses propres représentants avant le retour des envoyés pontificaux.

26. F° 128 v° et 102 v°, selon Huillard-Bréholles. Nous remercions vivement Mme Irmgard Hutter (Vienne), qui nous a fourni la cote actuelle de ce manuscrit et les indications données par les *Tabulae codicum manu scriptorum ... in Bibliotheca Palatina Vindobonensi*, I, Vienne 1864, réimpr. Graz 1965, p. 102-103.

27. Sur cette collection, voir notamment H. M. SCHALLER, « Zur Entstehung der sogenannten Briefsammlung des Petrus de Vinea », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 12, 1956, p. 114-159.

28. M. ANGOLD, *A Byzantine Government in exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea 1204-1261*, Oxford 1975, p. 197.

La troisième lettre (G 3, juillet 1250) est un bulletin de victoire, annonçant la prise de Fermo dans les Marches et les succès de Conrad IV en Allemagne (contre Guillaume de Hollande[29]).

La quatrième (G 4, septembre 1250), adressée à Jean Vatatzès comme les deux précédentes, annonce une triple victoire. Frédéric II y raconte à son gendre comment, le 18 août 1250, le marquis Oberto Pallavicini (vicaire impérial en Lombardie centrale[30]) a, avec les Crémonais et aussi des hommes d'armes de Pavie, Bergame, Lodi, des Allemands et des Parmesans exilés, réussi à s'emparer du « carroccio » de la commune rebelle de Parme, faisant plus de 2000 morts et 1200 prisonniers (et vengeant la lourde défaite subie le 18 février 1248, qui avait permis aux Parmesans de s'emparer du « carroccio » de Crémone et du trésor impérial) ; deux jours plus tard, le comte Gauthier de Manoppello enlevait le *castrum* (*kastron*) de Cingoli (prov. Macerata) dans les Marches, contraignant à la fuite le cardinal Pietro Capocci, légat pontifical dans la région[31], et faisant revenir à l'obédience impériale la Marche, le Duché (de Spolète) et la Romagne ; enfin le 1er septembre, Pierre de Gaète, envoyé avec douze galères pour protéger Savone, s'est emparé de seize navires (*ploia*) génois, dont les équipages sont maintenant en prison[32].

L'ensemble des lettres grecques, de bonne facture, semble avoir un auteur unique, certainement un membre hellénophone de la chancellerie sicilienne, que Wellas se refuse à identifier formellement à Jean d'Otrante ou à Georges de Gallipoli[33]. Il a, en tout cas, été démontré qu'elles n'avaient pas été traduites du latin, notamment parce qu'elles translittèrent en grec des mots plus italiens que latins[34] : *markésios* (marquis), *kontos* (comte), *Parmésanoi, Krémonisioi, Génouvisioi* ; le mot « cardinal » passe en grec sous la forme *kardinalios*, le champ de bataille est *kampos* ; « carroccio » est translittéré sous la forme *karrotzion*. Le rédacteur hésite parfois entre une forme grecque et une simple translittération : les tentes (G 4) sont appelées soit *skènai*, soit *tendai* ; le mot *miles* est rendu soit par *stratiôtès* (opposé à *pézos*), soit par *kaballarios*, terme employé en Italie méridionale (G 4) ; quant aux frères Mineurs et Prêcheurs, la lettre G 2, qui leur est consacrée, commence par les désigner sous l'expression *adelphoi élachistoi kai kèrykes*, avant de passer à la forme italianisante *phréménouroi kai prèdikatouroi*, ou encore de les appeler collectivement *phrérioi* ; il est vrai que, selon Festa, le patriarche Germain II utilisait déjà le mot *phréminourioi* dans une lettre à Grégoire IX[35].

29. KANTOROWICZ, *Federico II*, p. 680.
30. KANTOROWICZ, *Federico II*, p. 644.
31. KANTOROWICZ, *Federico II*, p. 678 et 701. Sur ce personnage, voir F. REH, *Kardinal Peter Capocci. Ein Staatsmann und Feldherr des XIII. Jahrhunderts*, Berlin 1933 (Historische Studien hg. von E. Ebering, 235), réimpr. anast. Vaduz 1965, et la notice d'A. PARAVICINI BAGLIANI dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 18, Rome 1975, p. 604-608.
32. Voir W. COHN, *Die Geschichte der sizilischen Flotte unter der Regierung Friedrichs II. (1197-1250)*, Breslau 1926, p. 82.
33. WELLAS, *Griechisches*, p. 20-23.
34. FESTA, « Le lettere greche di Federigo II », p. 12. WELLAS, *Griechisches*, p. 21.
35. FESTA, « Le lettere greche di Federigo II », p. 8.

À l'inverse, le rédacteur a véritablement traduit en grec des termes institutionnels propres au royaume de Sicile : *képhalè* pour capitaine, *pistos* pour *fidelis*, *oikeios* pour *familiaris* : le comte de Manoppello (G 4), qualifié de πιστὸς καὶ οἰκεῖος ἡμῶν, occupe la fonction de κεφαλὴ τοῦ φοσσάτου ἡμῶν ἐν τῇ Μάρκᾳ.

Les deux empires

À vrai dire, l'ensemble des rapports entre les deux Empires est, évidemment, considéré d'un point de vue occidental. Seule la lettre G 4 a conservé l'ensemble de l'*intitulatio* et de l'adresse : Φρεδερίκος Θεοῦ χάριτι Ῥωμαίων βασιλεὺς ἀειαύγουστος Ἱεροσολύμων καὶ Σικελίας ῥὴξ Ἰωάννῃ τῷ ἐπιφανεστάτῳ Γραικῶν βασιλεῖ τῷ Δούκᾳ περιποθήτῳ γαμβρῷ αὐτοῦ χαιρετισμὸν μετὰ καθαρᾶς ἀγάπης καὶ εἰλικρινοῦς διαθέσεως. On note que Frédéric II se qualifie de *basileus*, titre qu'il attribue aussi à son gendre, mais qui, dans la tradition byzantine, ne convient pas aux Occidentaux. En fait il se contente de traduire exactement en grec sa titulature latine ; quant à Vatatzès, par symétrie avec l'empereur (occidental) des Romains, il est « empereur des Grecs ». Certes, l'expression des sentiments qui suivent l'adresse en forme de salut n'implique pas de supériorité de l'un par rapport à l'autre ; toutefois le lien de parenté, explicitement mentionné, crée entre les deux empereurs des relations inégales.

Quand on se tourne vers les lettres latines, on remarque que la *Grecia* est citée dans l'adresse de L 2 et que, en outre, L 1 et L 2 sont adressées non à Jean, mais à Vatatzès pris comme un nom personnel exotique (*Fridericus Battacio etc.* ; *Fridericus etc. Battacio Grecie etc.*). Mais Frédéric II insiste sur la commune condition impériale qui l'unit à son correspondant, évoquant la *Cesarea fortuna* et comparant la *victoria de Achivis* aux triomphes de ses propres *imperiales apices*. La lettre L 2 va plus loin : après avoir discrètement évoqué une fraternité (*cum in instantia fratris inhereat*), l'empereur occidental interpelle son collègue de Nicée sous le nom de *frater*. L'expression de tels rapports renforce l'idée que ces lettres sont antérieures à l'union familiale qui crée des liens nouveaux entre les deux hommes à partir de 1241/42.

Les lettres grecques, postérieures à ce mariage, insistent au contraire, on l'a dit, sur les nouveaux rapports de beau-père à gendre qui sont désormais les leurs, et qui retentissent sur le plan politique. Dans la lettre G 2, qui reproche à Vatatzès de traiter avec les envoyés du pape, l'admonestation de Frédéric II devient franchement paternelle. Selon lui, les émissaires pontificaux ont cherché, selon leur habitude, à « semer la zizanie entre le père et le fils » (ζιζάνια σπείρωσι ἀνὰ μεταξὺ πατρὸς καὶ υἱοῦ) ; « l'amour [de Vatatzès] pour son père » (τῆς πατρικῆς ἀγάπης) les a empêchés d'aller plus loin ; aussi est-ce en tant que père que Frédéric reproche à Jean (βούλεται δὲ καὶ ἡ αἰθριότης ἡμῶν πατρικῷ τρόπῳ τὴν υἱκήν σου ἐλέγχειν διάθεσιν) d'avoir voulu envoyer des ambassadeurs au pape « sans l'avis de son père » (πατρικοῦ βουλεύματος). On est passé de l'affection fraternelle à la correction paternelle. Deux signes manifestent notamment cette inégalité récente. Alors que, dans les lettres latines le pluriel (de majesté) est de rigueur pour l'un et l'autre empereur, dans les lettres grecques, Frédéric II continue à l'utiliser pour lui-même,

mais tutoie son interlocuteur[36]. En outre il parle indistinctement de la *basileia* (qui traduit sans doute *maiestas*) de l'un et l'autre empereur, mais se réserve — on vient d'en voir un exemple — le terme d'*aithriotès*, que Huillard-Bréholles traduit, sans doute à juste titre, par *serenitas*. En effet, organisant en 1240 un *colloquium generale* des représentants des diverses communautés d'habitants du royaume de Sicile, Frédéric II invite les Palermitains à y envoyer des *nuntii* « *qui pro parte vestrum omnium serenitatem vultus nostri prospiciant et nostram vobis referant voluntatem* »[37]. Cette *serenitas* des princes, célébrée au VIe siècle par Facundus d'Hermiane et Venance Fortunat[38] et peut-être redécouverte au XIIIe siècle, est donc maintenant le propre de l'empereur occidental, dont la supériorité est d'ailleurs admise par des Grecs : dans deux lettres qu'il lui adresse, d'Otrante, en 1235 et 1236 (avant le mariage)[39], Georges Bardanès appelle Frédéric II *imperatorum imperator* ; il est pour lui *novus David, novus Salomon a Deo coronatus*[40].

Le « césaropapisme »

Une telle inégalité correspondait à la réalité : en dépit de l'hostilité dont il était l'objet, Frédéric II, qui contrôlait d'une main de fer le royaume de Sicile et, par vicaires interposés, une bonne partie du royaume d'Italie, sans compter la lointaine Germanie, était infiniment plus puissant que son collègue oriental réfugié à Nicée. Toutefois la situation des deux empires présentait des points communs, dont le plus évident était leur inachèvement territorial. L'Empire byzantin avait provisoirement perdu sa capitale, occupée par un empire latin dont la survie dépendait de la bonne volonté et des possibilités d'action du pape ; d'autres régions, déjà devenues autonomes avant 1204, échappaient au contrôle impérial[41]. La situation n'était pas fondamentalement différente en Occident, où les communes guelfes soutenues par le pape constituaient des États rebelles pendant que Guillaume de Hollande s'agitait en Rhénanie ; Rome, dont le pape avait commencé à faire la capitale de l'État pontifical, n'était-elle pas dans une situation voisine de celle de Constantinople ?

36. Wellas, *Griechisches*, p. 21.

37. H.-B. V-2, p. 796-798.

38. Voir Du Cange, *Glossarium*, *s. v. serenitas*.

39. J. M. Hoeck et R. J. Loenertz, *Nikolaos-Nektarios von Otranto Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen unter Innozenz III. und Friedrich II.*, Ettal 1965, n° 15, p. 203 et n° 20, p. 217.

40. Sur le thème de la royauté davidique à Byzance, voir G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, 1996, notamment p. 282 : l'onction, acte central du sacre occidental depuis le VIIIe siècle, est introduite, sans doute par imitation des Latins, dans le cérémonial du couronnement impérial byzantin à Nicée (le premier bénéficiaire semble en avoir été Théodore Ier Laskaris en 1208).

41. Voir notamment N. Oikonomidès, « La décomposition de l'empire byzantin à la veille de 1204 et les origines de l'empire de Nicée : à propos de la Partitio Romaniae », dans *XVe Congrès International d'Études Byzantines. Rapports et co-rapports*, I/1, Athènes 1976, p. 3-28, réimpr. dans Id., *Byzantium from the Ninth Century to the Fourth Crusade. Studies, Texts, Monuments*, Londres 1992, n° XX. J.-C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris 1990, notamment p. 446-473.

Dans la lettre L 1, Frédéric II invoque pour les deux empires l'aide du « Seigneur des armées qui par les glaives de la justice ouvre les voies des rois » (*faciente exercituum Domino qui per iustitie gladios vias aperit regum*). Dans ces conditions, le premier visage de l'empereur est celui du vainqueur, du triomphateur. Frédéric II se réjouit de la *victoria de Achivis* (L 1) et félicite Jean III pour son succès à Rhodes (G 2). On a déjà énuméré les triomphes qu'il proclame de son côté ; il ordonne (en vain) la destruction de Parme (G 4 : εἰς ἀφανισμὸν τῆς Πάρμας) ; ses fidèles ont confiance en la puissance du Christ, qui protège sa majesté (πιστοὶ ἐν δυνάμει Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν τοῦ τὴν ἡμετέραν διέποντος βασιλείαν) ; les rebelles implorent à ses pieds sa grâce (πρὸς τοὺς πόδας ἡμῶν παρεγένοντο αἰτοῦντες συμπάθειαν καὶ τὴν χάριν ἡμῶν).

Mais l'empereur occidental a, en outre, un ennemi bien plus puissant et plus sournois que les simples rebelles armés, qui inspire ceux-ci, et dont l'empereur oriental doit à présent également se méfier : le pape et son clergé. Dans l'indépendance du pape, perpétuellement rebelle à l'empereur, et dans l'activité temporelle — notamment militaire — du clergé occidental réside la cause profonde des maux qui rongent l'empire. C'est dans la lettre (G 2) qui reproche à Vatatzès ses contacts avec les Franciscains et les Dominicains que Frédéric est le plus véhément à ce sujet d'autant que, à ses yeux, il semble (on y reviendra) que, structurellement, l'Empire byzantin a jusqu'ici échappé à de tels maux.

Le pape est un des faux prophètes (*pseudokèrykes*) contre lesquels s'élevait Élie ; il mène en sous-main ses mauvaises actions, grâce à des discours trompeurs et à des insinuations habiles auprès des hommes simples (παιγνιδίοις λόγοις καὶ ἁπλῶν ἀνθρώπων δολεραῖς). Rapprochant apparemment deux passages bibliques (Éz XXXIV, 2 et Mt VII, 15), l'empereur s'écrie : « Tels sont aujourd'hui les pasteurs d'Israël, non pas des prélats de l'Église du Christ, mais des loups dévorants, des bêtes féroces qui dévorent le peuple du Christ » (τοιοῦτοι σήμερον ποιμένες ἐν Ἰσραὴλ καὶ τῆς Ἐκκλησίας Χριστοῦ οὐκ ἀρχιερεῖς, ἀλλὰ λύκοι ἅρπαγες, θῆρες ἄγριοι κατεσθίοντες τὸν λαὸν τοῦ Χριστοῦ). Non content d'avoir provoqué une catastrophe en Égypte et de susciter par la force et la ruse (δυναστικῶς τε καὶ θωπευτικῶς) la révolte en Allemagne, il vient maintenant semer la zizanie entre le père et le fils.

Un reproche majeur est adressé à l'ensemble du clergé occidental, constitué d'apostats et de fauteurs de scandales (ἀποστάτας τῆς πίστεως καὶ σκανδαλοποιούς) : ils exercent les fonctions, normalement réservées aux laïcs, de militaires et d'administrateurs ; ils ont abandonné les habits sacrés pour la cuirasse, le bâton pastoral pour la lance, la plume pour les traits et les flèches, méprisant l'arme salvatrice de la croix (ἀντὶ τῆς ἱερᾶς διπλοίδος ἐνδύεσθαι θώρακα, ἀντὶ δὲ βακτηρίας ποιμαντικῆς λόγχας, καὶ ἀντὶ καλάμου τόξα φέρειν καὶ πικροφόρους οἰστούς, κατὰ πάρεργον τὸ σωτήριον ὅπλον τοῦ Σταυροῦ κατέχοντες). Les cardinaux et autres *archiereis* portent les armes, se font appeler duc, marquis, comte (allusion aux légats qui contrôlent les différentes provinces de l'État pontifical). De telles accusations devaient porter dans l'Orient byzantin, où Anne Comnène les avait déjà énoncées

plus d'un siècle plus tôt et où Constantin Stilbès les avait plus récemment reprises[42]. De son côté Frédéric II, qui avait soumis l'Église sicilienne à l'impôt direct et l'avait obligée à « prêter » ses trésors à l'État, reprenant paradoxalement — dans un sens évidemment radical et nouveau — le thème de la *forma primitivae Ecclesiae*[43], qui avait constitué l'un des principaux motifs de la réforme de l'Église occidentale menée par le pape aux XIe et XIIe siècles, et celui de la pauvreté absolue, rénové par saint François, rêvait d'une Église revenue à la pauvreté des premiers temps ; dans une lettre de 1246[44], il déclare vouloir « rendre les ministres de l'Église tels qu'ils étaient dans l'Église primitive, c'est-à-dire pauvres et mendiant le nécessaire auprès des autres » (*tales facere ministros Ecclesie, quales fuerunt in Ecclesia primitiva, pauperes scilicet et ab aliis necessaria mendicantes*).

Ces développements ont pour fonction, dans la lettre G 2, d'expliquer le premier point abordé par Frédéric II : il ne comprend pas que l'empereur de Nicée accepte même de discuter avec le pape, qui a excommunié tous les « Romains » (c'est le mot *Rhômaioi* qui, exceptionnellement, par deux fois, désigne les Byzantins) ; le pape traite d'hérétiques les « Romains » très orthodoxes, grâce à qui la foi chrétienne est arrivée jusqu'aux confins de la terre (αἱρετικοὺς τοὺς ὀρθοδοξοτάτους Ῥωμαίους, ἐξ ὧν ἡ πίστις τῶν Χριστιανῶν εἰς τὰ τῆς οἰκουμένης ἐξῆλθε πέρατα, ἀναισχύντως καλῶν) ; seul, puis avec le concile, il a anathématisé le mariage de la fille de Frédéric avec un hérétique. On voit que, puisque le pape est un faux prophète, l'orthodoxie est du côté de ceux qu'il combat, des « Romains » d'Orient comme de l'empereur occidental déposé. Dans sa lettre au despote Michel Ange Comnène (G 1), Frédéric parlait déjà en termes chaleureux des Grecs (*Graikoi*), « nos parents et amis » (*syggéneis kai philoi hèmôn*), qui sont très chrétiens (*christianikôtatoi*), très pieux (*eusébestatoi*) et très orthodoxes (*orthodoxotatoi*), alors que le pape les traite d'impies (*asébestatoi*) et d'hérétiques ; il lie l'hostilité que leur manifeste le pape aux bons rapports que lui-même entretient avec eux.

On ne peut affirmer que cette attitude ait été constante chez Frédéric II. Toutefois, même dans la lettre L 2 (sans doute antérieure à 1241/42), dans laquelle il reproche à Vatatzès un acte inimical, il le traite de frère et prend l'exact contrepied de l'image du Grec perfide qui court en Occident : il évoque la « règle de fidélité qu'on

42. ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, éd. et trad. B. Leib, II, Paris 1967, X, viii, 8, p. 218 : « C'est que la conception du prêtre n'est pas la même chez les Latins que chez nous ; pour nous, c'est des canons, des lois et du précepte évangélique que nous tenons le commandement suivant : "Ne touche pas, ne crie pas, n'attaque pas, car tu es consacré" (voir Col II, 21). Le barbare latin, lui, à la fois participe aux divins mystères, passe le bouclier au bras gauche, et du droit tient une lance ; en même temps qu'il communie au corps et au sang divin, il est spectateur de carnage et devient un homme de sang, comme il est dit dans le psaume de David (Ps XXV, 9). Telle est cette espèce barbare de prêtres qui sont tout autant des guerriers. » J. DARROUZÈS, « Le mémoire de Constantin Stilbes contre les Latins », *REB* 21, 1963, p. 61-91, § 38 : « Les évêques eux aussi se mettent en guerre et marchent en tête des autres au combat ; ils souillent leurs mains de sang en tuant ou en se faisant tuer ; ils deviennent meurtriers, eux les disciples du doux Christ, eux qui consacrent de ces mêmes mains le corps et le sang sacramentels. » Voir BORSARI, « Federico II », p. 290.

43. Voir G. MICCOLI, « *Ecclesiae primitivae forma* », dans ID., *Chiesa gregoriana*, Florence, s. d. [1966], p. 225-299.

44. H.-B. VI-1, p. 396 sq.

remarque d'ordinaire dans les actions des Grecs » (*ex illa fidelitatis regula que de Grecorum actibus vulgo depromitur*), l'« antique et louable franchise des Grecs » (*vetusta Grecorum et approbata sinceritas*)[45].

Mais c'est dans la lettre L 1 (sans doute écrite en 1238) que s'expriment le mieux — alors que son conflit avec le pape n'est encore que latent — à la fois l'idéal de Frédéric II au sujet des rapports entre l'Église et le pouvoir politique et son admiration pour Byzance dans ce domaine. « Nous tous, rois et princes de la terre, surtout les fidèles de la religion et de la foi orthodoxes, éprouvons une haine publique et commune envers les prélats et sommes en désaccord, mais secrètement, avec les chefs de notre Église » (*Habemus enim omnes reges orbis et principes, presertim orthodoxe religionis et fidei zelatores, odium publicum et commune cum prelatis et cum Ecclesie nostre primatibus speciale dissidium, sed occultum*). Notons tout de suite que la situation décrite, qui a pour point de comparaison l'Empire byzantin, n'inclut apparemment pas complètement l'empereur de Nicée parmi les *zelatores* de l'orthodoxie (occidentale). Les prélats, poursuit l'empereur, cherchent à abuser d'une liberté mortelle (*pestifere libertatis abusum ambiunt*), usurpent nos biens et abusent des bienfaits de notre piété, allant jusqu'à prendre les armes et conjurer contre nous. C'est en Occident, en Europe, que ces forfaits sont commis (*Hec autem tantum apud Occidentalem plagam et in Europa nostra potissime committuntur*).

D'où l'exclamation : « Ô heureuse Asie, heureux dirigeants des États orientaux qui n'ont pas peur des armes de leurs sujets et ne craignent pas les machinations des pontifes! » (*O felix Asia, o felices orientalium potestates que subditorum arma non metuunt et adinventiones pontificum non verentur*). L'Empire byzantin représente bien pour l'empereur occidental l'idéal des relations entre l'État et l'Église, celle-ci n'y conspirant pas contre celui-là.

De fait, en dépit de sa faiblesse — ou à cause même de celle-ci — l'idéal de collaboration entre l'empereur et l'Église, affirmé par le futur Théodore II Laskaris dans une lettre au patriarche Manuel II, semble s'imposer et se renforcer dans l'Empire de Nicée[46]. Le patriarche Michel Autôreianos donne l'absolution à tous les soldats de l'armée impériale morts au combat et incite à se battre pour l'Empire[47]. Jean III, fondateur d'églises et de monastères, nomme à sa guise les patriarches Méthode et Manuel II (ce dernier contre l'avis du synode). Si le patriarche Germain II (1223-1240) accroît sa propre autorité religieuse, grâce notamment à des exarques patriarcaux (qui font un peu penser aux légats pontificaux, mais sont choisis parmi les métropolites), l'Église reste totalement soumise à l'empereur dans le domaine civil et politique. Du point de vue de Frédéric II, le petit empire de Nicée et son chef devaient être heureux et pouvaient servir de modèles à l'Occident.

45. On ne voit pas pourquoi WELLAS (*Griechisches*, p. 23) voit dans cette lettre la reprise du thème de la *perfidia Grecorum*.

46. Voir ANGOLD, *Byzantine Government*, p. 46-59.

47. N. OIKONOMIDÈS, « Cinq actes inédits du patriarche Michel Autôreianos », *REB* 25, 1967 (*Mélanges Venance Grumel*, II), p. 113-145 : p. 115-119.

LA LECTURE DU *DE ADMINISTRANDO IMPERIO* À BYZANCE AU COURS DES SIÈCLES

par Brigitte MONDRAIN

Summary : The only Byzantine manuscript and the main witness of *De administrando imperio*, the *Parisinus gr.* 2009, was copied in the late 11th century for the caesar John Doukas and read (and annotated in the margin) in 1361-1362 by the monk Neophytos Prodromenos of the monastery of Saint John the Baptist of Petra in Constantinople. The identification of the latter's hand shows that the manuscript belonged at a certain stage to the rich library of the monastery. Many important manuscripts from this library were carried away, soon after the fall of Constantinople, by the learned physicians linked to the *xenon* of Kral, such as Andronikos Eparchos.

Parmi les œuvres encyclopédiques mises sous le patronage de Constantin VII Porphyrogénète, le *De administrando imperio* bénéficie d'une tradition manuscrite singulièrement réduite puisque quatre témoins uniquement transmettent l'ouvrage, que seul l'un d'entre eux est d'époque byzantine et que les trois autres remontent à ce manuscrit, constituant soit une copie directe de ce livre, soit la reproduction du premier de ses apographes. L'*editio princeps* du texte a été publiée en 1611 à Leyde avec une traduction latine par Jean Meursius, l'auteur du titre *De administrando imperio* que le traité a conservé jusqu'à nous ; elle est elle-même fondée sur l'apographe le plus ancien, antérieur d'un siècle, et a été la base des éditions des deux siècles suivants, celle de Banduri et, dans le cadre du Corpus de Bonn, celle de Bekker.

La pauvreté de la tradition est en général mise en relation avec le fait qu'il s'agit d'un recueil d'informations à usage interne, réunies par l'empereur Constantin Porphyrogénète pour son fils Romain II et qui n'étaient pas destinées à être diffusées au delà de la famille impériale. Elles regroupent en effet des analyses historiques, ethnologiques et géographiques utiles à connaître pour la mise en œuvre de la politique étrangère qui peut et doit être menée face à différents peuples voisins de l'Empire et susceptibles de se révéler dangereux, le cas échéant. Le livre aurait donc été conservé soigneusement et même secrètement, dans la bibliothèque impériale peut-on supposer. Mais la transmission des œuvres est aussi en réalité souvent le résultat d'aléas et ce

* Je tiens à remercier Jean-Claude Cheynet et Peter Schreiner qui ont bien voulu discuter avec moi certains aspects de ce dossier.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 485-498.

n'est peut-être pas seulement ce caractère de document interne qui explique la diffusion limitée du traité, d'autres ouvrages de Constantin VII ayant, comme on le voit au fil des années, une tradition quelquefois moins linéaire qu'il ne paraissait.

Je voudrais procéder ici à une présentation nouvelle du manuscrit ancien du *De administrando imperio,* le *Parisinus graecus* 2009, qui a déjà été très soigneusement étudié par Gyula Moravcsik dans des travaux préliminaires à son édition du texte et dans l'édition même, qui a paru en 1949, puis en 1967 (version révisée)[1]. Même si elle ne modifie pas l'analyse effectuée par l'éditeur, la mise en valeur de certains moments de l'histoire de ce livre, au XIVe siècle en particulier, est en effet susceptible de permettre d'apprécier un peu mieux les conditions dans lesquelles il a été conservé au fil des siècles.

Le *Parisinus graecus* 2009 est un manuscrit de parchemin, d'un format de 240 x 180 mm, qui comprend 211 folios de texte, précédés de 4 gardes (3 de parchemin et 1 de papier) et suivis de 7 folios (4 de papier et à nouveau 3 de parchemin). Le *De administrando imperio* commence au f. 3r et se termine au recto du dernier folio ; l'ouvrage est copié sur une succession régulière de quaternions respectant la règle de Gregory, signés à l'encre rouge au premier recto de chacun, du côté de l'angle inférieur interne dans la colonne que constitue l'espace entre la justification interne et la ligne verticale qui la suit. Les signatures, dans la série des vingtaines, présentent la particularité de superposer les deux chiffres, celui de la vingtaine surmontant celui de l'unité, qui est donc aligné verticalement, il s'agit d'une notation rare. Le dernier cahier, qui est le vingt-sixième, est lui-même un quaternion auquel a été ajouté le dernier folio, f. 211. On peut signaler d'autre part que, dans le premier cahier, le bifolium extérieur est en réalité composé de deux folios distincts, le talon du f. 10 étant collé sur le f. 3v. Le type de réglure — le réseau des lignes tracées à la pointe sèche sur la page, considéré sur un recto — correspond à la codification de J. Leroy 34D1 tout d'abord, puis 34C1 : c'est-à-dire que l'on a une ligne verticale de part et d'autre des justifications, à laquelle s'ajoute une autre ligne verticale dans la marge extérieure (donc 3 en tout), et deux groupes de deux lignes horizontales encadrant la surface écrite (4) ; le texte est écrit à pleine page et les lignes rectrices, après s'être développées seulement entre les justifications (code D), sont tracées à partir du pli (code C). Le système de réglure — c'est-à-dire les modalités de ce tracé sur les différents folios — le plus fréquent dans le manuscrit est le système 9, qui est d'usage courant en dépit de sa complexité technique. La surface écrite est de 168 x 118 mm, les marges sont importantes et la mise en page est d'autant plus aérée qu'elle comprend seulement 18 lignes, en raison de l'interligne important de 10 mm. L'encre est de couleur brun-beige, mais les titres de chapitres et les initiales sont rubriqués simplement, la décoration est inexistante. Il s'agit donc d'un manuscrit dont la copie est soignée mais qui n'a rien d'un livre d'apparat.

La présence en tête du volume des deux premiers folios renforce cette impression qu'on n'a pas ici un livre luxueux. Les folios 1 et 2 offrent des caractéristiques qui les distinguent du reste du volume : ils proviennent en fait d'un autre manuscrit et

1. Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, ed. G. Moravcsik, trad. angl. R. J. H. Jenkins, CFHB 1, Washington 1949, puis 1967.

sont dus à un copiste différent du scribe principal du *De administrando imperio*, il me semble qu'on peut les attribuer au XIe siècle ; la mise en page est un peu plus dense si l'on excepte le f. 2v qui contient un tableau réunissant les combinaisons à appliquer pour le calcul divinatoire fondé sur la valeur arithmétique des noms, ou table de neuvaine. Ce tableau d'onomatomancie arithmétique illustre en réalité le texte qui précède, intitulé *Lettre de Pythagore à Laïs*, dont le texte correspond à celui de la *Lettre à Télaugès*[2]. Le tracé des cases de cette table a fortement imprimé des lignes verticales sur les deux premiers folios — il ne s'agit donc pas, comme on pourrait tout d'abord le croire, de pages prévues pour un usage autre et réglées perpendiculairement au texte. En tout cas, le lien que présente cet opuscule magico-mathématique avec le corps même du codex n'est pas immédiatement évident mais on peut aisément supposer qu'il n'était pas à l'origine une partie constitutive du livre.

Le manuscrit du *De administrando imperio* a pendant longtemps été attribué au XIIe siècle, comme le propose d'ailleurs Henri Omont dans son *Inventaire sommaire*, jusqu'à ce que des arguments historiques, développés par Moravcsik et sur lesquels nous allons revenir, incitent à le dater de la seconde moitié du XIe siècle. Mais lorsque l'on ouvre le *Parisinus graecus* 2009 et que l'on feuillette le manuscrit, on est tout d'abord surpris par l'écriture qui présente sur plusieurs pages, particulièrement dans le début du volume[3], une sorte de raideur, une allure empruntée qui est due à l'étirement dans l'espace de la ligne de caractères très peu liés et qui semblent maladroitement accrochés à cette ligne rectrice les uns après les autres, écrits laborieusement par un scribe qui n'aurait pas une grande maîtrise de la calligraphie. On a ainsi de larges *lambda* majuscules dont la barre a un ductus légèrement tremblotant, des *alpha* au tracé minuscule ancien mais dont la queue, normalement destinée à permettre la ligature avec la lettre qui suit et donc à assurer un caractère de souplesse à l'ensemble, s'achève dans le vide, laissant l'*alpha* isolé loin du caractère suivant qui, lorsqu'il s'agit d'un *pi* ou d'un *sigma* par exemple, donne traditionnellement lieu à une liaison. Il est cependant difficile de supposer qu'un scribe non professionnel ait été chargé de la copie du texte de Constantin Porphyrogénète, surtout pour un commanditaire important, comme on va le voir. Inversement, serait-il plausible que l'écriture qui se révèle plus malhabile dans sa réalisation que réellement archaïsante trahisse les efforts maladroits d'un copiste qui voudrait donner au livre qu'il reproduit une facture ancienne ? Il s'agirait alors ou d'une forme de falsification sur l'antiquité du manuscrit ou plutôt de la volonté d'imiter tant bien que mal le modèle reproduit. Dans de telles conditions, à quel moment conviendrait-il d'attribuer la réalisation du *Parisinus*, faudrait-il l'envisager comme postérieure au XIIe siècle et comme le fruit de ces réalisations à allure archaïsante effectuées en particulier au XIIIe siècle ?

2. Voir P. TANNERY, « Notice sur des fragments d'onomatomancie arithmétique », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques* 31, 1886, p. 231-260.

3. On peut par exemple se reporter au fac-similé du f. 12v que fournit G. Moravcsik dans son édition entre les pages 16 et 17.

Mais les caractéristiques codicologiques du livre telles que le type de réglure ou la façon d'écrire les signatures des cahiers et, d'autre part, la présence de notes portées au milieu du XIVe siècle dans le livre et que nous examinerons plus bas, ne donnent pas de raisons pertinentes pour supposer une datation basse. D'ailleurs tout le volume ne présente pas cette allure contrainte et l'écriture du départ laisse en maints endroits la place à un style encore retenu mais plus souple et spontané, même s'il est manifestement dû à la même main qui semble donc responsable de l'ensemble, excepté pour quelques folios — dans les ff. 31v-32r, 35v-36r et 37r est intervenu un autre copiste à l'écriture un peu plus cursive et penchée à droite. L'examen des tracés, s'il porterait plus volontiers à une datation dans le XIIe siècle[4], n'interdit pas d'envisager la copie du manuscrit vers la fin du XIe si l'on formule une autre hypothèse sur les raisons du caractère peu « classique » de l'écriture : il se pourrait que le copiste n'ait pas été un scribe professionnel de livres mais qu'il ait eu en revanche la pratique de la copie des documents et qu'il ait voulu adapter son style d'écriture à ceux qui étaient en usage dans le domaine livresque calligraphique où, parmi d'autres modèles, régnait encore la Perlschrift. Plusieurs tracés font de fait intervenir des ligatures et tracés peu fréquents dans les manuscrits du XIe siècle, d'après les études effectuées avant tout sur la base de manuscrits datés, comme la ligature d'*epsilon-xi* dans laquelle l'*epsilon* est inséré dans la première boucle du *xi*[5], le *bêta* cordiforme de gros module ou bien les tracés naturels au copiste incluant l'*alpha* dans un *rhô* rond et pansu (voir le mot χώρα, fréquent dans le texte) ou *chi - rhô*, *gamma - rhô* avec *rhô* ouvert, ou également quelques abréviations qui apparaissent comme furtivement, telle celle qui, en fin de ligne au f. 23r , écrit en débordant dans la marge le verbe « vivre », ζῆν, avec l'abréviation de ειν. Tracés dont il est possible de trouver des correspondants dans certains actes de chancellerie.

La souscription du manuscrit est en ce sens susceptible de nous apporter des éléments d'information précieux. Écrite à l'encre rouge au verso du dernier folio du livre, elle occupe toute la page en raison de tracés exubérants fondés sur le recours aux monocondyles. Mais ce n'est que tardivement qu'il lui a été prêté attention, à partir de l'article que lui a consacré G. Kolias en 1938[6]. Kolias en a offert une lecture insuffisante et partiellement erronée, attribuant de ce fait au commanditaire le travail du copiste, mais cette étude a été le point de départ du déchiffrement judicieux opéré par Moravcsik dans son édition du *De administrando imperio*, après une autre étape moins complète[7]. Voici quelle est la teneur de ces quelques lignes : βίβλος καίσαρος

4. Voir P. CANART, L. PERRIA, « Les écritures livresques des XIe et XIIe siècles », *Paleografia e Codicologia greca*, D. Harlfinger et G. Prato ed., Alessandria 1991, p. 67-118 et 16 pl.

5. CANART, PERRIA, « Les écritures livresques » (cité n. 4), pl. 1b (*Vaticanus Barberin. gr.* 369, f. 23r).

6. G. KOLIAS, « Ὁ καῖσαρ Ἰωάννης Δούκας, ἀντιγραφεὺς τοῦ cod. Par. Gr. 2009 τοῦ de administrando imperio », *EEBS* 14, 1938, p. 300-305. Cet article faisait suite à la contribution dans la même revue de G. MORAVCSIK, « Ἡ χειρόγραφος παράδοσις τοῦ De administrando imperio », *EEBS* 7, 1930, p. 138-152, qui ne mentionne pas la souscription-marque de possession.

7. A la suite de l'article de G. Kolias et avant l'édition critique du texte, G. Moravcsik fit paraître deux contributions où il tenait compte de cette note de possession et d'achèvement de copie au f. 211v mais en proposant une lecture moins précise que celle de l'édition : « L'édition critique du "De administrando imperio" », *Byz.* 14, 1939, p. 353-360 (note 1 p. 355, où Jean Doukas est présenté comme

ἰωάννου τοῦ δούκα γραφῆ(σα) χερσὶν οἰκογενοὺς οἰκέτου μιχα(ὴ)λ ὀνόματι τοῦ ῥοϊζαΐτου. Même dans un examen direct du manuscrit, la lecture des différents éléments n'est pas toujours aisée mais elle me paraît incontestable jusqu'à celle du dernier nom — je ne saurais néanmoins remettre en cause ce nom « Rhoïzaïtes », faute de pouvoir proposer moi-même une lecture plus satisfaisante soit du monocondyle initial, soit de la fin du terme. D'après ces lignes, le livre a donc appartenu au césar Jean Doukas et il a été copié par Michel Rhoïzaïtes, qui était à son service et était de sa maison.

Il est incontestable que ces quelques lignes sont dues au copiste du texte du *De administrando imperio* : non seulement la couleur de l'encre rouge est la même que celle utilisée pour les titres et petites initiales de chapitres mais le tracé significatif de quelques caractères tels que celui du *dzêta* permet de le confirmer. Pourtant, le *Parisinus gr.* 2009 n'est curieusement pas mentionné dans les répertoires de copistes sous le nom de ce Michel[8]. Certaines formulations de la souscription peuvent certes surprendre, comme l'utilisation du datif pluriel χερσὶν pour désigner la « main » responsable de la copie, dont je n'ai trouvé aucune autre attestation ; le pluriel lui-même est déjà rare, moins d'une dizaine de cas jusqu'à la fin du XII[e] siècle, et il est alors systématiquement employé au génitif avec διὰ. C'est uniquement au singulier que l'on trouve une rédaction du type γραφεῖσα χειρὶ[9]. Le fait que le copiste ait rédigé la souscription — qui est d'ailleurs plus une marque de possession en raison de sa rédaction originale, omettant la mention classique de l'achèvement du travail — sous la forme de trois dodécasyllabes ne peut rendre compte de cette singularité car singulier et pluriel représentent le même nombre de syllabes mais ce n'est néanmoins pas là un élément qui doive troubler le lecteur à propos de l'authenticité de la notation. Je n'ai par ailleurs pas trouvé d'autre attestation du nom de famille du scribe qui, tel qu'il a été écrit par lui avec une double diérèse, donne un pied de trop dans le dernier vers; il vaut la peine d'attirer l'attention sur le fait que l'on a affaire ici au cas très rare à cette époque où le copiste ne se contente pas de noter son seul prénom, accompagné en règle générale d'une mention nous informant de sa fonction, moine le plus souvent, ou calligraphe ou notaire éventuellement. Nous apprenons non seulement la situation de ce Michel[10] par rapport à Jean Doukas mais aussi son nom complet. Une autre particularité de ces lignes mérite d'être notée, la présence de monocondyles qui, outre le pâlissement de l'encre, contribuent à la difficulté de

propriétaire et non copiste du manuscrit et où est annoncé l'article suivant, alors sous presse) et « La provenance du manuscrit byzantin du De administrando imperio », *Izvestija na Bulgarskoto Istoričesko Družestvo* 16/18, 1940, p. 333-337, qui offre un fac-similé du f. 211[v].

8. M. VOGEL-V. GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909 (réimpr. anastatique Hildesheim 1966) proposaient un nom de copiste un peu surprenant mais leur travail est bien antérieur aux travaux précis consacrés au manuscrit. Le *Parisinus gr.* 2009 est omis dans le *Repertorium der griechischen Kopisten. II. Frankreich*, ed. E. GAMILLSCHEG-D. HARLFINGER, Vienne 1991.

9. Les diverses souscriptions de manuscrits datés sont commodément réunies par F. EVANGELATOU-NOTARA, *« Σημειώματα » ἑλληνικῶν κωδίκων ὡς πηγὴ διὰ τὴν ἔρευναν τοῦ οἰκονομικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου τοῦ Βυζαντίου ἀπὸ τοῦ 9ου αἰῶνος μέχρι τοῦ ἔτους 1204*, Athènes 1982.

10. A propos de la notion de « oiketès », regarder J. VERPEAUX, « Les oikeioi. Notes d'histoire institutionnelle et sociale », *REB* 23, 1965, p. 89-99.

lecture du nom du scribe, par exemple. Puisque, étant donné la personnalité du commanditaire du livre, le manuscrit doit sans aucun doute être antérieur à 1090, on a donc là une des attestations les plus anciennes de ce type d'écriture liée[11].

Jean Doukas, frère de l'empereur Constantin X Doukas, fut promu césar par son frère à l'avènement de celui-ci en 1059 et le fait qu'Anne Comnène, qui est née à la fin de l'année 1083, fasse mention de son arrière-grand-père maternel dans l'*Alexiade*[12] en disant l'avoir un peu connu, incite à ne pas situer sa mort avant l'année 1088. La mise en œuvre d'une copie du *De administrando imperio* à son intention et à son instigation doit ainsi être placée entre ces deux dates mais il est manifeste que sa vie politique et militaire fut bien occupée en dehors de Constantinople à certaines périodes, par exemple lorsque, sous Romain Diogène, il se retira en Bithynie en 1071 ou lorsque, quelques années plus tard, il fut envoyé par Michel VII combattre le mercenaire franc Roussel de Bailleul et fut fait prisonnier à cette occasion. Si bien que l'on verrait plus volontiers la copie d'un tel manuscrit réalisée soit plutôt dans les années 1059 et suivantes, soit au début du gouvernement de Michel VII en 1071, soit encore après l'avènement d'Alexis Ier Comnène, mari de sa petite-fille Irène, en 1081. Ce sont en effet des moments où Jean Doukas, proche des empereurs en question, peut leur avoir servi de conseiller ou au moins avoir envisagé de le faire, ce qui pouvait rendre la lecture d'un tel texte d'autant plus utile. Que le césar Jean Doukas se soit intéressé aux livres est d'ailleurs un fait bien connu, que Michel Psellos auquel il était lié a mis en valeur dans le portrait qu'il a dressé du personnage dans sa *Chronographie*, en précisant qu'il s'attachait en particulier aux ouvrages de *strategica* et de poliorcétique. On sait également, toujours par Psellos, qu'il échangeait une correspondance avec lui (datable entre les années 1059 et 1067) et, fait méritant d'être souligné, Michel Psellos écrit que Jean Doukas réunissait les lettres qu'il avait reçues de lui en en faisant un *corpus* sous forme de livre[13]. Cette remarque de Psellos me semble susciter une question concernant le *De administrando imperio* : Jean Doukas ne pourrait-il avoir lui-même procédé ou fait procéder à la constitution en ouvrage des diverses notes qu'il aurait trouvées, remontant au dossier établi par Constantin mais non agencé en livre ?

Toutes les raisons sont ainsi réunies pour rendre tout à fait plausible que le césar Jean Doukas ait eu un manuscrit du *De administrando imperio*. Et même si la copie dont nous disposons aujourd'hui, qui témoigne de caractéristiques que l'on s'attend *a priori* à rencontrer plus au XIIe qu'au XIe siècle, devait être un peu postérieure à Jean Doukas, cette possibilité ne modifierait pas fondamentalement l'analyse qu'il convient d'effectuer de ce livre. De fait, contrairement à ce qu'avait proposé

11. Se reporter à l'étude de N. OIKONOMIDÈS, « La réintroduction des lettres majuscules dans l'écriture minuscule et les origines du monocondyle », *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia greca, Cremona ottobre 1998*, ed. G. Prato, Florence 2000, p. 239-248.

12. ANNE COMNÈNE, *Alexias*, II, 7, 1, éd. A. KAMBYLIS - D. REINSCH, Berlin 2000, p. 73 l45.

13. MICHEL PSELLOS, Ἐπιστολαὶ πρὸς τὸν καίσαρα τὸν Δούκαν, dans *Michael Psellus de operatione daemonum. Accedunt inedita opuscula Pselli*, ed. J. F. Boissonade, Nuremberg 1838 (réimpr. anast. Amsterdam 1964), lettre 5 p. 176.

Moravcsik[14], le raisonnement sur la datation du volume ne peut être étayé par la présence d'une brève note postérieure à la copie, qui se trouve au f. 211v et qui serait datée de 1098-1099 : comme l'ont signalé G. Kolias et V. Laurent[15], le millésime ne saurait être lu ainsi et l'écriture de cette note, répétée comme un essai de plume, incite aussi à une datation nettement plus tardive. D'autre part, un argument textuel doit être souligné : dans le chapitre 29 consacré à la Dalmatie et à ses peuples, le copiste du *Parisinus gr.* 2009 écrit en un passage où est attendu le mot Ῥωμάνους, maintes fois présent comme l'on ne peut s'en étonner dans un tel développement, le terme Κομάνους, qui n'a rien à faire dans ce contexte : les Coumans ne sont pas dans cette région, mais du côté des Petchénègues. Mais l'on commence à parler d'eux surtout dans le dernier tiers du XIe siècle en raison de leur avancée ressentie comme dangereuse : le *lapsus calami* du copiste ne peut donc remonter à l'époque de Constantin Porphyrogénète mais est assurément révélateur de l'évocation inquiète qui devait être faite de l'avancée d'un peuple qui faisait beaucoup parler de lui à l'époque où écrit le scribe.

Nous avons fort peu de manuscrits byzantins dans lesquels figure explicitement la référence à un haut personnage appartenant à la famille impériale en tant que possesseur du livre. Évidemment, l'on songe tout de suite au témoin fameux du *De materia medica* de Dioscoride conservé à Vienne, le *Vindobonensis medicus graecus* 1, qui est dédié à Juliana Anicia, fille de l'empereur Olybrius, en 512-513. On retrouve ensuite la trace de ce manuscrit au monastère constantinopolitain de Saint-Jean Prodrome dans le quartier de Pétra : au début du XVe siècle, Jean Chortasménos effectue, à la demande du médecin Nathanaël, qui travaille au xenon du Kral rattaché au monastère, une transcription du texte dont l'écriture majuscule rendait la lecture difficile pour un usage médical du livre; il récrit en minuscule dans les espaces restés libres, en particulier autour des illustrations de plantes, les développements qui font face à ces dessins. Mais un érudit antérieur, Néophyte Prodroménos, avait déjà utilisé le manuscrit dans le même monastère au milieu du XIVe siècle en reproduisant des passages dans un livre copié pour son usage personnel et aujourd'hui présent dans les collections de la Bibliothèque nationale de France, le *Parisinus gr.* 2286.

Pour le manuscrit de Constantin Porphyrogénète, nous avons aussi des informations explicites sur son histoire ultérieure mais elles apparaissent bien postérieures : le 5 juin 1509, le jeune Antoine Éparque, alors âgé de 18 ans, achève la copie de l'œuvre, ainsi qu'il l'écrit à la fin du *Palatinus Vaticanus gr.* 126. Il est fort vraisemblable que cette copie a été effectuée dans l'île de Corfou, où sa famille s'était installée après avoir quitté le Péloponnèse devant l'avancée ottomane et où Éparque lui-même était né et avait grandi. L'étude critique du texte a permis à Gyula Moravcsik de montrer que ce manuscrit est un apographe du *Parisinus gr.* 2009, le plus ancien apographe dont nous disposions, et qu'il a lui-même servi de modèle

14. MORAVCSIK, « Ἡ χειρόγραφος παράδοσις » (cité n. 6), particulièrement p. 141.
15. KOLIAS, « Ὁ καῖσαρ Ἰωάννης Δούκας » (cité n. 6), p. 301 et V. LAURENT, Compte rendu de l'édition-traduction de MORAVCSIK - JENKINS, dans *Erasmus* 3, 1950, col. 764-766.

pour un témoin légèrement plus récent, le *Parisinus gr.* 2967 — dont les premiers folios peuvent aussi être attribués à la main d'Antoine Éparque, ainsi que l'a noté Moravcsik. Les pérégrinations que connaît ce manuscrit vatican au début du XVIe siècle témoignent de l'importance qui était alors accordée par certains humanistes au *De administrando imperio*. Car à la suite de la souscription de juin 1509, qui donnait la date de la copie mais sans le nom du scribe, le même copiste ajoute une autre précision 45 ans plus tard ; le 16 mai 1554, il nous indique que c'est lui, Antoine Éparque, qui avait dans sa jeunesse copié ce texte. La précision n'aurait guère d'intérêt, sinon de confirmer une identification de main, si le volume n'avait entre ces deux dates connu une étape intermédiaire : il appartint à l'érudit italien, proche d'Alde Manuce, Jean Egnatius (Giovanni Egnazio) qui possédait une belle bibliothèque de manuscrits grecs et mourut en 1553. Éparque acquit donc à la faveur de la succession d'Egnatius un manuscrit qui devait être important pour lui, comme il le fut pour Egnatius. L'humaniste vénitien fait effectivement référence dès 1516, dans son ouvrage paru à Venise et consacré aux empereurs, *De Caesaribus libri III a dictatore Caesare ad Constantinum Palaeologum, hinc a Carolo Magno ad Maximilianum Caesarem*, à ce livre qu'« il conserve comme un trésor dans (sa) bibliothèque ». Il commente le traité de Constantin Porphyrogénète en soulignant son intérêt pour les informations qu'il donne sur Venise et l'on peut se douter que cet aspect, pour le corfiote devenu vénitien qu'était Antoine Éparque, n'était pas non plus indifférent.

Le *De administrando imperio* semblerait n'avoir en revanche guère suscité d'intérêt à l'époque byzantine, n'étaient quelques annotations que porte le manuscrit et qui sont du XIVe siècle. On a effectivement plusieurs interventions ponctuelles dans le livre, qui consistent avant tout en la correction *in rasura* de certains termes — repérables à la fois par le grattage, les variations dans la couleur de l'encre et dans le tracé des lettres — et en précisions apportées au texte par l'ajout de mots dans l'interligne ou de notes brèves dans la marge. G. Moravcsik a étudié soigneusement le manuscrit *Parisinus gr.* 2009 (P) mais opère des distinctions parfois inutiles entre diverses mains de correcteurs-annotateurs; il est loin d'y en avoir autant qu'il le suggère et il n'est ainsi pas nécessaire de distinguer deux copistes P2 et P3 comme il le fait dans son apparat critique. En réalité, mis à part un tout petit nombre de corrections *in textu* que Moravcsik a peut-être raison d'attribuer à Antoine Éparque, ou en tout cas à un lecteur du XVIe siècle, les quelques interventions qui conduisent à modifier la teneur du manuscrit originel sont très limitées : elles sont à peu près toutes dues à un seul scribe qui s'est d'ailleurs contenté de laisser des traces de sa lecture critique entre les folios 32^{r} (fig. 1) et 49^{v}, c'est-à-dire du chapitre 14 au chapitre 25 du *De administrando imperio*. Cet annotateur (P2 ou P3) a eu le livre en main au début de la seconde moitié du XIVe siècle et l'on peut même dater précisément le moment où il l'a utilisé grâce à une de ses notes marginales, que les autres manuscrits, qui dépendent tous de celui-ci, ont malencontreusement incorporée dans le texte, suscitant par là-même les doutes du premier éditeur Meursius sur l'authenticité du chapitre. Le passage mérite d'être analysé de plus près mais, plus encore que la mention de cette date, ce qui contribue surtout à la valeur des notes portées

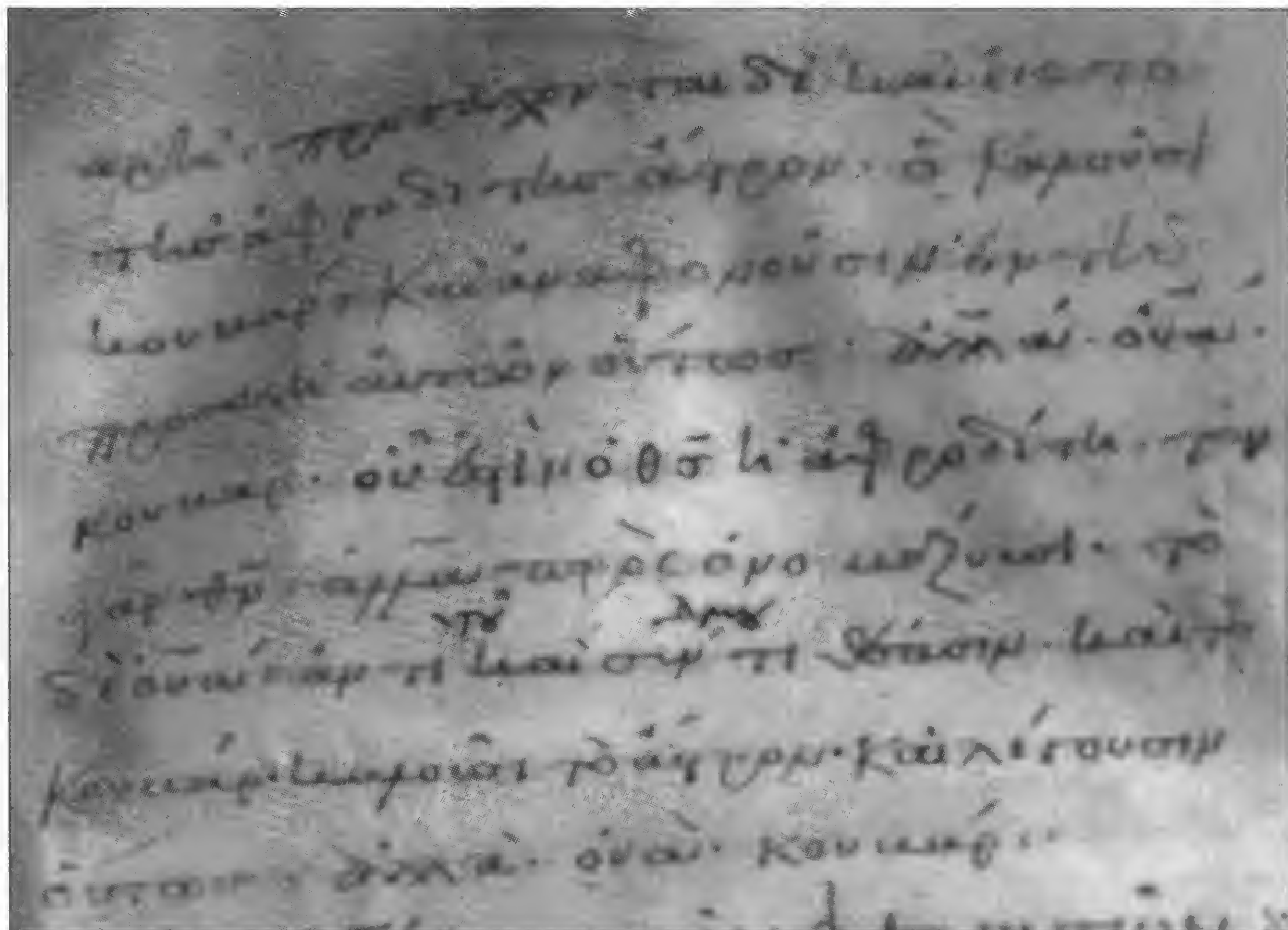


Fig. 1 : f. 32r.

par ce lecteur est l'identification de sa main qui n'avait pas été reconnue jusqu'à présent et qui est susceptible de nous fournir un jalon intéressant dans l'histoire du livre : il s'agit de Néophyte Prodroménos, ce moine érudit qui, comme l'indique clairement le qualificatif qu'il s'attribue lui-même, a effectué une bonne partie de sa carrière au monastère Saint-Jean Prodrome dans le quartier de Pétra à Constantinople[16].

Néophyte Prodroménos a été repéré comme annotateur mais aussi comme copiste de plusieurs manuscrits, en particulier pour son usage personnel, et ses intérêts se manifestent avant tout, d'après les témoins jusqu'à présent identifiés, en direction des sciences (médecine, mathématique, astronomie) et de la logique aristotélicienne. Mais il s'est également préoccupé de théologie, ainsi qu'en témoigne le manuscrit copié essentiellement par lui et conservé au mont Athos, *Athous Dionysiou* 194, qui réunit entre autres divers traités liés à la controverse palamite, à commencer par un exposé contre Barlaam et Acindynos, des ouvrages palamites ou antipalamites (Barlaam, Nicéphore Grégoras), et plusieurs œuvres autographes de Néophyte lui-même, en particulier contre les Latins. Le livre comportait encore à la fin du XIXe siècle une souscription aujourd'hui absente, qui ne fournissait pas le nom du scribe

16. Voir B. MONDRAIN, « La constitution de corpus d'Aristote et de ses commentateurs aux XIIIe-XIVe siècles », *Codices Manuscripti* 29, 2000, p. 11-33 (particulièrement 12-17), qui fournit la bibliographie récente sur ce copiste.

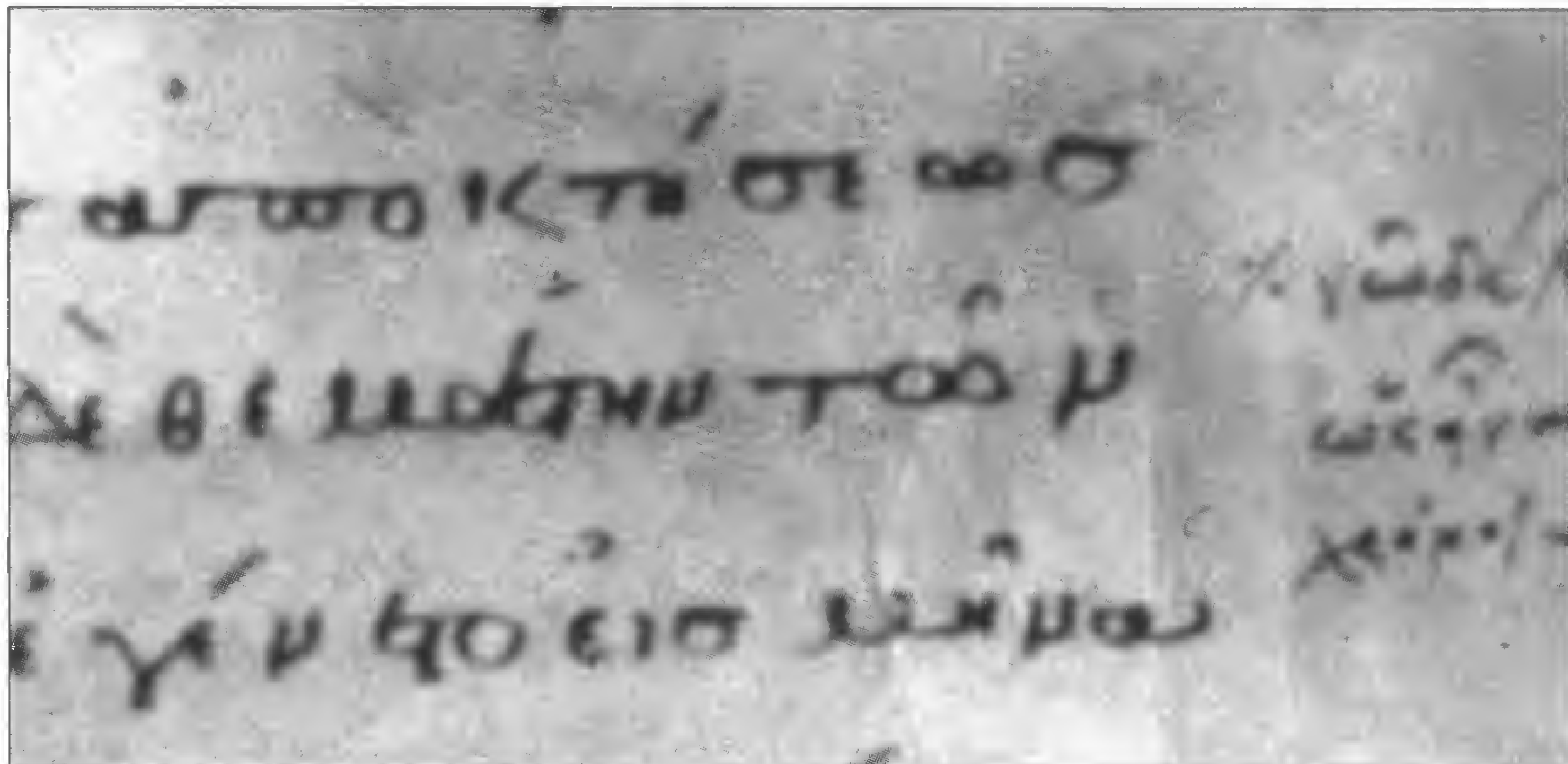


Fig. 2 : f. 33^{r}.

mais donnait la date d'achèvement du volume, le 21 mai 1363[17]. Cette date était jusqu'à présent la seule donnée temporelle précise dont nous disposions pour Néophyte Prodroménos ; le *Parisinus gr.* 2009 nous permet donc d'en ajouter une autre presque contemporaine puisqu'au f. 33^{r}, qui correspond au chapitre 16 du *De administrando imperio*, on a mention dans le texte de l'année de la création du monde ͵ϛρλʹ et que dans la marge en regard, Néophyte a écrit ces mots : νῦν δέ (ἐστιν) ͵ϛωοʹ (ἰνδικτιῶνος) ιεʹ. ὡς εἶναι ἀπὸ τότ(ε) ἕως νῦν, χρόνοι ψμʹ(fig. 2), dans une période qui doit donc être située entre septembre 1361 et août 1362.

Que le manuscrit ait été lu par cet érudit constantinopolitain vers la fin du deuxième tiers du XIVe siècle permet de mettre en valeur différents aspects touchant le texte de Constantin Porphyrogénète et la lecture qui en a été effectuée. Tout d'abord en ce qui concerne Néophyte Prodroménos, cette identification contribue, semble-t-il, à dévoiler une nouvelle facette de ses intérêts littéraires. Mais il convient de déterminer ce qui a surtout retenu son attention dans le *De administrando imperio* en procédant à une analyse des passages qu'il a annotés. Les notes et les corrections touchent presque exclusivement les chapitres de l'ouvrage qui sont consacrés à une présentation de l'Islam, de Mahomet et des califes lui ayant succédé, et dont les développements se réfèrent pour une part à la Chronique de Théophane. L'intérêt que Néophyte témoigne à ce moment, en 1361-1362, pour une description historique des conquêtes de territoires menées par les Arabes musulmans est sans doute à mettre en relation avec le danger très actuel que représentent les incursions ottomanes jusqu'à Constantinople. Le *De administrando imperio* ne s'attache pas à une étude théologique du dogme, ce n'est pas le but d'un ouvrage politique, mais il ne dédaigne pas de consacrer le chapitre 16 à l'évocation brève de l'horoscope établi par Stéphane le

17. S. Lampros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, I, Cambridge 1895, p. 357-360 et S. N. Kadas, *Τὰ σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὄρους*, Athos-Monastère Dionysiou 1996, p. 52.

« mathématicien » concernant l'Hégire et prédisant l'avenir réservé à l'Islam. Il s'agit de la fameuse prophétie attribuée à Stéphane d'Alexandrie et rapportée sous son nom et par Cédrenos et Léon le Grammairien[18]. Or c'est justement dans ce chapitre que Néophyte a rédigé la note brève où il détermine le nombre d'années qui sépare de l'Hégire (anno mundi 6130) le moment où il écrit (6870), soit « 740 ans ». L'information de contenu assez peu scientifique, même si elle nous est historiquement utile, inciterait à sourire mais il convient sans doute de la considérer par rapport aux calculs de l'horoscope, non évoqués en détail dans le passage mais que Néophyte connaissait assurément, et qui établissent, de manière différente selon les auteurs, la durée de vie prédite à l'Islam par un décompte d'années ; dans le même temps, elle précise que le raisonnement est bien effectué sur la base du système chronologique byzantin. On retrouve là, à un niveau simple, les centres d'intérêt habituels de Néophyte Prodroménos, astronomie et mathématique. D'ailleurs, il faut signaler que c'est par lui qu'a été repassé tout le f. 3^r du manuscrit, la première page du traité dont l'encre était très pâlie et était de ce fait devenue difficilement lisible — cet accident qu'avait subi le début du texte prouve que les pages initiales n'étaient pas alors en tête du volume qu'elles auraient sinon protégé. Et l'on peut se demander alors si les deux folios d'onomatomancie mathématique, c'est-à-dire de divination par les nombres, la *Lettre de Pythagore à Laïs* accompagnée de la table de neuvaine, qui correspondent également si bien au goût de notre érudit pour les chiffres sous toutes leurs formes, n'ont pas été placés par lui en avant du livre où ils représentent en quelque sorte des gardes — somme toute, la prédiction par les nombres ou par l'examen des conjonctions astrales répond à un schéma parallèle.

Examinons également la teneur des autres interventions de Néophyte dans les pages du manuscrit où l'on peut trouver son écriture. Elles semblent dans un premier temps avoir une portée bien limitée mais elles sont en réalité philologiquement plus intéressantes qu'il n'y paraît et se révèlent tout à fait significatives du travail d'éditeur qu'est susceptible de réaliser un érudit byzantin sur un texte — nous n'avons pas tant d'exemples où l'on peut voir aussi clairement le philologue au travail. De fait, à l'exception de la datation donnée au chapitre 16, toutes les traces de lecture laissées ici par Néophyte Prodroménos relèvent de la critique textuelle. A commencer par diverses corrections : simples comme l'ajout d'un *nu* à un article neutre singulier (c. 14, 34 τὸν pour τὸ), l'addition d'un *sigma* pour un relatif féminin qui doit être au génitif (c. 21, 125 ἧς), la correction d'un cas en fonction du contexte (c. 20, 11,

18. Sur le thème de cet horoscope, voir l'étude de G. DAGRON, « Les diseurs d'événements. Réflexions sur un thème astrologique byzantin », *Mélanges offerts à Georges Duby*, IV. *La mémoire, l'écriture et l'histoire*, Aix-en-Provence 1992, p. 57-65 — elle se fonde sur le texte édité par H. Usener. C. SODE, « Untersuchungen zu De administrando imperio Kaiser Konstantins VII. Porphyrogennetos. Anhang 2: Die Legende vom Horoskop des Stephanos von Alexandreia », *Varia V*, Poikila Byzantina 13, Bonn 1994, p. 241-254, a confronté les différentes versions de cette prophétie. Sur l'utilisation du calendrier byzantin dans des tables astronomiques, se reporter à D. PINGREE, « Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia », *DOP* 43, 1989, p. 227-239 (en particulier p. 238). Le dossier le plus complet consacré à Stéphanos d'Alexandrie a été établi par W. WOLSKA-CONUS, « Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie », *REB* 47, 1989, p. 5-89 (voir p. 13).

σμύρναν au lieu de σμύρνης — Moravcsik rétablit σμύρνην) ou d'une de ces fautes d'itacisme dont le copiste est coutumier (c. 21, 8 πρέσβεις pour πρέσβης) ; mais aussi plus subtiles comme l'ajout d'un *iota* lorsque le copiste a erronément parlé de « doigt » (δάκτυλον) au lieu d' « anneau » (δακτύλιον, c. 21, 95) ; au c. 14, 35, Néophyte donne un sens à ce que n'avait pas compris le copiste : 'οὐα' représente la conjonction καὶ, il ajoute donc un accent sur ἀντὶ, écrit l'article τοῦ et les deux syllabes complétant le mot συνδ(έσμου) que n'avait manifestement pas saisi le scribe dans son modèle, 'οὐα' ἀντὶ τοῦ 'καὶ' συνδέσμου τιθέασιν. Mais comme ses contemporains ou ses prédécesseurs — il suffit de songer à un Planude ou un Nicéphore Grégoras —, sa lecture critique est susceptible de le conduire à modifier sans nécessité : au c. 19, 4, évoquant le troisième calife, Omar (appelé Oumar), qui prit Jerusalem après deux ans de siège grâce au λόγῳ, il efface le terme pour le remplacer par δόλῳ, la "ruse", qui correspond sans doute mieux à l'idée qu'il se fait des agissements des Arabes ; Moravcsik retient cette variante, qui est une conjecture, dans son texte, bien que la *Chronique* de Théophane ait déjà la leçon λόγω. Il procède aussi à des additions, quelquefois judicieuses, comme lorsqu'il restitue trois mots omis par le scribe par suite d'un saut du même au même et nécessaires pour le sens : au c. 21, 107 « après la mort d'Alim (Ali), ses fils jugeant déraisonnable sa décision » (λῆρον ἡγησάμενοι οἱ τούτου <υἱοὶ τὴν τοῦ> πατρὸς αὐτῶν βουλήν) ; il s'agit là d'une restitution intelligente qui peut être le fruit d'une conjecture ou de la confrontation avec Théophane. Dans le même long chapitre explicitement tiré de Théophane, Néophyte ajoute un pronom personnel qui est requis par le contexte et qui pouvait être suppléé aisément par un lecteur attentif (c. 21, 99) : « j'ai passé 'son' anneau (αὐτοῦ) à mon doigt » et, un peu plus bas, complète la dénomination du monastère fondé par St Théophane <μεγάλου> ἀγροῦ (c. 22, 78). Une autre addition, retenue comme les précédentes par G. Moravcsik, est en tout cas moins indispensable pour le sens, quand le qualificatif τῆς θεοτόκου est ajouté au nom de Marie (c. 21, 125) ; en revanche, Moravcsik n'intègre pas à son texte la suggestion que fait Néophyte à propos de Basile <τοῦ ἐκ μακεδονίας> (c. 22, 81) — il s'agit bien entendu de Basile Ier —, peut-être parce qu'il l'attribue au lecteur-réviseur P3 auquel il accorde moins de crédit qu'à P2 ! Il est sûr que certaines additions auxquelles s'attache Néophyte apportent peu, tel l'ajout systématique du numéro d'ordre dans la succession des califes, le « cinquième », lorsqu'il s'agit de Mauias (c'est-à-dire Mo'āwiya) — qu'il s'entête à corriger à chaque fois en « Mabias », pensant qu'il s'agit d'un *bêta* mal lu par le copiste. Théophane le nommant bien Mauias, Néophyte ne se serait-il pas reporté à la *Chronique* sur ce point ou-a-t-il refusé de lui accorder crédit ? La correction de l'orthographe des noms est en tout cas une de ses préocupations dans ce texte riche en termes étrangers (par exemple, c. 17, 14, Αἰθρίβου remplaçant Αἰθρίου) mais elle porte aussi à juste titre sur des noms byzantins (Θεοφάνιος modifié en Θεοφάνης, c. 22, 78, ou la syllabe -νια- qui manque systématiquement étant ajoutée au nom de Valentinianos, c. 25). Sa passion constante pour les chiffres ne manque pas non plus de se manifester dans ces quelques chapitres ; lorsque Mo'āwiya va jusqu'à Constantinople où il reste « un long temps » (c. 21, 55), Néophyte précise dans l'interligne qu'il s'agit de sept ans — indication fournie aussi par Théophane. Au chapitre 20, 9, il est question d'un

nombre important de chameaux, si important d'ailleurs que Moravcsik préfère retenir le nombre plus bas que suggère Théophane (900) ; Néophyte, lui, s'en tient au texte et, pour éviter le risque de confusion entre dizaine et dizaine de milliers, écrit en toutes lettres dans l'interligne le nombre « 30 000 ».Un dernier exemple mérite d'être mentionné car il est amusant : lorsqu'il est question du fils de Moʿāwiya, Izid (ἰζίδ, c. 21, 37) — le mot commence une ligne —, Néophyte juge bon d'aider le lecteur en notant ἔτη devant ιζ puis καὶ dans l'interligne entre les deux syllabes du nom, suivi un peu plus loin de ἤγουν λα´. La somme de ιζ´ + ιδ´ fait effectivement 31 !

Comme on a pu le constater, ces annotations variées ne supposent pas le recours à un autre manuscrit du *De administrando imperio* qu'aurait utilisé Néophyte Prodroménos. Résultat d'une lecture soigneuse, les plus audacieuses d'entre elles peuvent sans grande difficulté être des conjectures — tout au plus peut-on penser que l'érudit avait à sa disposition un manuscrit de la *Chronique* de Théophane. Mais un élément important est que, au delà des renseignements textuels obtenus ainsi, la lecture opérée par Néophyte Prodroménos nous permet de situer avec une très grande vraisemblance le manuscrit de Constantin Porphyrogénète dans la bibliothèque du monastère Saint-Jean Prodrome de Pétra[19] au milieu du XIVe siècle. Ainsi, comme le célèbre manuscrit de Dioscoride ayant appartenu à Juliana Anicia et lu également par Néophyte, le volume lié, à la fin du XIe siècle, à un membre influent de la famille impériale et suffisamment proche d'elle pour vivre dans le palais, se retrouve dans cette bibliothèque qui joue un rôle déterminant dans la conservation et la transmission de nombre de textes qui sont parvenus jusqu'à nous. La richesse des fonds de la bibliothèque, qui est d'ailleurs assez voisine de celle de Chora, que Théodore Métochite développe avec vigueur dans la première moitié du XIVe siècle, ne se réduit pas à partir de ce moment, au contraire. Il suffit de noter l'intense activité intellectuelle qui illustre encore dans la première moitié du XVe siècle, avant la chute de Constantinople, le xenon du Kral, rattaché au monastère Saint-Jean Prodrome de Pétra. Ainsi, c'est là qu'enseigne et étudie un Jean Argyropoulos[20], entouré de nombreux érudits passionnés par la lecture de livres qu'ils annotent souvent. Après 1453, certains de ces intellectuels restent, mais plusieurs d'entre eux quittent la ville avec leur famille et quelques-uns s'installent tout d'abord dans le Péloponnèse, à Coron, avant, vers les années 1470, de partir encore plus à l'Ouest, poussés par l'avancée inexorable des Ottomans. Ils se retrouvent alors dans l'île de Corfou, dernière terre « byzantine » face à l'Italie voisine. Mais tout en abandonnant leur patrie, d'aucuns ont pu partir en emportant des livres, ceux de leur propre bibliothèque mais sans aucun doute également des manuscrits qu'ils avaient l'habitude d'utiliser dans une

19. Sur le monastère, voir E. MALAMUT, « Le monastère Saint-Jean-Prodrome de Pétra de Constantinople », dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et dans les mondes alentour IVe-XIIIe siècles*, éd. M. Kaplan, Byzantina Sorbonensia 18, Paris 2001, p. 220-233.

20. B. MONDRAIN, « Jean Argyropoulos, professeur à Constantinople et ses auditeurs médecins, d'Andronic Eparque à Démétrios Angelos », *Polypleuros nous. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, C. Scholz et G. Makris ed., Munich-Leipzig 2000, p. 223-250.

bibliothèque de la capitale byzantine où ils travaillaient : ce pouvait être une façon de ne pas laisser entre des mains ennemies une partie du patrimoine culturel de leur pays. La famille d'Antoine Éparque, alliée aux Moschos, illustre tout à fait ce schéma et les riches collections que le petit-fils Antoine a diffusées au milieu du XVIe siècle sur le marché vénitien en témoignent pour une part. Andronic Éparque a en effet été l'un des auditeurs de Jean Argyropoulos au xenon du Kral et l'on peut par exemple repérer quelques notes marginales de sa main dans un livre tel que le *Parisinus gr.* 2286, ce volume copié par Néophyte Prodroménos pour son usage personnel et que, deux siècles plus tard, Antoine Éparque offrit, dans un lot de manuscrits grecs, au roi François Ier[21].

Le *Parisinus gr.* 2009 est lui aussi susceptible de relever d'un tel parcours. Comme on l'a indiqué, c'est bien ce manuscrit qui a servi de modèle pour la copie effectuée par Antoine Éparque en 1509, il y a donc des chances pour qu'il se soit trouvé à Corfou au début du XVIe siècle. Mais le livre était-il à ce moment dans la collection même des Éparque ? Il convient en effet de prêter attention à de nombreuses brèves notes à l'encre rouge en marge des pages, qui reprennent quelques mots du passage en regard et en résument ainsi sommairement le contenu; elles ont une fonction de manchettes et correspondent tout à fait à la pratique que met en œuvre un Janus Lascaris lorsqu'il lit des livres. Le scribe grec qui en est responsable doit avoir procédé à la lecture du manuscrit au début du XVIe siècle. Or l'on retrouve cette écriture dans un très grand nombre de volumes où le même copiste note souvent un titre courant et parfois un pinax en tête du livre, où il effectue le cas échéant la réfection de folios manquants et où, comme ici, il écrit ces manchettes ou guides de lecture et de repérage d'un développement donné. Il s'agit donc d'un érudit qui semble avoir un trajet voisin de celui des Éparque, appartenant à la famille des Abramios et qui, du Péloponnèse, s'est rendu lui aussi à Corfou. Plusieurs des livres où l'on peut identifier son écriture ont été également annotés par un membre de la famille Éparque, certains autres tels que le Galien *Parisinus gr.* 2154 ont appartenu à Démétrios Angelos, médecin qui a fait partie du groupe d'auditeurs de Jean Argyropoulos et qui travaillait au xenon du Kral. Il vaut d'autre part la peine de noter que le témoin le plus complet du *De thematibus* de Constantin Porphyrogénète, le *Parisinus gr.* 854 du XIIIe siècle, est également passé entre ces mains[22] ! Tout donne donc à penser que le manuscrit du *De administrando imperio* était jusqu'à ce moment demeuré dans la bibliothèque du monastère Saint-Jean Prodrome de Pétra.

21. B. MONDRAIN, « Les Éparque, une famille de médecins collectionneurs de manuscrits aux XVe-XVIe siècles », *The Greek Script in the 15th and 16th Centuries*, N. Oikonomidès éd., Athènes 2000, p. 145-163 et EAD., « Janus Lascaris copiste et ses livres », dans *I manoscritti greci* (cité note 11), p. 417-426 et 6 pl.

22. B. MARKESINIS, « Janos Lascaris, la bibliothèque d'Avramis à Corfou et le Paris. gr. 854», *Scriptorium* 54, 2000, p. 302-306 a remarqué dans ce manuscrit la présence d'un monogramme d'Abramios qu'il a avec raison mis en relation d'une part avec le nom de l'érudit dont Janus Lascaris examine la bibliothèque à Corfou et d'autre part avec la marque de possession qu'il connaît dans deux autres manuscrits parisiens. Mais le dossier Abramios est en fait très riche et je souhaiterais regrouper ensemble les diverses données que j'ai pu rassembler depuis quelques années.

LE MODIOLOS : COURONNE IMPÉRIALE OU COURONNE POUR L'EMPEREUR ?

par Cécile MORRISSON

Summary : The "gold modiolos i.e. stephanos" offered to the emperor in *De Cer.* I, 94, cf. 91, is clearly the aurum oblaticium to be given by the Senate on an accession. Tenth-century chronicles apply the term modiolos to the empress's crown, whereas a few little-known twelfth-thirteenth-century texts use it in the sense of "imperial [male] crown." The article suggests a connection between the medieval modiolos and the crowns or cylinders (modii) awarded as prizes to race winners in Late Antiquity. The crown-modios would have been offered to the emperor as a symbolic representation of the weighty aurum oblaticium, and the shape of the prize-modii surmounted by flowers or palms would explain why the spiky crown of the empresses and the turreted one worn by the Tyche of capital cities came te be called modiolos.

Le chapitre 91 du premier *Livre des Cérémonies* conserve, on le sait, le récit de la proclamation de l'empereur Léon Ier en 457, d'après un fragment du traité de Pierre le Patrice (*Περὶ πολιτικῆς καταστάσεως*). G. Dagron a analysé ce long cérémonial et cette « formule ancienne » partant de l'Hebdomon qu'il oppose à la « formule moderne » plus brève et concentrée à l'Hippodrome, suivie pour Anastase et pour Justin Ier, décrite dans les deux chapitres suivants eux aussi empruntés à Pierre le Patrice[1]. Rappelons les principales étapes de cet avènement au contexte très militaire puisque, même s'il faut en croire le texte selon lequel Léon Ier aurait formellement été désigné par un vote du Sénat, cet officier a été en fait choisi par l'armée et par le maître des milices Aspar qui espérait — à tort — gouverner par son intermédiaire. Tout débute hors des murs à l'Hebdomon, le champ de Mars, où le nouvel empereur reçoit de la part de deux *campiductores* un *maniakion/torques* sur la tête et un autre dans la main droite avant de faire l'objet des acclamations du peuple (*De Cerimoniis*, Bonn, I, p. 410^{6}-411^{13}). Après la première *mutatio vestis* pratiquée sous la « tortue militaire », il revêt la chlamyde et le diadème et s'arme d'une lance et d'un bouclier, ce qui implique que les deux *maniakia* ont donc été déposés (p. 411^{13-17}). Après les acclamations d'usage, le *donativum* habituel de cinq nomismata et une livre d'argent est distribué à l'armée qui souhaite au nouvel empereur « des siècles d'or » (p. 411^{17}-412^{17}). Le texte décrit ensuite la *taxis* de l'*adventus* (« de Léon lui-même ... soit ...

1. G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 79-90.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 499-510.

d'un empereur de l'époque »[2]) qui commence alors, ponctué de dévotions dans plusieurs églises où l'empereur dépose à chaque fois sa couronne (τὸν στέφανον) — probablement le diadème cité plus haut. Avant de franchir les anciennes murailles de la capitale, une nouvelle *mutatio* amène le souverain à revêtir la chlamyde pourpre, le divitision blanc et les sandales consulaires (*campagia*) et à monter sur un char au lieu du cheval blanc sur lequel il était monté depuis son départ de l'Hebdomon. Le cortège continue sa progression précédé d'une grande croix qui va rester aux côtés de l'empereur le reste du trajet. « Parvenu au Forum de Constantin, l'empereur descend du char, reçoit le préfet de la ville et le Sénat. Le premier des sénateurs avec le préfet lui remet alors le *modiolos chrysous* » (p. 414^{4-17}) et le cérémonial s'achève à Sainte-Sophie.

Dans le chapitre 94 décrivant le couronnement de Léon II par son grand-père en 473, le *modiolos* d'or apparaît à nouveau, mais avec la précision suivante : (ἤτοι στέφανον). Il est là encore offert au jeune auguste par le préfet de la ville et le sénat, « comme c'était la coutume » (κατὰ τὸ ἔθος)[3]. Aussi comprend-on depuis longtemps sous *modiolos* la « traditionnelle couronne d'or » : déjà Reiske y voyait un *genus coronae imperialis* comme le rappelle Dölger dans sa sévère critique d'un article de Charanis interprétant à tort le *modiolos* comme un « symbole d'autorité » à l'égal du diadème[4]. Couronne certes, bien que dépourvue de la fonction que lui prête Charanis, le *modiolos* n'est pas pour autant l'expression de « l'or coronaire » comme le veut Dölger, suivi dans la livraison suivante de la *Byzantinische Zeitschrift* par Treitinger[5]. Il s'agit en fait de l'or oblatice comme le démontre R. Delmaire qui insiste, toutes preuves à l'appui, sur la distinction entre cette contribution imposée au Sénat et « l'or coronaire » exigé des cités[6]. Mais ces contributions étaient toutes deux représentées par l'offrande de couronnes, d'où l'expression de Dölger. Si la signification constitutionnelle du *modiolos* et sa place dans le cérémonial de l'avènement ne prêtent donc pas à discussion — aussi bien les lignes qui précèdent ne sont-elles qu'un simple rappel de l'état de la question — je voudrais plutôt m'interroger dans ce qui suit sur la forme que revêtait cet objet et offrir ainsi une modeste contribution à l'entreprise d'édition, traduction et commentaire du *Livre des cérémonies* à laquelle Gilbert Dagron se consacre depuis de nombreuses années[7].

Les textes sont peu nombreux. Les chroniques mésobyzantines décrivant le renversement de Michel Ier en 813 (GENESIOS, Bonn, p. 6 ; *Théophane cont.*, Bonn, p. 18 ; repris par SKYLITZÈS, éd. Thurn, p. 8) rapportent comment son épouse, l'impératrice

2. *Ibid.*, p. 81, n. 35 rappelant la structure composite du texte dans lequel le protocole original a été complété par cette description de l'*adventus* (avec les références).

3. CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De Cerim.*, Bonn, I, p. 432^{15-16} : καὶ προσήγαγον αὐτῷ μοδίολον ἤτοι στέφανον χρυσοῦν κατὰ τὸ ἔθος. Précision où Delmaire voudrait voir une glose postérieure, d'autres une mention de Pierre le Patrice lui-même.

4. I. REISKE, comm. au *De Cerim.*, Bonn, p. 427; P. CHARANIS, « The imperial crown modiolus and its constitutional significance », *Byz.* 12, 1937, p. 189-195 ; F. DÖLGER, *BZ* 38, 1938, p. 240.

5. O. TREITINGER, *BZ* 39, 1939, p. 194-202, critique de la réponse de Charanis à Dölger (P. CHARANIS, « The crown modiolus once more », *Byz.* 13, 1939, p. 377-383) à la p. 195.

6. R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et* res privata *: l'*aerarium *impérial et son administration du* IVe *au* VIe *siècle*, Rome 1989, p. 387-408.

7. G. DAGRON, *TM* 13, 2001, p. 3-4.

Procopia, fille de Nicéphore I[er] et sœur de Staurakios, se scandalisait à l'idée de voir la femme de Léon V, destinée à lui succéder malgré son origine beaucoup plus obscure, « porter le modiolos »[8]. Du Cange, suivi par Sophocles, voyait donc logiquement dans ce modiolos un type de couronne féminine. Il faut reconnaître à Charanis le mérite d'avoir attiré à nouveau l'attention sur les occurrences connues de ce *modiolos* / couronne, en y ajoutant celle du *Livre des Cérémonies* bien qu'il lui ait attribué à tort un rôle d'insigne impérial. Gilbert Dagron lui-même a enrichi ce maigre corpus en proposant après Du Cange de corriger *modios* en *modiolos* dans le texte des *Patria* (K II, 101) : « La *tychè* de la ville, en bronze avec *la couronne crénelée* se trouve sur l'arc oriental [du Forum de Constantin]. On dit que Michel Rangabé [Michel I[er], 811-813] fit couper les bras de cette statue pour que les factions démotiques soient sans force contre le palais »[9]. Découvreur infatigable de textes cachés ou peu connus, Alexander Kazhdan en signala une tardive mention dans la neuvième homélie du patriarche Germain II (1222-1240) prononcée peu de temps après l'avènement de Jean III Vatatzès (1222-1254). « Grâce à vous [mes disciples], déclare-t-il, je me pare et je me rengorge plus que ne saurait le faire aucun des empereurs qui ont le mauvais goût de tant aimer leur parure, à propos du *modiolos* qu'ils portent sur la tête et des circonvolutions de leur toge (*tébenna*) »[10]. Par ces mots archaïsants et rares, l'auteur décrit sans doute les éléments classiques du costume impérial tels qu'ils apparaissent sur les hyperpères de Jean II Comnène et ses copies nicéennes : le diadème (*stemma*) et le loros, dérivé comme on sait de la *trabea* ou *toga picta* romaine[11]. Dans ce dernier cas il ne s'agit plus d'une couronne féminine mais l'affectation littéraire prive ici la citation de toute valeur informative, à moins que le mot recherché fasse allusion à une coiffure exceptionnelle et extravagante. Un autre exemple d'emploi rhétorique de ce terme figure dans l'éthopée de Nicolas Mésaritès (l. 70) publiée ici même pour la première fois par Bernard Flusin[12]. Le

8. GENESIUS, Bonn, p. 6, ἐφ' ὅτῳ τὴν ἑαυτοῦ γαμετὴν Προκοπίαν ζηλοτυπήσασαν τοιοῦτον εἰπεῖν, δεινόν γε δεινόν, ἂν ἡ τοῦ τυράννου σύζυγος Λέοντος περιβάλοι τὸν μοδίολον ; *Théophane continué*, Bonn, p. 18 paraphrase en précisant que Procopia s'indignait à la pensée que Βάρκα, οὕτω δὴ τὸ τοῦ Λέοντος καλέσασα γύναιον, τῇ κεφαλῇ ἐπίθοιτο τὸ μοδίολον. Sur la personnalité affirmée de Procopia, voir J. HERRIN, *Women in Purple*, Londres 2001, p. 149-150.

9. G. DAGRON, *Constantinople imaginaire*, Paris 1984, p. 185 et n. 115 ; *Patria*, éd. Preger, II, p. 205 : Ἡ δὲ Τύχη τῆς πόλεως χαλκῆ μετὰ μοδίου ἵσταται ἐν τῇ ἀνατολικῇ ἁψῖδι· ἣν ἔφησαν ⟨ὑπὸ⟩ Μιχαὴλ τοῦ Ῥαγγαβὲ χειροκοπηθῆναι αὐτὴν τὴν στήλην διὰ τὸ μὴ ἰσχύειν τὰ δημοτικὰ μέρη κατὰ τῶν ἀνακτόρων.

10. A. KAZHDAN, « The Crown-Modiolos Once More », *JÖB* 38, 1988, p. 339-340, citant GERMANOS II (1222-1240), *Βίος, συγγράμματα καὶ διδασκαλία αὐτοῦ*, éd. S. N. Lagopatès, Tripoli 1913, p. 273, l. 3-6 (ἐν ὑμῖν καλλωπίζομαί τε καὶ ἐναβρύνομαι, ὡς οὐδ' ἄν τις τῶν φιλοκόσμων καὶ ἀπειροκάλων βασιλέων ἐπὶ τῷ μοδιέλῳ ⟨μοδιόλῳ⟩ τῆς κεφαλῆς καὶ τῆς τηβέννης τῷ περιάμματι).

11. Voir PH. GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore collection* (désormais *DOC*), III, 1, Washington, D.C. 1973, p. 78 avec les références. Dans son récit du couronnement de Baudouin I[er] en 1204, Robert de Clari décrit le loros en ces termes : « Et puis se li vesti on le palle: une maniere d'afulement estoit qui batoit sur le col du pié par devant, et par derriere estoit si lons que il s'en chaingnoit, et puis se li reversoit on arriere par deseure le senestre brach, ensement comme un fanol, et estoit chus palles molt rikes et molt nobles et tous carkiés de rikes pierres precieuses» (ROBERT DE CLARI, *La conquête de Constantinople*, éd. Ph. Lauer, Paris 1924, XVCI, 19-26, p. 94). Voir le commentaire de ce texte et l'analyse du costume impérial des X[e]-XIV[e] siècles par M. F. HENDY, *DOC* IV, 1, Washington D.C. 1999, p. 143-176.

12. B. FLUSIN, dans ce volume, p. 238-239.



Fig. 1 : Modius à droite et à gauche du bas-relief funéraire de L. Ampudius Philomusus (*CIL* VI, 4, 34044 aujourd'hui au British Museum, d'après *JRS* 8, 1918, pl. II).

TLG ne connaît pas ce texte mais apporte une citation antérieure et d'un genre littéraire analogue dans le discours de Michel Italikos au patriarche Michel l'Oxite (1143-1146) que l'éditeur date de 1143 : Italikos compose un « épithalame mystique » célébrant les noces du patriarche avec l'Église de Constantinople : grâce à Constantin le Grand, Byzance l'emporte sur toutes les autres mégalopoles célèbres, Suse, Ecbatane, Alexandrie et Rome « car en l'honorant du trône impérial, il a privé l'ancienne [ville] des Italiens de sa couronne, et en lui donnant un nouveau nom il lui a conféré *le modiolos impérial* »[13].

Pour cerner la réalité du modiolos et son rapport avec une couronne impériale, ou offerte à l'empereur, comme dans la description de Pierre le Patrice, il faut revenir en arrière. Le terme est un diminutif de la mesure de capacité bien connue mais rarement illustrée (fig.1) et peut désigner divers autres objets dont la forme évoque celle d'un boisseau : le moyeu d'une roue[14], un gobelet, le cylindre d'une pompe, la boîte d'une catapulte, la couronne d'un trépan[15]. Mais le modiolos-couronne ne dérive pas seulement du modius par analogie ; c'est réellement un modius.

Il s'apparente aux couronnes agonistiques dont l'évolution est bien datée par les monnaies et la forme attestée sur d'autres supports archéologiques (reliefs, lampes, mosaïques)[16]. Noël Duval a analysé l'ensemble de ces témoignages dans plusieurs

13. MICHEL ITALIKOS, *Lettres et discours*, éd. P. Gautier, Archives de l'Orient Chrétien 14, Paris 1972, p. $70^{10\text{-}12}$: ἔπειτα θρόνῳ τιμήσας βασιλικῷ, τὴν μὲν γεραιτέραν τῶν Ἰταλῶν ἀπεστεφάνωσεν, ταύτην δ' εἰς ἐκείνην μετονομάσας <u>τὸν βασιλικὸν μοδίολον</u> περιέθηκε,

14. L'Édit de Dioclétien cite le modiolos (*modiolus tornatus* ou *infectus* / μοδίολος τορονευτός ou ἀνέργαστος) parmi les pièces constitutives du chariot. Il ne s'agit pas là d'un petit vase.

15. CH. DAREMBERG et E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris 1877-1919, *s.v.* modiolus.

16. Voir N. DUVAL, « L'introduction des couronnes métalliques et des "cylindres de prix" en Occident d'après l'*Histoire Auguste* », dans *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, G. Bonamente et N. Duval éd., Macerata 1991, p. 171-182. Aux références indiquées à la p. 171 n. 1, ajouter J. MEICHNER, « Preiskrone und Preiszylinder », *Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts* 89, 1974, p. 336-346 — qui semble avoir proposé la première la distinction entre couronnes et cylindres de prix — et D. O. A. KLOSE, « Zur Entstehung der Preiskronen. Das Beispiel der Aktischen Spiele », *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte* 47, 1997, p. 29-45.



Fig. 2 : Monnaies de Valérien (253-260) de même coin de droit frappées à Nysse et à Tralles, d'après K. KRAFT, *Das System der kaiserzeitlichen Münzprägung in Kleinasien*, Berlin 1972, pl. 25, 138a et 138b).

études récentes qui dispensent d'y revenir[17]. De « grosses couronnes de prix » (« großen auffälligen Preiskronen ») paraissent pour la première fois sur les monnaies frappées pour Commode à Nicée et à Tarse ; le monnayage provincial d'Asie Mineure en offre ensuite de nombreux exemples où elles sont parfois associées à des couronnes de feuillage classiques (fig. 2). Ces couronnes bombées, que Noël Duval propose d'appeler « couronnes (de prix) ajourées », hautes parfois de 30 à 40 cm — autant qu'on puisse en juger d'après les mosaïques — sont formées de cercles de



Fig. 3 : Mosaïque de Piazza Armerina : (couronnes et bourses sur la table des prix des concours musicaux, d'après A. CARANDINI et al., *Filosofiana, la villa di Piazza Armerina*, Palerme 1982, I, p. 289, fig. 178 et II, foglio XLII, n° 87).

17. DUVAL, « L'introduction » (cité n. 15) ; ID., « Recherches nouvelles sur les prix de concours représentés sur les mosaïques », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (désormais *Bull. Arch. du CTHS*), n. s. *Afrique du Nord* 22, 1992, p. 177-209.

treillage doré ou de motifs de métal émaillé portant parfois le nom des jeux[18] (fig. 3). Ces récompenses pouvaient également prendre la forme de « cylindres de prix » (les « Preiszylinder » des auteurs allemands) qui sont en fait des « modii de prix », comme l'a démontré le même auteur avec le concours de Jean-Pierre Callu en rapprochant, en un commentaire érudit, la documentation figurée d'un passage de l'*Histoire Auguste*[19].

Le byzantiniste connaît bien les dignités et leurs signes honorifiques que le Klètorologe de Philothée appelle βραβεῖα[20]. Il sait peut-être moins que le *brabeion* désigne à l'origine une récompense qui pouvait prendre la forme d'un modius rempli d'aurei comme nous l'apprend l'*Histoire Auguste* (Verus VI, 7). À propos de la passion sans bornes de Lucius Verus pour les courses du cirque, la faction des Verts et son cheval favori Volucer, la fin du texte est rétablie ainsi par nos collègues : « c'est en faveur de ce cheval qu'on commença à réclamer des *aurei* en tant que récom-



Fig. 4 : Contorniates avec cocher et modius de prix d'après A. ALFÖLDI et E. ALFÖLDI, *Die Kontorniat-Medallions*[2], Berlin 1976-1990, pl. 205, 1, Katalog Nr. 640 et pl. 205, 3, Katalog Nr. 642.

18. De telles couronnes sont décrites par l'*Histoire Auguste* (Verus V, 2) parmi les cadeaux d'une richesse extravagante qu'aurait prodigués Verus lors d'un festin: « coronas quin etiam datas lemniscis aureis interpositis et alieni temporis floribus ».

19. N. DUVAL, avec le concours de MM. BARATTE et CALLU et al., « Nouvelles considérations sur les prix de concours (couronnes et "cylindres de prix") dans l'iconographie du Bas-Empire", *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1983, p. 190-200 (version préliminaire de l'article de 1991, cit. n. 15).

20. Voir *ODB* , *s.v.* [A. Kazhdan].



Fig. 5 : Mosaïque « du paon » de Carthage. Cheval entre deux boisseaux de prix (d'après M. Yacoub, *Splendeurs des mosaïques de Tunisie*, Tunis 1995, p.334-335, fig. 6 — détail).

penses. Ce cheval fut à ce point à l'honneur que les Verts réclamèrent souvent pour lui « un *modius* d'*aurei* »[21]. Des attestations plus anciennes font déjà état d'aurei offerts ou réclamés pour les cochers[22] qui figurent d'ailleurs au IVe siècle sur des contorniates à côté des *modii* de prix (fig. 4) ou sur la célèbre mosaïque « du paon » trouvée à Carthage (fig. 5)[23]. L'iconographie des modii de prix, une fois identifiés, a été bien analysée de même que sa transposition dans le répertoire des auteurs ou des artistes chrétiens[24]. Nous voudrions insister ici sur l'éclairage que ce motif apporte à notre compréhension du modiolos[25]. Le modiolos est-il un « cylindre de prix »?

Les empereurs du Ve siècle n'ont certes rien à voir avec les cochers et ne cherchent plus à en tenir la place dans l'arène comme Caracalla. Mais la « grande faim d'or » qui anime les premiers siècles de Byzance se manifeste dans les quantités considérables offertes aux souverains comme dans le cas présent[26]. L'or oblatice collecté par le Sénat pour un avènement impérial à la fin du Ve siècle pouvait parfaitement remplir un modius. Compte tenu de la densité élevée de l'or ainsi que de l'impossibilité pour

21. DUVAL, « L'introduction » (cité n. 15), p. 180 : « in huius equi gratiam primum coeperunt equi<s> *aurei vel* [corr. *velut*] *brabia* postulari, in tanto autem equus ille honore fuit, ut ei a populo prasinianorum saepe *modius* aureorum postularetur ». Dans son édition de l'*Histoire Auguste* (Paris 1994), A. Chastagnol cite cet article (p. 174, n. 3) mais ne tient compte ni des émendations, ni de l'interprétation proposées, et traduit « réclamer des *aurei* ou des *brabia* », ce qui fait moins sens.

22. C. ZUCKERMAN, « Le cirque, l'argent et le peuple. À propos d'une inscription du Bas-Empire », *REB* 58, 2000, p. 69-86 à la p. 76.

23. M. YACOUB, *Splendeurs des mosaïques de Tunisie*, Tunis 1995, p. 334-335, fig. 6

24. N. DUVAL, « Couronnes agonistiques sur des mosaïques africaines d'Althiburos (IVe s.?) au Cap Bon (Ve s.?) », *Bull. Arch. du CTHS*, n.s. fasc. 12-14 B, 1980, p. 195-216, aux p. 213-216.

25. Seul DELMAIRE (cité n. 6), p. 401-402, s'est intéressé à cette question. Il voit dans le modiolos un « petit vase ».

26. J.-P. CALLU, « Le "centenarium" et l'enrichissement monétaire au Bas-Empire », *Ktema* (Strasbourg) 3, 1978, 301-316.



Fig. 6 : Un modius de prix : le modius trouvé à Béjà d'après le dessin de A. Merlin *BSNAF* 1910, p. 310 et la photo de N. Duval (cité n. 15), 1992, fig. 21 ?.

les pièces, même entassées, d'occuper la totalité du volume disponible mais plutôt la moitié de celui-ci, un modius (d'une capacité de 11,39 l) pouvait contenir de l'ordre de 3 1/3 kentènaria (quelque 24.000 solidi) ou un peu plus[27]. Le chiffre est relativement modeste par rapport à ce que l'on sait d'autres oblations (1.600 livres soit 16 kentènaria offerts par le Sénat de Rome pour les décennales de Valentinien II[28]) ou des tributs, tels les cinq kentènaria annuels promis à la Perse par le traité de 531 (PROCOPE, *Bella* II, 10, 24). Ces sommes étaient généralement enfermées dans des sacs ou bourses scellés[29] mais pouvaient l'être aussi dans un modius. Je tendrai à identifier celui-ci parmi les insignes du *comes sacrarum largitionum* dans la *Notitia Dignitatum* dans le récipient au couvercle bombé (fig 7a, au centre)[30] ou parmi les insignes du *comes rei privatae* dans le contenant cylindrique strié rempli de monnaies (fig.7b, en haut).

27. Le volume d'un solidus de la fin du v[e] siècle est de l'ordre de 0,23cm^3. Voir J.-N. BARRANDON, « Variations métrologiques des monnaies d'or. Une donnée méconnue: le volume du flan », *RN*[6] 27, 1985, p. 7-22 aux p. 16-17. Ce calcul est très approximatif car on manque d'éléments indiquant le taux précis de remplissage du contenant par les monnaies (selon BARRANDON, *RN* 155, 2000, p. 222, n. 2 « la moitié environ »). Si la mesure est pleine aux deux-tiers, elle contiendrait 4, 4 kentènaria environ.

28. SYMMAQUE, *Rel.* 13, cité par DELMAIRE (cit. n. 6)

29. Voir G. DAGRON - C. MORRISSON, « Le *kentènarion* dans les sources byzantines », *RN*[6] 17, 1975, p. 145-162 (avec références).

30. Voir aussi *Notitia Dignitatum*, Occ. XI, éd. O. Seeck, p. 148 qui représente la seconde série de peintures du manuscrit de Munich. Reproduction en couleurs de cette page dans *Spätantike zwischen Heidentum und Christentum. Einführung und Katalog,* J. Garbsch et B. Overbeck éd., Munich 1989, p. 62. Le modius est décrit dans la notice (n° 9, p. 70) comme un « zylindrischer Behalter ».

Il est évidemment impossible que le préfet de la Ville et le prince du Sénat aient présenté eux-mêmes à l'empereur un modius de pièces d'or pesant une centaine de kilos. Mais on peut supposer que ces grands personnages étaient suivis de serviteurs (pour ainsi dire de « gros bras ») chargés de ce transport, à l'image de ceux que Coripe décrit chargés des sacs destinés aux *donativa* de l'avènement de Justin II[31]. L'empereur n'aurait reçu du préfet et du Sénat qu'un symbole de ce modius, un modius en miniature ou une corbeille remplie de pièces comme on en voit figurer dans diverses représentations de l'or coronaire sur la base de la colonne de





Fig. 7a et b : Modius représenté parmi les insignes du CSL dans la *Notitia Dignitatum* (Par. Lat. 9661, Omont, n° 75) et parmi ceux du CRP (*ibid.*, n° 64).

31. CORIPPUS, *In laudem Iustini Augusti minoris*, II, 383-385, éd. Av. Cameron, p. 59 : *thesauros fidis privatos ferre ministris* | *imperat. Innumerae mox advenere catervae* | *fortia centenis oneratae brachia libris. Deposuere umeris.* (« He told his loyal attendants to bring in his private treasuries. Soon countless bands came up, their strong arms laden with a hundred books [sic]. They lowered them from their shoulders »). Il faut comprendre que les centaines de livres, soit les *kentènaria,* étaient ici dans des sacs portés sur l'épaule.

Constantin dans le dessin de Lorichs (avant 1560) (fig. 8)[32] ou sur celle de l'obélisque de Théodose (fig. 9)[33]. Les monuments figurés sont peu clairs et les commentateurs modernes décrivent ces récipients aussi bien comme des vases, des corbeilles que des coupes (« Gefäß, Korbe, offene Schalen »)[34]. J'émettrai avec prudence l'hy-



Fig. 8 : Base de la colonne de Constantin dans le dessin de Lorichs (détail) (d'après C. Mango, *JDAI* 80, 1965, p. 311, fig. 3).

32. C. MANGO, « Constantinopolitana », *Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts* 80, 1965, p. 305-336 repris dans ID., *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, n° II, qualifie l'*aurum coronarium* de « suitable subject for the pedestal of a monumental column ». Il renonce dans son article de mise au point (« Constantine's column » *ibid.*, p. 1-2) au scepticisme qu'il avait exprimé en 1965 sur la fidélité du dessin qui n'a rien d'un « pastiche » et fut probablement exécuté par Lorichs à la faveur d'un bref moment où la base de la colonne était dégagée des constructions adventices qui la cachaient habituellement — d'où le silence des autres voyageurs à son sujet.

33. Ou encore dans les mains du Scythe, le second personnage à partir de la gauche dans le cortège de l'ivoire Barberini (cf. *Byzance. L'art byzantin dans les collections françaises*, J. Durand éd., Paris 1991, p. 20).

34. T. KLAUSER, « Aurum coronarium », *Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung* 59, 1944, 129-153, repris dans ID., *Gesammelte Arbeiten*, III, 1974, aux p. 302-303. Le plus récent commentateur de l'obélisque de Théodose parle de "receptacles decorated with a circle-in-square pattern and originally filled with painted gold pieces" (B. KILLERICH, *The Obelisk Base in Constantinople: Court Art and Imperial Ideology* (Institutum Romanum Norvegiae. Acta ad Archeologiam et Artium Historiam Pertinentes. Series Altera in 8°, X), Rome 1998, p. 134.



Fig. 9 : Base de l'obélisque de Théodose
(d'après *Byzance. L'art byzantin dans les collections françaises*, Paris 1991, p. 20).

pothèse qu'ils peuvent avoir revêtu la forme des couronnes agonistiques cette fois adaptées pour recevoir des monnaies au lieu des fleurs ou palmes habituelles. La glose ἤτοι στέφανον ferait allusion à cette analogie avec les récompenses de prix encore courantes au VIe siècle[35]. Elle n'implique certes pas pour autant que l'empereur ait jamais porté ce petit modius sur la tête comme le faisaient parfois certains athlètes[36].

Comment le modiolos en vient-il à désigner la couronne portée par les impératrices, ce diadème particulier orné de pointes clairement gravé sur les monnaies et notamment sur les émissions contemporaines des récits du Xe siècle (fig. 10)[37] ? Les couronnes agonistiques offrent une piste qui reste à prouver : les fleurs ou palmes



Fig. 10 : Couronnes d'impératrices. Nomisma de Théodora, Michel III et Thécla (842-843)
(*BNC* II, pl. LXXIV, AV/03).

35. Chaque course de chevaux dans l'hippodrome est désignée pour cette raison par le terme de στέφανος.

36. Voir les exemples illustrés et analysés par DUVAL 1992 (cité n. 16), fig. 1 et 9.

37. Voir Ph. GRIERSON, *DOC*, II, 1, p. 82-84 et III, 1 p. 129 où l'épisode de Procopia est cité ainsi que la controverse suscitée par l'article de Charanis : « these crowns resembled shallow pots, which probably explains the name of *modiolus*, i.e., "little pot," sometimes applied to them ».

qui en sortaient peuvent avoir été rapprochées par l'usage courant de certaines couronnes féminines aux ornements protubérants. Le nom de *modiolos* aurait ainsi été donné soit à la « couronne tourelée » de la Tychè (fig. 11) comme dans les *Patria*, soit à la couronne des impératrices. La précieuse couronne de prix était désormais tombée en désuétude[38], mais les savants auteurs de la Renaissance des Comnènes auraient en revanche eu connaissance des emplois plus anciens de «modiolos-couronne» comme dans le texte de Pierre le Patrice et s'en seraient servi comme d'un synonyme recherché de *stemma*[39].



Fig. 11 : Multiple de Gratien (375-383) frappé à Trèves. Au revers, Rome (Minerve casquée) et Constantinople avec la couronne tourelée, la corne d'abondance en main droite et le pied sur une proue de navire (d'après G. DAGRON, *Naissance d'une capitale*, pl. II, 12).

38. Dans le *De Cerimoniis* I, 78 [69] (Bonn, I, p. 334 = Vogt II, p. 137) il est question, comme me l'avait signalé Gilbert Dagron, de cochers-chefs qui se font remplacer pour une journée de huit courses et doivent à leur remplaçant καθ' ἕκαστον στεφάνιν (pour chaque course courue) νόμισμα δωδέκατον probablement un miliarèsion dont la valeur au nomisma a varié au cours du xe siècle. Les couronnes des prix sont devenues de simples anneaux (*De Cerimoniis* I, 80, éd. Dagron, dans *TM* 13, 2001, p. 79, l. 100; commentaire sur les prix, p. 165-167 et p. 146 sur le remplacement).

39. J'exprime ma reconnaissance à Denis Feissel, Bernard Flusin et Alice-Mary Talbot ainsi qu'aux collègues qui m'ont aidée à Dumbarton Oaks à différents stades de cette recherche de textes ou d'illustration et dans la numérisation de celle-ci : Jaclyn Maxwell, Stephen Zwirn, Robert Hallman et Alicia Walker.

ΘΕΙΑ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ.
LES ACTES THÉBAINS DE DONATION D'ENFANTS OU LA GESTION MONASTIQUE DE LA PÉNURIE

par Arietta PAPACONSTANTINOU

Summary : A group of twenty-six deeds donating children to an Upper Egyptian monastery, which have hitherto been interpreted in terms of continuity with ancient Egyptian practice, are here inserted into the larger context of Byzantine and Western monasticism. An analysis of their relation with contemporary hagiography shows how Coptic monasticism used the cult of saints to its advantage, as a counterbalance to economic difficulties encountered under Early Islamic rule.

Sur la rive ouest du Nil, au pied de la montagne thébaine, se dressait à l'époque omeyyade l'imposant monastère de Saint-Phoibammon, construit à la fin du VIe siècle dans les ruines du temple d'Hatchepsout. Riche et puissant à ses débuts, servant de résidence à son fondateur, l'évêque Abraham d'Hermonthis, il fut abandonné vers la fin du VIIIe siècle pour des raisons qui restent obscures. Il a toutefois laissé derrière lui des archives sans équivalent dans la Méditerranée orientale de l'époque, qui illustrent d'une part l'activité pastorale d'Abraham, d'autre part, sur une plus longue durée, les rapports étroits entre l'établissement et la bourgade voisine de Djemé, installée dans l'enceinte de l'ancien temple de Medinet Habou. Parmi ces textes, on trouve un groupe de vingt-six actes privés rédigés en copte et datant du VIIIe siècle, par lesquels des parents font don au monastère d'un de leurs enfants, ainsi qu'un vingt-septième, établi par un adulte qui se donne lui-même[1].

Ces actes de donation, plus nombreux que les autres δωρεαστικά dans les archives du monastère et aussi plus élaborés, observent, pour l'essentiel, les règles notariales

1. Les textes sont publiés par W. E. CRUM et G. STEINDORFF, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême (Theben)*, I, *Texte und Indices*, Leipzig 1912 (désormais *KRU)*, nos 78-104, et traduits par W. C. TILL, *Die koptischen Rechtsurkunden aus Theben*, Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 244/3, Vienne 1964, p. 149-188. Sur le monastère on peut consulter W. GODLEWSKI, *Le monastère de St Phoibammon*, Deir el-Bahari 5, Varsovie 1986.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 511-526.

de l'époque[2]. Écrits sur papyrus, et non sur de modestes ostraca, ils témoignent d'une certaine solennité. Ils restent néanmoins peu connus en dehors du cercle des spécialistes qui se sont principalement intéressés à des questions formelles, juridiques ou linguistiques, tout en s'efforçant de dégager la signification de la pratique révélée par ces documents.

Le statut des enfants qui faisaient l'objet de la donation a été au centre des diverses interprétations proposées. Plusieurs contrats donnent des précisions sur ce sujet[3]. Les petits garçons concernés n'avaient pas vocation à devenir moines : ils étaient voués au « service » de Dieu et du martyr, en tant que serviteurs ou dépendants du monastère. Certains habitaient à l'intérieur de celui-ci ; ils devaient, selon le cas, nettoyer, arroser, s'occuper de l'eau des bassins ou de la lampe de l'autel, préparer l'offrande ou le pain pour les étrangers de passage, travailler dans les champs, et plus généralement, faire tout ce que le supérieur exigeait d'eux. D'autres pouvaient mener une vie indépendante, à condition toutefois de donner la totalité du revenu de leur travail manuel (ἐργόχειρον) à l'établissement. Dans certains cas, leurs futurs enfants étaient soumis à la même obligation. Le choix entre les deux statuts était parfois proposé par les parents au supérieur du monastère. Quelques contrats stipulent que les enfants donnés comme serviteurs avaient, à leur majorité, la possibilité de quitter l'établissement, pour assumer le second statut, qui s'apparente au servage. D'après les commentateurs, cette faculté de choix contredit l'affirmation contenue dans certains actes, selon lesquels les enfants devaient servir le monastère « comme des esclaves achetés pour argent »[4]. Mais les deux clauses n'apparaissent jamais dans le même document, et on peut penser que les dispositions prises par les parents pour l'avenir de leurs enfants n'étaient pas identiques d'un contrat à l'autre.

Le premier à s'intéresser à ces textes fut l'historien du droit Artur Steinwenter. Pour les comprendre, il s'est tourné vers l'Occident, où l'oblation d'enfants était à la même époque une pratique bien connue, associée à la règle de saint Benoît. Les parents consacraient leurs enfants au « service de Dieu » par une *petitio* dont ils étaient les signataires et dont la forme juridique était assez proche de celle des documents thébains. Cette ressemblance formelle, due à une dépendance commune envers le droit romain tardif, cache toutefois une différence de fond qui, selon Steinwenter, sépare radicalement les deux phénomènes. En effet, en Occident, les oblations avaient pour objectif l'entrée irréversible des enfants dans la vie monastique, alors que les divers statuts auxquels étaient promis les petits Coptes ne

2. A. STEINWENTER, *Studien zu den koptischen Rechtsurkunden aus Oberägypten*, Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 19, Leipzig 1920 ; ID., *Das Recht der koptischen Urkunden*, Handbuch der Altertumswissenschaft, 10 : Rechtsgeschichte des Altertums, 4 : Das Recht der Papyri, 2, Munich 1955, p. 1-66.

3. A. STEINWENTER, « Kinderschenkungen an koptische Klöster », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 42, *Kan. Abt.* 11, 1921, p. 175-207, ici p. 184-188 ; A. BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Koptische Schenkungsurkunden aus der Thebais. Formeln und Topoi der Urkunden, Aussagen der Urkunden, Indices*, Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe : Ägypten, 41, Wiesbaden 2001, p. 88-94.

4. *KRU* 97^{18-19} ; voir STEINWENTER, « Kinderschenkungen » (cité n. 3), p. 184-188 ; ID., *Das Recht* (cité n. 2), p. 17-18 ; H.-J. THISSEN, « Koptische Kinderschenkungsurkunden. Zur Hierodulie im christlichen Ägypten », *Enchoria* 14, 1986, p. 117-128, ici p. 122 ; E. WIPSZYCKA, « Donation of Children », *The Coptic Encyclopaedia* 3, New York 1991, p. 918-919, ici p. 919.

prévoyaient jamais la prise de l'habit, mais les confinaient toujours dans des fonctions subalternes[5]. Steinwenter y voit une *Abweichung* du monachisme copte par rapport au droit ecclésiastique « général », et propose de la mettre en relation avec la tradition égyptienne de l'hiérodoulie[6]. « Sollten hier etwa nationalägyptische Anschauungen mitgewirkt haben ? », se demande-t-il, se contentant de donner quelques indications et laissant le sujet ouvert à la recherche future.

Après plus d'un demi-siècle, Heinz-Joseph Thissen reprend le problème. Pour démontrer l'hypothèse émise par son prédécesseur, il fait appel à un ensemble de contrats d'époque ptolémaïque publiés entre-temps, par lesquels des adultes se dédient eux-mêmes au service d'un temple et qui sont rédigés dans des termes comparables – mais non identiques – à ceux des actes thébains. L'auteur se défend de vouloir tirer une ligne directe entre les deux ensembles de documents. Son but, dit-il, était de trouver des *innerägyptische Voraussetzungen* qui rendent les donations d'enfants « compréhensibles »[7].

La thèse de Thissen a été acceptée, du moins tacitement, par les savants plus récents. Elle pose toutefois plusieurs problèmes, à commencer par la distance chronologique entre les textes ptolémaïques cités par Thissen et les contrats thébains. Par ailleurs, l'hiérodoulie, qui sert à fonder la revendication d'une filiation égyptienne, existait dans d'autres parties de l'Orient dans l'antiquité. L'absence de contrats de donation ailleurs qu'en Égypte, tant à l'époque hellénistique qu'à la première époque arabe, ne signifie nullement qu'ils n'existaient pas, mais renvoie tout simplement au problème bien connu de la conservation de tels textes. La *Règle* de Basile de Césarée indique par exemple que, lorsque les parents donnaient leurs enfants au monastère, ils devaient le faire devant témoins[8]. Pour l'époque qui nous intéresse, de tels actes étaient rédigés en Occident dans le cadre tout à fait analogue des oblations d'enfants, et parfois copiés dans des registres, de sorte que l'on en connaît aujourd'hui la teneur. Leur formulation est plus proche des actes thébains que ne l'est celle des *Selbsttraditionen* ptolémaïques, ne serait-ce que parce qu'ils puisent à la fois dans le droit romain et dans la Bible.

Comme on l'a vu, c'est surtout le statut réservé aux enfants qui permet de tracer un parallèle avec l'hiérodoulie, tout en marquant la différence avec l'oblation. En effet, les enfants ne devenaient pas moines, mais « serviteurs » du monastère. Inversement, les sources byzantines, comme les textes occidentaux, ne feraient apparaître que des enfants donnés aux monastères pour y être consacrés à la vie monastique. Mais ce n'est vrai que si l'on se fie aux seules sources hagiographiques. Or, liées à des monastères, et portées à l'idéalisation, ces dernières ne reflètent pas nécessairement la situation la plus quotidienne. Basile, quant à lui, considérait que, pour les femmes, la prise d'habit ne devait pas se faire avant seize ou dix-sept ans, âge auquel les jeunes filles étaient capables de comprendre la virginité, et prévoyait

5. STEINWENTER, « Kinderschenkungen » (cité n. 3), p. 196-202.

6. L'auteur s'inscrit dans la ligne de F. DE VILLENOISY, « Les donations d'enfants à l'époque copte. Thèse soutenue à l'École du Louvre le 11 février 1888 », *Revue égyptologique* 6, 1891, p. 30-36, 150-153 et 7, 1892, p. 146-149, 199-200 (inachevé), en suggérant toutefois d'en nuancer certaines conclusions.

7. THISSEN, « Hierodulie » (cité n. 4), p. 125-127.

8. BASILE, *Regulae fusius tractatae* XV 4, PG 31, col. 956.

des restrictions analogues pour les hommes[9]. Ceux qui n'acceptaient pas « la vie en virginité », devaient être libérés en présence de témoins[10].

Les établissement religieux byzantins possédaient d'ailleurs des esclaves, serfs ou colons, qui assuraient les travaux agricoles, avec des statuts assez comparables à ceux que l'on rencontre dans les documents thébains[11]. Les enfants thébains qui, une fois adultes, appartenaient au monastère, lui versaient une redevance et vivaient en laïcs à l'extérieur de celui-ci, s'apparentent aux δουλοπάροικοι attestés en Macédoine entre le Xe et le XIIe siècle[12]. Ceux qui restaient comme « serviteurs », soit pour le travail des champs[13], soit pour servir à l'intérieur du monastère, trouvent aussi des équivalents ailleurs. La gestion du pain, une des attributions des enfants-serviteurs[14], semble avoir été du ressort des douloparèques au début du XIIe siècle, d'après un récit du *prôtos* athonite Jean Trachaniotès[15]. La *Règle* d'Isidore de Séville réserve aux serviteurs laïcs la fabrication du pain pour les hôtes, ainsi que l'entretien du moulin, la culture des champs et la construction des bâtiments[16].

Une des obligations les plus souvent mentionnées dans les donations était le soin de la lampe de l'autel. Il s'agit d'une fonction analogue à celle du λαμπαδάριος[17], responsable de l'allumage et de l'entretien des lampes, ou du λυχνάπτης[18], qui avait la garde de l'encens, de l'huile et des cierges. On la retrouve dans le cadre d'établissements non monastiques, comme l'église Saint-Georges dans la région d'Arsinoé, dont le φανάπτης est mentionné dans des documents du début de l'époque arabe[19]. Si les sources égyptiennes sont nombreuses à insister sur l'importance religieuse de ce service[20], il n'était pas inconnu en dehors de ce pays. Dans la Palestine du VIe siècle, l'orfèvre Romulus, après s'être fait voler une centaine de livres d'argent, s'en va au *martyrion* de saint Théodore s'occuper des lumières de l'église pendant cinq jours afin d'obtenir du saint la restitution de ses biens[21].

9. BASILE, *Lettre* CXCIX 18, éd. Y. Courtonne, p. 156 ; voir aussi RALLÈS-POTLÈS, IV, p. 141. Cet âge pouvait varier : TIMOTHÉE D'ALEXANDRIE, *Apokriseis kanonikai* 18, RALLÈS-POTLÈS, IV, p. 341, considère que l'on est responsable de ses péchés devant Dieu à partir de dix ans. C'est l'âge en dessous duquel on ne peut entrer dans la vie monastique, d'après un canon, souvent repris, du Concile *in Trullo* : can. 40, RALLÈS-POTLÈS, II, p. 397-398.

10. BASILE, *Regulae fusius tractatae* XV 4, PG 31, col. 956.

11. JUSTINIEN, *Nov.* 7, 3 (535) : ἀνδράποδον γεωργικόν ; voir aussi *CJ* I, 2, 14 (470).

12. N. OIKONOMIDÈS, « Οἱ βυζαντινοὶ δουλοπάροικοι », *Σύμμεικτα* 5, 1983, p. 296-297.

13. *KRU* 83[7].

14. *KRU* 93[33-34].

15. P. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894 (réimpr. Amsterdam 1965), p. 163 ; voir OIKONOMIDÈS, « Οἱ βυζαντινοὶ δουλοπάροικοι » (cité n. 12), p. 296.

16. ISIDORE DE SÉVILLE, *Regula monachorum* V 7, PL 83, col. 875 et XX 3, PL 83, col. 890.

17. GOAR, *Euchologion* 225, sect. 50, et 230. Voir aussi la *Vie de sainte Théodora de Thessalonique* 47, éd. S. A. Paschalides, *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ. Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας*, Thessalonique 1991, p. 160, qui mentionne la responsable de la lampe suspendue au-dessus de la tombe de la sainte : ἡ ἀναδεδεγμένη τὴν τοιαύτην φροντίδα.

18. Cf. P. GAUTIER, « Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos », *REB* 42, 1984, p. 59 (XIe siècle).

19. *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde* III, n° 126 et X, n° 5 (VIIe/VIIIe s.).

20. Voir en général A. PAPACONSTANTINOU, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Paris 2001, p. 363-364.

21. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Sabas* 78, éd. E. Schwartz p. 184.

Les motivations invoquées par les parents thébains ne restent pas non plus sans écho dans la littérature byzantine et occidentale. Au-delà des problèmes réels auxquels il pouvait renvoyer, le topos de la stérilité des parents est d'inspiration biblique et se retrouve dans de nombreuses *Vitae* byzantines. À l'image de Sarah, d'Anne ou d'Élisabeth, des parents coptes du VIIIe siècle déclaraient devoir la conception de leurs enfants à une intervention divine, et les consacraient pour cette raison au service de Dieu. D'autres faisaient le même vœu lors d'une maladie qui frappait l'enfant. D'autres encore les donnaient pour le salut de leur âme. En général, ces documents traduisent une conception commune à tout le monde chrétien contemporain, à savoir que les dons à l'Église sont de nature à assurer aux fidèles leur survie dans l'Au-delà[22].

C'est vers cette question de la motivation que je voudrais maintenant me tourner. Comme le montre bien Mayke de Jong à propos de l'oblation en Occident, les savants modernes éprouvent une certaine gêne devant ces parents qui se séparaient aussi facilement de leurs enfants[23]. Aussi ont-ils généralement essayé d'expliquer ce genre de pratique en invoquant la misère de la population, qui assurait ainsi un avenir plus sûr à l'un de ses rejetons. Thissen a développé cette idée, déjà exprimée par Steinwenter, à propos des contrats thébains. Il cite plusieurs textes de la région faisant état de difficultés économiques et propose de voir dans les donations une forme d'*expositio puerorum* habillée d'un discours chrétien valorisant[24].

Toutefois, on reste là dans le domaine de l'hypothèse. On connaît peu de chose sur la situation économique des parents qui effectuaient ces donations. En Occident, les oblations étaient souvent le fait de familles aisées, surtout lorsque les enfants étaient destinés à la vie monastique. Le statut de serviteur réservé aux petits Thébains pourrait bien dénoter leur position sociale inférieure, mais pas nécessairement une profonde misère. Nombre des parents se font assister pour signer les actes, mais la portée du phénomène est difficile à évaluer, car le degré d'alphabétisation est loin d'avoir une signification socio-économique univoque[25]. En outre, l'étendue de la *literacy* dans la Haute-Égypte du VIIIe siècle reste mal connue[26]. Du reste, la difficulté économique ne porte pas nécessairement une population paysanne à se priver des bras de garçons capables de travailler, comme l'étaient ceux que l'on donnait au monastère.

22. Voir l'étude de ce discours, à propos des fondations pieuses, dans G. DAGRON, « Hériter de soi-même », dans *La transmission du patrimoine. Byzance et l'aire méditerranéenne*, J. Beaucamp et G. Dagron éd., TM, Monogr. 11, Paris 1998, p. 81-99.

23. M. DE JONG, *In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West*, Brill's Studies in Intellectual History 12, Leyde 1996, p. 267-268.

24. THISSEN, « Hierodulie » (cité n. 4), p. 124. La même hypothèse est avancée dans J. BOSWELL, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, New York 1988, p. 228-244, à propos de l'oblation en Occident.

25. E. WIPSZYCKA, « Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine », dans ses *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Rome 1996, p. 107-126 (version remaniée d'un article initialement publié dans *Revue des études augustiniennes* 30, 1984, p. 279-296) ; R. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, p. 240-251.

26. L'article de F. STEINMANN, « Die Schreiberkenntnisse der Kopten nach den Aussagen der Djeme-Urkunden », *Studia Coptica*, P. Nagel éd., Berliner Byzantinische Arbeiten 45, Berlin 1974, p. 101-110 souffre de problèmes de méthode relevés par WIPSZYCKA , « Le degré d'alphabétisation » (cité n. 25), p. 115-116, mais confirme globalement l'absence d'une équivalence simple « alphabétisation-élite sociale ».

Cela dit, il s'agissait souvent d'enfants qui, d'après les contrats, auraient connu une importante maladie, qui auraient même, pour certains, « frôlé la mort ». Aussi leur transfert au monastère pourrait-il se comprendre comme une façon d'écarter des garçons en réalité peu productifs. Dans un des actes, en effet, les parents font le souhait que Dieu « ne laisse personne emmener Pesynte de ce saint lieu, parce qu'il a été affaibli par la maladie qui l'a affligé »[27]. Sur un autre plan, l'entrée dans la dépendance du monastère protégeait sans doute l'enfant des levées d'hommes faites par le gouvernement arabe pour sa flotte en Méditerranée. Elle impliquait aussi que le centre d'imposition auquel il serait rattaché ne serait plus son village, mais le monastère dont il dépendait : les enfants qui, devenus adultes, choisissaient d'habiter en dehors du monastère, devaient en effet payer à celui-ci leur δημόσιον[28].

Anneliese Biedenkopf-Ziehner avance pour sa part une hypothèse plus nuancée que ses prédécesseurs, selon laquelle les donations constituent des transactions dans lesquelles chacun trouvait son compte : le monastère, en rapide déclin au VIIIe siècle, obtenait du travail gratuit ou des contributions financières ; les parents, dans la misère et en butte à l'oppression arabe, trouvaient dans les guérisons et les promesses de salut offertes par Dieu et son martyr une utile consolation – qui était peut-être renforcée par l'indéniable soulagement économique que représentait la donation[29]. Si elle exagère les difficultés rencontrées par les institutions et les communautés chrétiennes pendant la première époque arabe, dans le droit fil d'une historiographie ancienne et aujourd'hui dépassée[30], l'auteur a le mérite de tenir compte des motivations exprimées par les rédacteurs des actes. Comme on le verra plus loin, celles-ci sont de nature principalement religieuse, puisqu'elles font allusion au salut de l'âme des donateurs et, pour bon nombre de documents, à un vœu fait à Dieu ou à saint Phoibammon à l'occasion d'une difficulté pour laquelle leur aide fut décisive.

Steinwenter et Thissen ont traité ces passages comme un pieux discours cachant une réalité beaucoup plus « matérielle ». D'autres en revanche les ont pris au pied de la lettre. Ainsi, Israel Horwitz, dans une thèse de doctorat restée inédite, soutient que les parents agissaient par dévotion, inspirés par les nobles exemples de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme ils le déclarent dans les contrats qu'ils signent[31]. Plus récemment, Sofia Schaten a même voulu défendre la thèse « religieuse » contre la thèse « économique » : si les parents ne faisaient pas état de difficultés économiques, il n'y a pas lieu selon elle d'invoquer cette raison pour expliquer les donations[32]. Mais dans ce cas, une question se pose : s'il s'agissait d'actes purement religieux, pourquoi les enfants n'embrassaient-ils pas la vie monastique ?

27. *KRU* $97^{52\text{-}55}$.
28. *KRU* 81^{27} et 92^{21} ; voir BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Schenkungsurkunden* (cité n. 3), p. 91.
29. BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Schenkungsurkunden* (cité n. 3), p. 139-141.
30. Elle se réfère pour l'arrière-plan historique aux travaux de C. D. G. Müller, tenant de l'école « nationaliste » de l'histoire des chrétiens d'Égypte, portée notamment à exacerber les conflits avec les « conquérants étrangers » tels les Byzantins ou les Arabes : voir E. WIPSZYCKA, « Le nationalisme a-t-il existé dans l'Égypte byzantine ? », *Journal of Juristic Papyrology* 22, 1992, p. 83-128, repris dans *Études* (cité n. 25), p. 9-61.
31. I. HORWITZ, *The Structure of a Coptic Donation Contract*, Diss., Chicago 1940, p. 10.
32. S. SCHATEN, « Koptische Kinderschenkungsurkunden », *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 35, 1996, p. 129-142, ici p. 135-136.

Toutes ces interprétations ont un élément en commun : elles considèrent que les parents prenaient l'initiative de la donation, et supposent donc un acte spontané de la part des fidèles[33]. Une analyse plus serrée des passages qui relatent l'histoire de l'enfant et exposent la raison de la donation porte à nuancer cette hypothèse.

Malgré une évolution sensible de la diplomatique byzantine à partir du VIe siècle dans le sens de la dramatisation, d'un langage fleuri, voire d'un certain verbiage[34], la narration à la première personne reste rare dans la pratique notariale, à l'exception peut-être des documents concernant des litiges[35]. Elle est en usage dans les donations d'enfants – qui contiennent en outre des explications souvent circonstanciées – à la différence des autres δωρεαστικά où chaque don est simplement présenté comme une προσφορά ou ἀγάπη, faite pour le salut de l'âme du donateur et de celle de ses proches[36]. Autre singularité, les narrations contenues dans les actes de donation d'enfants suivent les normes rédactionnelles d'un genre littéraire que l'on imagine habituellement bien éloignée de la diplomatique : l'hagiographie.

Sur vingt-sept actes, dix-sept font état d'une maladie au cours de laquelle les parents ont fait le vœu de donner leur enfant au saint en cas de guérison. Le désir de s'acquitter de ce vœu est présenté comme la raison de la donation[37]. Ce schéma de base connaît toutefois plusieurs variantes, que l'on peut répartir en deux catégories. La première comprend les cas où le vœu a été fait au moment d'une maladie ou juste après la guérison, obtenue par incubation au sanctuaire du saint, et où ce vœu a été accompli sans complications[38]. La seconde est composée de textes plus longs, rapportant un premier vœu, souvent antérieur à la maladie, qui reste lettre morte, puis un deuxième vœu suivi d'effet après une maladie « punitive » envoyée du ciel[39]. Ces récits ont tous une saveur hagiographique. À titre d'exemple, on peut citer l'acte de donation du petit Abraham[40] :

Lorsque, sur ordre du Dieu miséricordieux, mon fils Abraham naquit, je me souvins de la foule des péchés que j'avais commis, et je voulus le donner à un *topos* pour la paix de mon âme. Je décidai : « S'il reste en vie, je le donnerai au monastère d'apa Phoibammon ». Je vous raconterai ces grands prodiges de Dieu, qui résident en ses saints. Lorsque Dieu laissa grandir ce susdit garçon, je voulus rompre le vœu que j'avais fait à Dieu et à son saint, et ne

33. C'est aussi l'avis de L. S. B. MacCoull, « Child Donations and Child Saints in Coptic Egypt », *East European Quarterly* 13, 1979, p. 409-415, qui voit dans ces enfants un point de contact privilégié entre le monastère et le village.

34. H. Zilliacus, *Zur Abundanz der spätgriechischen Gebrauchssprache*, Societas Scientiarum Fennica, Commentarius Humanarum Litterarum 41/2, Helsinki 1967.

35. On peut citer, parmi de nombreux autres textes, *KRU* 44, 45, 51 et 52, ainsi que le long document d'arbitrage du milieu du VIIe siècle publié par A. A. Schiller, « The Budge Papyrus of Columbia University », *Journal of the American Research Center in Egypt* 7, 1968, p. 79-118.

36. Par exemple *KRU* 110 et 112 ; *KRU* 106, qui comporte une narration assez comparable à celles des donations de personnes, est une exception.

37. *KRU* 82 mentionne un vœu qui ne fait suite à aucune maladie ; six autres documents ne conservent pas la partie concernée (*KRU* 83, 90, 92, 95, 101 et 103) ; seuls trois contrats ne contiennent aucune clause de motivation (*KRU* 87, 94 et 99).

38. *KRU* 78, 79, 81, 84, 85, 88, 91, 98 et 102.

39. *KRU* 80, 86, 89, 96, 93, 97, 100 et 104.

40. *KRU* $80^{12\text{-}28}$ (12 mars 776).

pas donner mon fils au saint *topos* auquel je l'avais voué. Alors le garçon fut affligé d'une grande, très lourde maladie. De nombreuses fois, il arriva presque jusqu'à la mort. Qui le voyait pensait qu'il allait mourir. Je pensai à nouveau aux péchés et à la faute que j'avais commis, je pris le garçon et le portai pour la deuxième fois au saint monastère. Je suppliai [le saint] en versant beaucoup de larmes. Connaissant la miséricorde de Dieu et les guérisons que son saint accomplit souvent dans son *topos*, je l'implorai donc et je dis : « Pardonne-moi la faute que j'ai commise dans cette folie. » Je dis encore : « Si Dieu lui donne la guérison, je le donnerai à Dieu et à son saint en accord avec le premier vœu que j'ai fait. » Voyez, les péchés que j'ai commis dans ma folie envers Dieu et son saint, je vous les ai dévoilés, mes frères, de même que ses prodiges et ses actes de miséricorde. Ainsi, lorsqu'il lui donna la guérison, je pris le petit garçon, le portai au saint *topos* et le donnai au *topos*.

L'enfant est donc promis au *topos*[41] après sa naissance, en échange de son maintien en vie par le saint. L'expression « s'il reste en vie » ne signifie pas nécessairement qu'à ce stade, l'enfant ait été malade : la mortalité infantile relativement élevée des sociétés médiévales suffit à l'expliquer. La maladie n'intervient que dans un deuxième temps, après que les parents ont failli à leur obligation. Dans un autre contrat, les parents font le vœu lors d'une visite au *topos* du saint, afin d'obtenir la naissance d'un enfant[42] :

Dieu entendit notre prière, et nous donna Pesynte. Lorsque celui-ci fit quelques progrès, celui qui hait tout bien s'est introduit dans nos cœurs, pour nous détourner de notre vœu. Alors Dieu chercha à nous conduire à nouveau vers lui. Il nous châtia de la manière suivante. Le diable jeta notre fils dans le feu. Celui-ci aurait brûlé, si nous ne nous étions pas souvenus du saint lieu. Nous l'implorâmes, sinon il aurait été consumé. Comme nous étions revenus à Dieu, celui-ci nous le rendit vivant, comme il l'avait dit : « La requête d'un juste est forte et agit (Jac 5, 16) ». Alors nous donnâmes selon notre volonté le petit garçon à son saint lieu, comme cela avait été conclu initialement, afin qu'il soit serviteur pour le saint lieu pour tous les temps en servitude éternelle, comme un esclave acheté pour argent, qu'il soit pour toujours sous l'autorité de ce monastère, pour notre âme – celle de ses parents – et pour la sienne propre – celle du petit garçon.

L'existence dans la littérature hagiographique copte de deux récits ayant une structure tout à fait parallèle a été notée dès 1922 par Steinwenter[43]. Le premier se trouve dans la *Vie de Matthieu le Pauvre*, supérieur d'un monastère de Thébaïde[44] :

41. Sur ce terme, qui peut désigner des lieux de culte de diverse nature, voir PAPACONSTANTINOU, *Le culte des saints* (cité n. 20), p. 269-270 ; il peut être remplacé par le terme copte *ma*.

42. *KRU* 97$^{2-22}$ (vers 770).

43. A. STEINWENTER, « Zu den koptischen Kinderoblationen », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 43, *Kan. Abt.* 12, 1922, p. 385-386, ici p. 385-386.

44. Éd. trad. É. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, Mémoires de la Mission archéologique française au Caire 4, Le Caire 1895, p. 720-725, dont j'ai repris la traduction avec quelques modifications. L'histoire se retrouve sous une forme abrégée dans le synaxaire copte à la date du 7 kihak (3 déc.) : R. BASSET, *Le synaxaire arabe jacobite*, PO 3, p. 399-400.

Une femme [...] se prosterna aux pieds de mon père apa Matthieu, le suppliant : « Mon père saint, fais mention de moi en tes prières, afin que Dieu m'accorde un enfant, et s'il plaît au Seigneur de se laisser attendrir par moi, le fruit qu'il me donnera, lorsque je l'aurai sevré de mes mamelles, je l'amène afin de le donner à ta sainteté ; si c'est un mâle, je le donne au monastère sous ta sainteté, afin qu'il soit moine jusqu'au jour de sa mort ; si c'est une femme, je la donne au couvent des vierges, afin qu'elle devienne moniale. Enfin, ce que le Seigneur me donnera par tes prières saintes sera une promesse au Seigneur tous les jours de sa vie ». Notre père apa Matthieu bénit la femme, disant : « Que le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant, celui qui a exaucé Anne et lui a donné Samuel qui est devenu prophète dans Israël tout entier, t'exauce aussi, qu'il te donne la demande que tu fais entre les mains de Dieu, sans retard ; et toi aussi, garde la parole que tu as dite afin qu'il soit une promesse au Seigneur Dieu. » Il lui donna la petite eulogie, qui est la bénédiction du monastère, et les congédia en paix. Lorsqu'ils furent arrivés à leur maison, le Dieu miséricordieux lui accorda sa demande, elle conçut ; lorsqu'elle fut arrivée aux jours de son enfantement, elle mit au monde un seul enfant mâle ; elle le nomma Matthieu. Et ensuite, il y eut une grande joie dans leur maison, ainsi que chez tous leurs hommes, à cause de lui. Le petit enfant grandit, on le sevra du lait de sa mère et il courait au dehors riant avec les petits garçons de sa taille. La mère dit à son père : « Lève-toi, prends souci de quelques provisions et d'un peu d'encens que nous donnons en offrande, afin de les porter vers le Sud au grand homme apa Matthieu et de lui donner le petit enfant, car, avant que je devienne grosse le moins du monde, nous avons promis de le donner au monastère. » Mais son père amena les Sarrasins, de ceux qui vendent des esclaves, et leur dit : « D'après la manière dont vous achetez et vendez, dites-moi combien vaut ce petit enfant, si je le vends. » Le Sarrasin vit que le petit garçon était beau, il dit au père : « Si tu me le vends, je t'en donne dix pièces d'or. » Son père se leva, il prit avec lui douze pièces d'or et du bon encens, il le chargea sur une barque avec des hommes qui allaient au monastère du prophète apa Schenoudi. Lorsqu'ils furent arrivés à Chmin, il trouva une autre barque, il monta sur elle avec le reste des hommes qui voulaient aller au monastère d'apa Matthieu. Et lorsqu'ils eurent abordé, il monta vers le monastère de notre père apa Matthieu ; ils reçurent sa bénédiction, ils s'assirent près de lui, il leur parla des grandeurs de Dieu. Le père de l'enfant lui donna le paquet d'encens, en disant : « Mon père, prends de ma main ce petit paquet d'encens, afin que tu le mettes au compte du sanctuaire, car c'est de l'encens de *Mouskhatôn.* » Ensuite il lui tendit la petite bandelette où étaient les pièces d'or, il lui dit : « Mon père, prends de moi ce petit prix du petit enfant que Dieu m'a accordé par tes prières ; je ne pouvais te l'amener, car c'est un fils unique. Et vivent le Seigneur et les prières des saints, les Sarrasins en ont fait le prix à dix pièces d'or, et voici douze pièces d'or que je t'ai apportées, afin que tu les portes au compte du sanctuaire pour l'âme de mon petit garçon. » Mais notre père apa Matthieu sourit et dit : « Mon fils, est-ce que Matthieu le Pauvre vend les enfants du monastère pour de l'or ? Que veux-tu que je fasse de ces pièces d'or ? Lève-toi, prends-les, cours à ta maison, et il y a des hommes près de toi ; si tu le veux, tu peux faire l'aumône dans ta maison. Est-ce qu'apa Matthieu recevra de l'or ou de l'argent pour le don du Seigneur ? » Et après cela, notre père apa Matthieu appela l'économe de la diaconie, disant : « Lève-toi, cours à la diaconie, prends pour toi une corbeille neuve et une moitié de toile à franges nouvelle et trois pelotons de bandelettes, place-les en bas de la corbeille, mets les pains par-dessus, remplis-la de quelques petites dattes et de quelques petits haricots,

apporte-la, donne-la lui, dis à l'homme : Prends cette petite eulogie, lève-toi, va en paix. » L'économe fit comme notre père apa Matthieu lui avait dit, il apporta la corbeille pleine de pains, la donna à l'homme et à ceux qui l'accompagnaient ; ils reçurent la bénédiction de notre père et s'en allèrent en paix. (*À son retour, le père raconte son aventure à sa femme, qui vide le panier et trouve, à sa grande surprise, les pelotons de bandelettes.*) Elle dit à son mari : « Qu'est ceci ? » Il lui dit : « Sans doute le frère ne savait pas que ces choses étaient au fond, et il a mis les pains par-dessus par ignorance. » Mais le lendemain matin le petit enfant se coucha malade, et en l'espace de trois jours le petit enfant se reposa selon l'ordre que Dieu lui avait donné. (...) Apa Matthieu sut que le petit enfant était mort et qu'il avait passé trois jours malade, selon l'ordre signifié par les trois pelotons de bandelettes qu'il avait placés au fond de la corbeille (...) ; et lorsque tous les hommes l'apprirent, ils admirèrent ce qui était arrivé, ils rendirent gloire au Dieu de notre père apa Matthieu.

Le deuxième récit fait partie d'une collection de Miracles de saint Victor, intégrés dans l'*Encomion* attribué à Célestin de Rome[45]. Il s'agit d'un texte copié à Edfou, à proximité de Djemé, et certainement produit dans une région peu éloignée de cette ville. Sa date est postérieure à la conquête arabe, probablement très proche de celle de nos contrats. La trame de l'histoire diffère peu de celle de la *Vie de Matthieu le Pauvre*. Un couple sans enfants va prier au sanctuaire de saint Victor, et promet de « dédier » l'enfant que le saint obtiendra pour eux au *martyrion* « jusqu'au jour de sa mort ». Cinq ans plus tard, les parents du petit Victor sont trop attachés à lui pour accomplir leur vœu : ils portent à sa place des pièces d'or au sanctuaire, selon une estimation faite par un marchand d'esclaves. Un peu plus tard, l'enfant meurt accidentellement. Toutefois le parallèle entre les deux histoires s'arrête ici. Moins fataliste, le père du petit Victor le porte au sanctuaire du martyr, où il se repent, promettant au saint comme serviteurs non seulement son fils, mais aussi lui-même et sa femme, « jusqu'au jour de notre mort ». L'enfant ressuscite et tous rendent grâce à la puissance du martyr.

D'autres différences entre les deux récits sont sensibles. L'*Encomion* emploie une rhétorique plus sentimentaliste que la *Vie*, en particulier sur les raisons de la rupture du vœu : ce sont « les cœurs » des parents qui les empêchent de l'emmener au sanctuaire le moment venu. Leur tristesse de ne pas pouvoir enfanter et leur joie lorsqu'ils y parviennent est mise en valeur : elle rappelle plus les contrats de Djemé que la *Vie de Matthieu le Pauvre*. De composition beaucoup plus savante, l'*Encomion* cite aussi à plusieurs reprises l'Ancien Testament, dont on verra plus loin qu'il est aussi présent dans les actes de donation, pour rappeler à qui veut l'entendre que la rupture des vœux peut enclencher de terribles représailles : « Et ils ne se souvinrent pas de ce qui est écrit : "Ne néglige pas d'accomplir les paroles que tu prononces, parce que le Seigneur te surveillera certainement avec attention, et prendra sa vengeance sur toi" ». Ou encore : « ... ils ne se souvinrent pas de ce qui est écrit : "Si tu fais un vœu au Seigneur qui est ton Dieu tu le payeras" ». Au cas où l'auditoire n'aurait pas compris, l'orateur répète à la fin du récit du miracle : « Voyez, ô

45. Éd. trad. E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt*, Londres 1914, p. 53-56 (texte) et p. 305-309 (traduction).

mes bien-aimés, comme la prière de saint Victor est puissante ! Et voyez que Dieu prend sa vengeance sur l'homme qui lui fait un vœu et qui ne s'en acquitte pas »[46]. On peut enfin noter que, contrairement à Matthieu, le martyr ne refuse pas la somme proposée par les parents. Elle s'élève à 40 pièces d'or et correspond à une estimation du marchand d'esclaves qui est quatre fois supérieure à celle faite pour le petit Matthieu. Quelle que soit la signification de ce décalage, il rapproche encore plus l'*Encomion de saint Victor* des documents thébains, qui situent le prix d'un esclave à 36 *holokottinoi.*

Jusqu'à présent, les historiens ont surtout vu dans ces textes une confirmation que la pratique de « donner » des enfants aux monastères existait bien en Égypte, et que ces dons se faisaient souvent après un miracle du saint. Toutefois, voir dans les contrats uniquement une « confirmation » des dires de l'hagiographie me paraît trop unilatéral. Il est en fait possible de pousser un peu plus loin l'analyse du rapport qui pouvait exister entre hagiographie et texte documentaire. Les ressemblances entre les deux types de sources montrent à quel point les papyrus, réputés « objectifs », peuvent en réalité véhiculer des discours issus de la littérature la plus imaginative. À son tour, ce phénomène incite à s'interroger sur l'impact que pouvaient avoir sur la population les collections de miracles, souvent considérés par les savants uniquement dans leur fonction littéraire. Les « guérisons » étaient probablement rares à Saint-Phoibammon : moins d'une vingtaine d'enfants en plus d'un demi-siècle, à côté d'une bourgade d'au moins 4 000 habitants[47], à une époque de haute mortalité infantile. Elles étaient sans doute dues aux soins de moines ayant des connaissances médicales et au séjour dans le monastère, où les petits malades trouvaient repos et nourriture[48]. Elles pouvaient toutefois être interprétées comme des « miracles » par la population, que tout un arsenal de textes produits par l'institution ecclésiastique poussait en ce sens.

Les textes hagiographiques et les collections de miracles étaient largement connus des fidèles, alphabétisés ou non, puisqu'ils étaient lus à haute voix lors des fêtes des saints. Pour certains chrétiens, il s'agissait sans doute, avec la Bible et peut-être encore plus qu'elle, des textes les plus familiers. Ils proposaient à leurs auditeurs une grille d'interprétation de leur vie quotidienne, en particulier des affaires d'argent et de santé, qui au vu des documents thébains semble avoir parfaitement fonctionné. Ces actes trahissent en effet de la part de la population une certaine « autosuggestion », voire même une simple « suggestion », puisqu'il ne faut pas oublier que les intéressés n'en étaient pas les rédacteurs. Ces derniers étaient des professionnels, parfois des ecclésiastiques, plus souvent des laïcs, qui disposaient pour leur travail de modèles préétablis, fortement inspirés, pour ce qui est des narrations concernant les « guérisons », de la littérature hagiographique, toujours originaire, à cette époque-là, de centres monastiques.

46. Éd. trad. Budge, p. 53/306, 54/307 et 56/309, respectivement.
47. WIPSZYCKA, « Le degré d'alphabétisation » (cité n. 25), p. 116.
48. BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Schenkungsurkunden* (cité n. 3), p. 87. Voir aussi P. BROWN, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover (NH) et Londres 2002, p. 33, à propos des ξενοδοχεῖα-πτωχοτροφεῖα.

Il est en effet possible de dégager, dans cet ensemble d'actes, des groupes rédactionnels différents en fonction des formules employées, mais aussi de la structure narrative des récits concernant le « parcours » de l'enfant jusqu'à la donation[49]. Si l'utilisation de formulaires-types est courante dans la pratique notariale, elle est plus inattendue pour les parties du document censées rapporter une histoire « personnelle ». Trois contrats, portant les numéros 89, 96 et 100, sont à cet égard significatifs, car ils offrent la ressemblance la plus frappante quant à la structure et la rédaction. Ils ne sont pas entièrement identiques, mais chacun des passages, ou presque, qui figure dans l'un des trois se retrouve dans l'un des deux autres, ce qui montre que les rédacteurs ont utilisé de manière sélective un modèle commun plus extensif. Ce phénomène est d'ailleurs bien connu en Occident, où les actes d'oblation suivaient le modèle proposé par la *Règle* de saint Benoît, ou bien des modèles proches de celui-ci qui se trouvaient dans les commentaires de cette œuvre[50].

Quand on lit les trois textes, on les attribue spontanément au même rédacteur. Ils sont en réalité signés par trois « notaires » différents : Zacharias, moine au monastère d'apa Pesynte dans la montagne thébaine (n° 89), le prêtre Elisaios d'Hermonthis (n° 96) et le moine apa Apater (n° 100). On notera qu'il s'agit ici d'ecclésiastiques, deux moines et un prêtre, contrairement aux rédacteurs des autres actes de donation[51]. Cette constatation n'est pas indifférente, car c'étaient les milieux monastiques qui produisaient aussi la littérature hagiographique dont ces documents sont imprégnés. On retrouve dans ces trois textes le sentimentalisme de l'*Encomion de saint Victor* : « Mais lorsque le garçon grandit et fit des progrès, je voulus transgresser mon vœu, que j'avais conclu avec Dieu et son saint. Alors une maladie mauvaise, lourde et violente tomba sur le garçon. Nous étions constamment dans une grande tristesse en raison du petit garçon et nous éprouvions de la jalousie en voyant tous les enfants qui étaient en bonne santé et un réconfort pour leurs parents. »[52]

C'est dans ces trois documents que l'on rencontre les parties narratives les plus longues et les plus riches en citations bibliques, notamment un long développement sur le don fait par Anne de son fils Samuel, prototype de l'enfant voué au service de Dieu (I Sam 1: 11-24).

À quelques exceptions près, les citations ou allusions bibliques contenues dans les actes de donation proviennent de l'Ancien Testament. La pratique elle-même s'inscrit dans la suite du premier livre de Samuel, et la malédiction la plus souvent promise à ceux qui oseraient attaquer l'acte est d'être accablé des fléaux de Moïse (Dt 28, 15-68). En Occident, l'Ancien Testament était vu comme la source du droit « ancien », la *lex divina*, par opposition au Nouveau, que l'on qualifiait volontiers d'*auctoritas evangelica*[53]. C'est peut-être ainsi qu'il faut également interpréter, dans

49. HORWITZ, *Donation contract* (cité n. 31), et BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Schenkungsurkunden* (cité n. 3), étudient, certes, les contrats formule par formule, mais ne comparent jamais de manière synthétique les actes complets les uns aux autres.

50. Voir DE JONG, *In Samuel's Image* (cité n. 23), p. 100-125.

51. Le seul autre « notaire » ecclésiastique est Papas, fils de Kléonikos, rédacteur de *KRU* 93.

52. *KRU* 96^{22-32} (19 août 775).

53. M. DE JONG, « Old Law and New-Found Power. Hrabanus Maurus and the Old Testament », dans *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Brill's Studies in Intellectual History 61, J.-W. Drijvers et A. A. MacDonald éd., Leyde 1995, p. 161-174.

nos documents, l'appel répété à la « loi de Dieu » pour justifier les donations[54]. Les grands exemples d'oblation d'enfant sont en effet tous vétérotestamentaires : Abraham et Isaac, l'offrande des premiers-nés, et bien évidemment Samuel.

Les oblations ne sont toutefois pas le seul domaine où l'Ancien Testament prend de l'importance durant le haut moyen âge. Il s'agit d'une évolution générale, qui a déjà été bien étudiée pour l'Occident[55]. On l'observe aussi dans l'hagiographie copte du temps, où l'on note une prédominance du Pentateuque et des livres historiques. À travers les références vétérotestamentaires, les hagiographes ont su créer une image puissante et vengeresse de Dieu, mais aussi du saint dont ils décrivent les exploits. Le miracle contenu dans l'*Encomion de saint Victor* « cite » deux passages sur l'importance qu'il y a à s'acquitter des vœux faits au Seigneur : en réalité, ce sont des pastiches de versets tirés des Nombres et du Deutéronome, auxquels est ajoutée la menace de la vengeance de Dieu en cas de défaillance[56]. Ce discours de la vengeance sacrée est renforcé par une autre évolution : celle de la nature des miracles réunis dans les collections, qui deviennent très majoritairement « punitifs ». L'*Encomion* en est une bonne illustration. Il relate huit miracles, accompagnés d'un sermon sur le caractère coupable de la richesse. Toutes les histoires concernent des fidèles punis par le saint en raison d'un manquement à leurs devoirs vis-à-vis de lui et de son sanctuaire, d'un manque de respect pour ses biens, ou d'une négligence de leur devoir de charité. Les « délits » sont tous en rapport avec l'argent, et ils sont punis par des maladies ou d'autres malheurs, que le saint s'empresse de corriger dès que le fidèle fautif se repent et rend à Dieu ce qui est à Dieu. Ce type de miracle existait depuis longtemps, mais ne fournissait pas, dans les premières collections, le modèle unique. Dans l'hagiographie copte tardive, il tend à devenir la norme. Les maladies sont de plus en plus interprétées non seulement comme le résultat des péchés en général, mais comme celui de fautes spécifiques et bien identifiées ayant trait aux rapports matériels entre le sanctuaire et la population locale. Le dispositif était enfin accompagné d'un développement extravagant de la titulature des saints, qui insiste sur leur puissance et leur proximité avec Dieu et ce même dans les papyrus à partir du VIIe et surtout au VIIIe siècle[57].

L'incitation des fidèles au don occupe d'ailleurs une partie notable de la littérature hagiographique copte. Les Passions postérieures à la conquête contiennent presque toutes un discours stéréotypé du Christ, qui s'adresse au martyr juste avant

54. *KRU* 79[8], 80[8-9], 81[12], 86[12], 93[6-7], 96[14] et 100[9] : *pnomos pnoute* ; *KRU* 85[27], 98[19] et 99[23] : θεϊκὸς νόμος. Sur l'expression θεῖος νόμος pour désigner la loi de Dieu, voir V. ARANGIO-RUIZ, « Applicazione del diritto giustinianeo in Egitto », *Aegyptus* 1, 1920, p. 28-29 (repris dans ses *Scritti di diritto romano*, II, Naples 1974, p. 71-88, avec également la pagination de l'article original).

55. R. KOTTJE, *Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des früheren Mittelalters (6. bis 8. Jahrhundert)*[2], Bonner historische Forschungen 23, Bonn 1970 ; voir aussi DE JONG, *In Samuel's Image* (cité n. 23), p. 8-11.

56. Nb 30, 2-3 ; Dt 23, 22-24 ; voir ci-dessus, p. 520-521.

57. PAPACONSTANTINOU, *Le culte des saints* (cité n. 20), p. 250-252. La « toute-puissance » de la figure divine, notée par BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Schenkungsurkunden* (cité n. 3), p. 145 à propos des contrats thébains, est à mettre en rapport avec cette évolution, plutôt qu'en invoquant l'oppression subie par les Coptes et l'espoir placé par eux dans un Dieu qui pourrait les sauver de l'occupant haï, interprétation tributaire d'une historiographie dépassée.

sa mort dans ces termes : « Alors même qu'ils seraient de grands pécheurs, si au jour de votre commémoraison en ce monde ils prennent soin d'offrir à votre saint *topos* soit un livre de leçons, soit le pain, soit le vin, soit l'encens, soit des vases sacrés, soit de l'huile, j'effacerai leurs péchés. »[58] Il ne s'agit là de rien de nouveau dans la littérature chrétienne, ni dans la gestion des biens ecclésiastiques. Dès le Ve siècle, Nil mettait même en garde le moine Alexandre contre les abus dans la sollicitation d'offrandes : il n'était pas question d'y contraindre les fidèles par les injures ou la colère[59]. Mais ce discours apparaît dans nos textes avec une force et une insistance particulières, que l'on peut sans doute expliquer par la situation des monastères égyptiens au VIIIe siècle.

Dès le VIIe siècle, ceux-ci étaient devenus des centres du culte des saints et avaient peu à peu accueilli des reliques de martyrs autrefois situées dans des sanctuaires urbains ou ruraux. Après la conquête arabe, ils se constituèrent en seul véritable lieu d'autorité dans les communautés chrétiennes, compte tenu du rôle ambigu joué par les autorités temporelles, collecteurs d'impôts et d'hommes pour la flotte en tant qu'intermédiaires avec les conquérants. Mais au début du VIIIe siècle, les monastères commencèrent à connaître des difficultés, notamment après la soumission des moines à la capitation en 705[60]. Les vocations, nombreuses tant qu'elles permettaient d'échapper à l'impôt, se firent plus rares. Les monastères eux-mêmes hésitaient à recruter des moines « insolvables ». Un contrat passé au IXe siècle entre le monastère de Ménas près d'Assiout et son futur supérieur rend ce dernier responsable pour les biens du monastère et pour l'acquittement de ses impôts. Pour obtenir la charge, le supérieur, qui ne porte visiblement aucun autre titre ecclésiastique, paye 53 pièces d'or[61]. Saint-Phoibammon avait été fondé par un évêque à la fin du VIe siècle[62] ; à l'époque des premières donations, son supérieur était moine et prêtre ; mais son successeur est simplement diacre, ce qui indique que les critères du choix n'étaient plus le niveau ou le grade religieux, mais se situaient déjà ailleurs – sans doute dans le domaine économico-social. Ainsi, les monastères se trouvaient dans une position de puissance au sein des communautés chrétiennes, mais aussi de fragilité économique face au pouvoir arabe. Se servir de la première pour contrebalancer la seconde était pour nombre d'entre eux le seul moyen de survie. L'hagiographie et les « pouvoirs » des saints ont sans doute joué un rôle important dans ce processus, à l'intérieur duquel il faut peut-être, en définitive, placer les actes de donation thébains.

58. *Passion d'Apater et Irai*, éd. trad. H. Hyvernat, *Les actes des martyrs de l'Égypte, tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque vaticane et du Musée Borgia*, Paris 1886, p. 92-93.

59. NIL, *Epist.* I 129, PG 79, col. 137C.

60. *Histoire des patriarches d'Alexandrie* I 17, Alexandre II (705-730), PO 5, p. 51-52.

61. P. Berol. n° 11937, éd. dans C. SCHMIDT, « Das Kloster des Apa Mena », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 68, 1932, p. 60-68 ; voir aussi M. KRAUSE, « Zur Verfassung koptischer Klöster : Die Abtswahl / Absternennung in koptischen Klöstern », dans *ΘΕΜΕΛΙΑ. Spätantike und koptologische Studien Peter Grossmann zum 65. Geburtstag*, Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 3, M. Krause et S. Schaten éd., Wiesbaden 1998, p. 225-231.

62. M. KRAUSE, « Die Testamente der Äbte des Phoibammon-Klosters in Theben », *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 25, 1969, p. 57-67 et ID., « Zwei Phoibammon-Klöster in Theben-West », *ibid.* 37, 1981, p. 261-266.

À première vue, on pourrait supposer qu'existait sur ce « système » un vaste consensus social et conceptuel. Les chrétiens jugeaient que les garanties de salut offertes par le monastère étaient un avantage suffisant pour qu'ils donnent leur enfant comme esclave ou serf du monastère, « en servitude éternelle »[63], « pour tous les jours de sa vie »[64], statut que l'intéressé était parfois tenu de transmettre à ses propres enfants[65]. La situation semble toutefois avoir été plus complexe. Ces textes affichent une grande inquiétude quant à la pérennité de la donation qu'ils enregistrent. Si les clauses de sûreté font partie du formulaire normal d'un tel acte, elles prennent ici une place parfois démesurée, et sont renforcées par d'autres éléments, dont certains sont significatifs. On accable toute personne qui oserait s'attaquer au contrat d'invraisemblables malédictions, contre-balancées par une liste de bénédictions qui attendent tous ceux qui s'y conformeront[66]. On indique que « cette chose n'est pas arrivée à moi, mais elle a lieu depuis l'époque du prophète Samuel, que ses parents ont donné au Temple du Seigneur »[67]. On invoque la loi de Dieu, qui « incite le genre humain tout entier à faire le bien qui plaît à Dieu pour le salut de leur âme »[68], et les lois impériales, qui « ordonnent ceci, qu'il est permis à chacun de faire ce qu'il veut de ses possessions »[69]. On précise qu'aucune juridiction, civile ou ecclésiastique, ni aucun membre de la famille ou du village de l'intéressé ne pourra revenir sur cette donation.

Cette insistance sur les possibilités d'annulation est interprétée par Biedenkopf-Ziehner comme la conséquence de la pression exercée par les Arabes sur les monastères, dans lesquels ils voyaient des centres de refuge et de résistance[70]. La mention de « ceux qui nous gouvernent » comme étant susceptibles d'attaquer l'acte n'apparaît toutefois que dans deux documents sur vingt-six[71]. La plupart des autres citent avec plus ou moins de détail des membres de la famille ou de la communauté villageoise dont l'enfant était originaire, ce qui donne plutôt à penser que le danger était ailleurs, comme l'avait vu Steinwenter. Ces clauses procèdent avant tout du fait que la loi impériale – celle-là même à laquelle les contrats faisaient appel – condamnait la pratique qu'ils enregistraient[72]. Il ne s'agissait pas, en effet, de faire entrer les enfants dans la vie monastique, chose louable, mais de les réduire à la servitude. Le risque que l'acte soit attaqué par des parents proches ou éloignés, voire par des tiers, était sans doute assez grand, en particulier après la mort des donateurs.

63. *KRU* 92^{12}, $97^{17\text{-}18}$ et 101^{7}.

64. *KRU* 81^{26}, 88^{6} et 99^{21}. Il s'agit d'une citation de I Samuel 1.11, suivant le texte massorétique et non celui de la Septante (I Règnes 1.11), qui porte « jusqu'au jour de sa mort » ; voir *Premier livre des Règnes*, La Bible d'Alexandrie 9/1, Paris 1997, p. 132, n. 1, 11.

65. *KRU* $93^{21\text{-}23}$ et $95^{23\text{-}25}$.

66. Biedenkopf-Ziehner, *Schenkungsurkunden* (cité n. 3), p. 26-32 et 42-43 respectivement.

67. *KRU* $85^{29\text{-}31}$.

68. *KRU* $79^{8\text{-}10}$; aussi *KRU* 80, 81, 82, 86 et 93.

69. *KRU* $85^{27\text{-}28}$; voir aussi *KRU* 87, 94, 98 et 99.

70. Biedenkopf-Ziehner, *Schenkungsurkunden* (cité n. 3), p. 137.

71. *KRU* $79^{55\text{-}56}$ et 81^{38}.

72. *CJ* IV, 43, 1 (294).

Même ces derniers, toutefois, ne semblent pas avoir été toujours satisfaits de leur choix. Outre son aspect illégal, la pratique était visiblement mal ressentie par les parents. Il est vrai que le caractère stéréotypé des documents, rédigés pour l'essentiel par les notaires sur la base des indications fournies, occulte la réalité des sentiments parentaux. Les éléments de pathos et d'affectivité obéissent à une topique qui n'a rien de personnel, et que l'on retrouve d'un texte à l'autre. Les parties narratives n'en dégagent pas moins un sentiment de réticence de la part des parents, comme s'ils étaient confrontés à une situation de force majeure, au choix entre la donation et la mort. « Parce que les prières du saint martyr apa Phoibammon nous l'ont sauvé, sinon il serait mort, il est pour nous juste de respecter la validité de cet acte de donation », déclare vers 770 le père du petit Pesynte[73]. Ils sont d'ailleurs plusieurs, dans ce groupe, à n'avoir pas voulu s'acquitter de leur vœu initial, après avoir vu l'enfant grandir. Cela porte à se demander si les dons « librement consentis » des fidèles à Saint-Phoibammon étaient aussi spontanés qu'on a voulu le dire jusqu'à présent. La « sécurité » recherchée par cet arsenal de citations, d'invocations et d'incantations était bien celle du monastère, commanditaire de l'acte et bénéficiaire de la donation, comme le montre la formulation suivante : « À l'intention de la personne juridique (δίκαιον) du monastère d'apa Phoibammon dans la montagne de Djemé, et de l'économe du moment qui s'occuperont (*sic*) de la divine économie (θεία οἰκονομία)[74] du monastère, pour leur sécurité, j'ai établi cet acte de donation… ». Ailleurs on trouve même : « Pour la sécurité du saint lieu, on a exigé de moi cet acte de donation concernant mon fils bien-aimé… »[75].

Un examen attentif permet donc de replacer les contrats de donation d'enfants dans un contexte plus large que celui dans lequel ils ont été initialement inscrits, et de nuancer l'originalité qu'on leur impute en l'expliquant, comme souvent, par une spécificité égyptienne. Leur mise en parallèle avec l'hagiographie permet en outre de formuler plusieurs conclusions : sur les récits contenus dans les contrats, qui relevaient manifestement de modèles savants et cléricaux ; sur la nature de ces donations, qui participaient probablement d'une stratégie de pression et d'intimidation mise en œuvre par les monastères pour pallier leur situation économique déclinante ; et enfin, sur la part d'initiative spontanée revenant aux donateurs, qu'il ne faut peut-être pas exagérer. Dans l'ensemble, ce dossier illustre, au moyen d'un exemple concret, l'empire de l'Église sur la population chrétienne sous les Omeyyades et les premiers Abbassides. Les communautés chrétiennes étaient ainsi placées sous une double pression, d'une part celle de l'État, de l'autre celle de l'Église et de ses institutions monastiques, bien plus subtiles que le moine Alexandre réprimandé par Nil. On peut se demander si le souhait de se soustraire à l'une comme à l'autre n'a pas contribué lui aussi à la conversion relativement rapide des Coptes à l'islam, phénomène qui n'a cessé d'étonner les historiens.

73. *KRU* $97^{55\text{-}59}$.

74. Sur ce terme, voir G. DAGRON, « La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie », dans *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, D. Simon éd., Francfort 1990, p. 1-18.

75. *KRU* $78^{70\text{-}76}$ et $86^{36\text{-}38}$ respectivement.

THE IMAGE OF VICTORY: NEW EVIDENCE FROM EPHESUS[1]

by Charlotte ROUECHÉ

Résumé : Les inscriptions de l'Antiquité tardive restées dans les rues d'Éphèse à leur emplacement d'origine sont actuellement en cours d'étude. Les bases de statues qui flanquent du côté nord-est la partie supérieure de l'Embolos font, elles aussi, partie du décor de l'Antiquité tardive. Cependant, parmi les 12 bases en place, 9 au moins, qui portaient des Victoires en bronze, sont des dédicaces du IIe et IIIe siècles réutilisées là pour entourer la statue de l'impératrice Aelia Flaccilla. Cet exemple de remploi met en évidence l'importance de cette impératrice, mais aussi le statut ambigu de l'image de la Victoire, employée en l'honneur de la maison impériale précisément à l'époque des débats passionnés sur l'Autel de la Victoire à Rome. Il faut alors nuancer notre interprétation de ces débats, plus en rapport peut-être avec la rivalité entre Sénat et empereur qu'avec des conflits religieux.

The work presented here is very much inspired by the work of Professor Dagron, who has done so much to bring alive the life of the Great City, Constantinople. Not only has he looked at the material history of the city, but also at its use by its population and by its rulers, its practical and its ceremonial functions. For Constantinople we have to depend largely on texts, but they are abundant – above all, the astonishing detail of the *Book of Ceremonies*. In the provinces of the Byzantine Empire, however, we have more material evidence, but no such abundance of sources.

1. I am extremely grateful to the Austrian Archaeological Institute for their hospitality and encouragement to me in studying this material. I have benefited greatly from discussions with my colleagues at Ephesus, particularly Hilke Thür, and from examining the material with Professor R. R. R. Smith. I have also been helped by discussions at seminars in Paris, Vienna and Munich; I am particularly grateful to Jean-Pierre Callu, Bernhard Palme, Christian Witschel and Constantine Zuckerman for comments and advice, as well as to my former fellow-student in Paris, now my colleague, Judith Herrin. Denis Feissel kindly provided figures 4, 6, 7, 8 (pp. 531-534).

Abbreviations used here include:

IEph = H. WANKEL, R. MERKELBACH et al., *Die Inschriften von Ephesos*, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 11-17, Cologne 1979-1984.

JÖAI = Jahreshefte des Österreichischen archäologischen Instituts in Wien.

PHI = D. F. MCCABE, *Corpus of Ephesos inscriptions*, 1991, and M. ALPERS, H. HALFMANN, J. MANSFIELD and CHR. SCHÄFER *Supplementum Ephesium,* 1995 on Cornell Greek Epigraphy Project CD of Greek Inscriptions, Packard Humanities Institute, edition 7.

SK = *Skizzenbücher* of the Austrian excavations, held by the Austrian Archaeological Institute.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 527-546.



Fig. 1 : View of the Embolos from the Herakles Gate.

Ephesus is of exceptional importance in enabling us to understand the functions of a Roman and a Late Roman city. The ceremonial life of the 2nd century AD is very fully described in an inscription of the period.[2] The city which has been revealed by the excavators, however, is in its Late Antique form; and it is for this reason that I, with my friend and colleague Denis Feissel, have been studying the streets of the city and the inscriptions in those streets.

From the Upper Agora of the city a road proceeds sharply down the slope to the 'Library of Celsus.' This road, known as the Embolos,[3] is blocked by an archway, decorated with reliefs of Heracles and victories. The archway is too narrow to admit vehicles, so those entering the city from this direction will have had to proceed on foot, or on horseback.[4]

On passing through the arch, the traveller found himself in a paved street, with a colonnaded portico, of at least 18 columns, to his right (fig. 1, 2); the left side of the street has not been excavated. In front of the colonnade, either on the stylobate or jutting out into the street, were at least ten statue bases. They were clearly added to the existing structure. Starting from the gate, they read as follows:

2. G. ROGERS, *The Sacred Identity of Ephesos*, London 1991.

3. *IEph* 1300; H. THÜR, 'Die spätantike Bauphase der Kuretenstrasse,' in *Efeso Paleocristiana e Bizantina*, R. Pillinger, O. Kresten, F. Krinzinger, E. Russo, edd., Vienna 1999, pp. 104-120, 105 and n. 18.

4. THÜR, 'Die spätantike Bauphase' (n. 3), pp. 107-8.

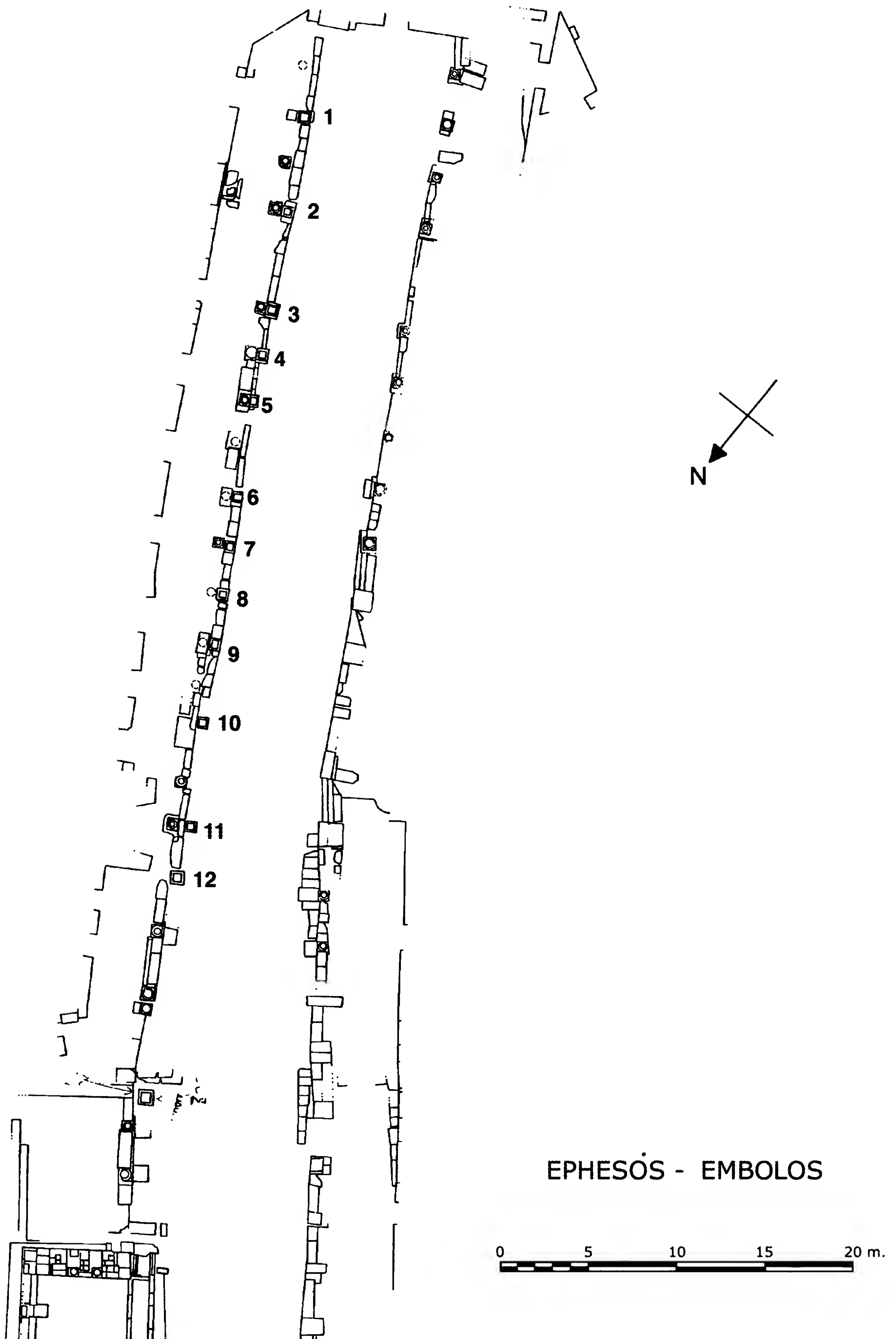
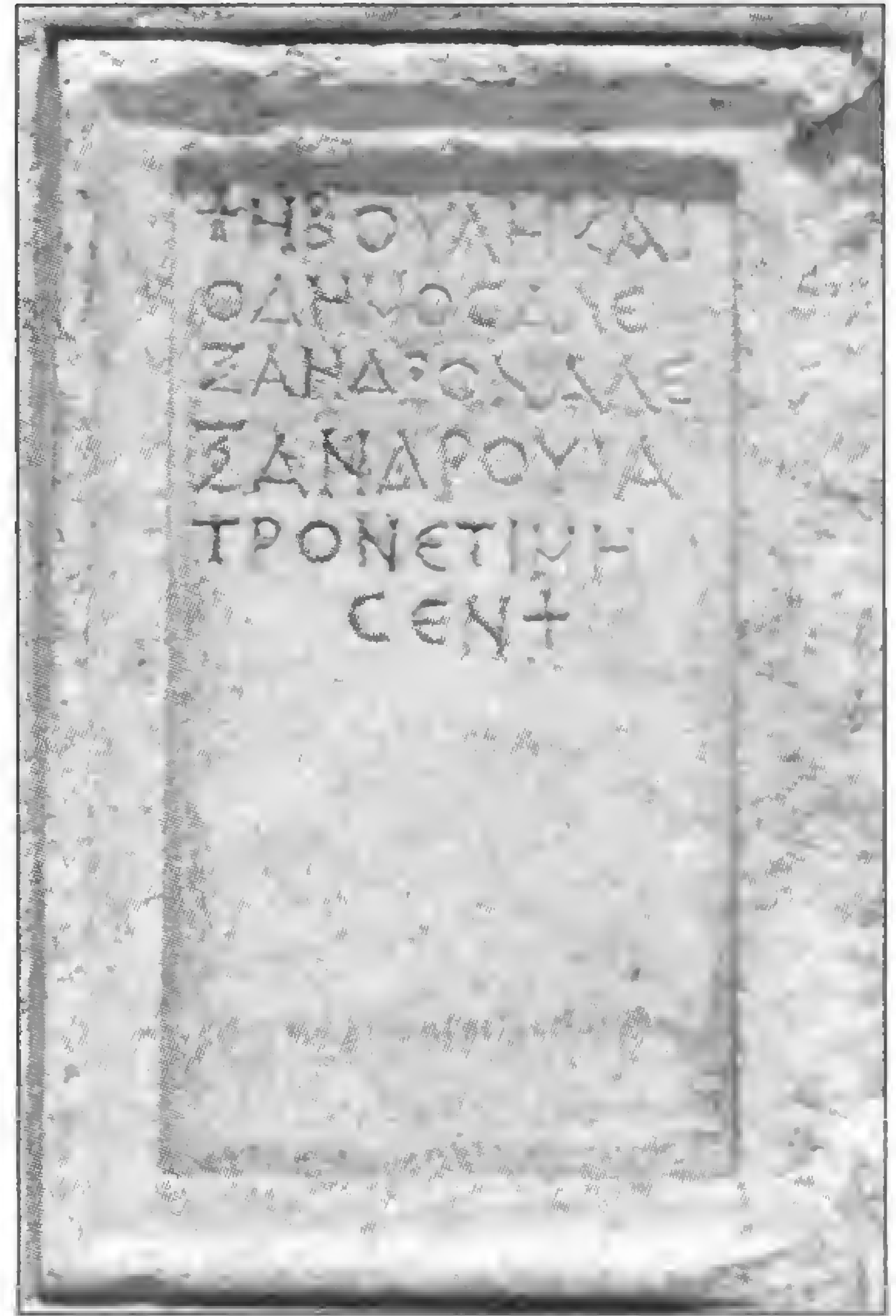


Fig. 2 : Ephesos - Plan of the southern end of the Embolos, showing the locations of the inscriptions. Adapted from *Via sacra Ephesiaca II : Grabungen und Forschungen 1992 und 1993*, D. Knibbe and H. Thür edd., Vienna 1995.

1. In front of second column from gate. A statue base, with capital, shaft and plinth in one piece. There are holes on top for a bronze statue, but a marble statue was found with the base. The base, of blue-white marble, has moulded panels on three sides, and a rough back. Inscribed within the central panel. Letters 0.03-0.035. Copied by F. Miltner, *SK* 1261, no. xii, whence MILTNER, *Anzeiger Österreichischer Akademie der Wissenschaften*, Philol.-hist. Klasse 95, 1958, 86-87, MILTNER, *JÖAI* 44, 1959, 252, whence *SEG* 18, 475, *IEph* 1320, *PHI* 2994.

cross ἡ βουλὴ καὶ
ὁ δῆμος Ἀλέ-
ξανδρον Ἀλε-
ξάνδρου ἰα-
τρὸν ἐτίμη-
σεν *cross*.

The Council and the People honoured Alexander, son of Alexander, doctor.



2. In front of the fourth column from the gate. There are clamp holes for a bronze statue on the top; the base has moulded panels on three sides, and a rough back. Inscribed on the front. Copied by Miltner *SK* 2960, no. xi, whence *IEph* 525, *PHI* 869. Line 1 is cut on the upper moulding; line 4 impinges on the right moulding. Letters 0.025-0.03; dot for stop; o above Π as abbreviation, l. 5.

τῇ γλυκυτάτῃ πατρίδι
Αὐρ(ηλία) Μητρο-
δώρα σὺν
καὶ τῷ τέκνῳ
Πο(πλίῳ) Τιτίῳ Ῥού-
φῳ
τὴν Νείκην
ἀνέθηκε.

To the sweetest homeland. Aurelia Metrodora together with her child Publius Titius Rufus set up the Victory.

3. In front of the sixth column from the gate. There are clamp holes for a bronze statue on the top. There is a moulded panel on the front; the sides are smooth, the back rough. Inscribed within the front panel. Elongated letters, 0.03; TH in ligature, l.1. Copied by Miltner *SK* 2957, no. x, whence *IEph* 524; reread by Börker, whence *IEph* Add.p.15, *PHI* 871.

Γάειος Ἀτήειος
Ἀλέξανδρος
τῇ γλυκυτάτῃ
πατρίδι
ἀνέστησεν
τὴν Νείκην.

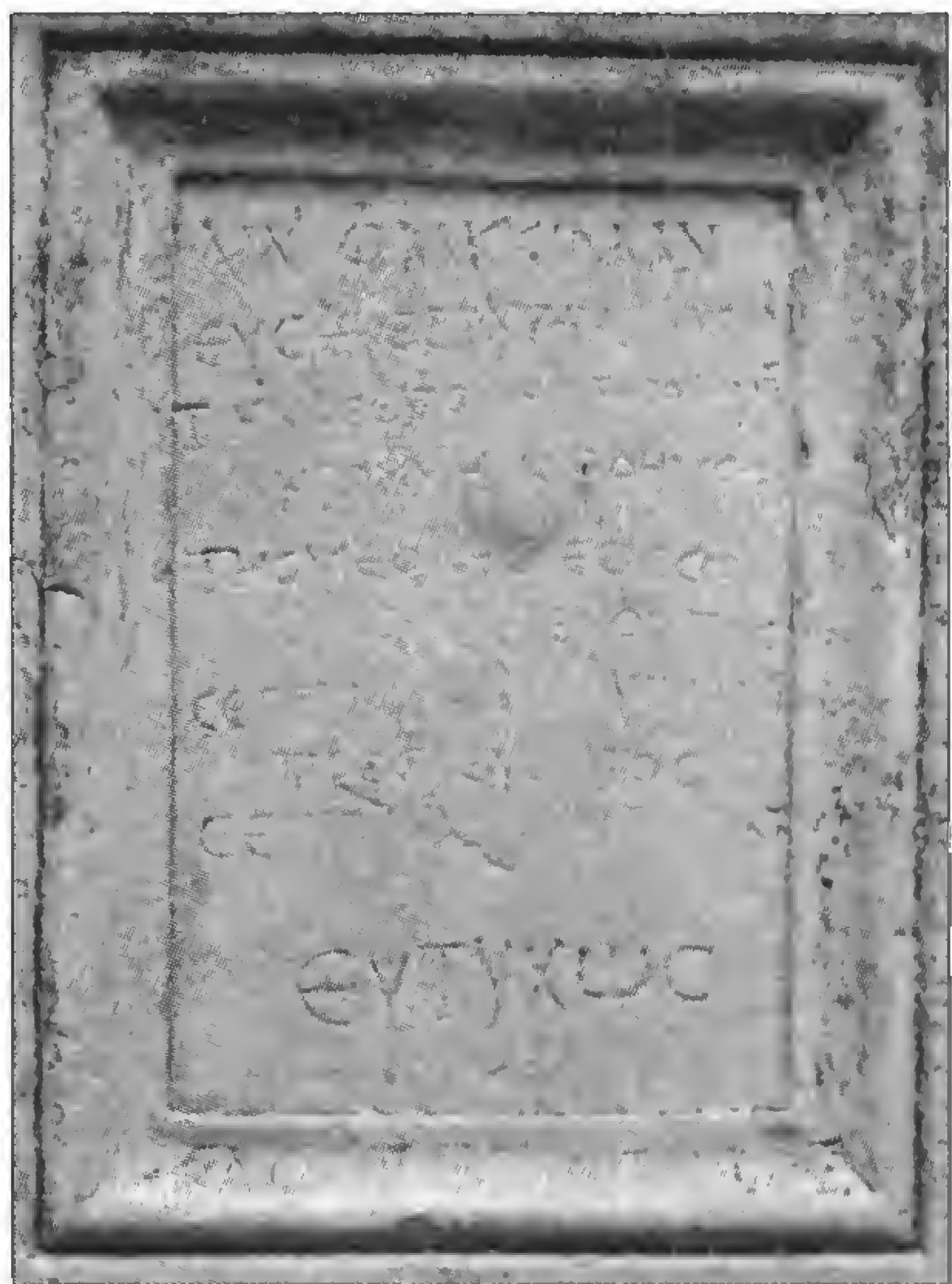


Gaius Ateius Alexander set up,
to the sweetest homeland, the Victory.

4. In front of the 7th column from the gate. There are clamp holes for a bronze statue on the top, and moulded panels on three sides. The base has been reused; line 12 (just readable) is from the previous text, and has not been previously published. Inscribed on the upper moulding (l. 1) and within the panel. H. 1.20, W. 0.66. Letters: 0.015-0.02; l. 11, 0.03. There is a cross cut on the left side of the block. Copied by Miltner *SK* 2958, no. ix, whence KEIL and MARESCH, *JÖAI* 45, 1960 Beibl. 85-86, no. 11, whence *AnnEpig* 1966, 434, MALCUS, *Opuscula Atheniensia* 7, 1967, 116-117, no. 11, *IEph* 314 and Add p.8, whence *PHI* 2989.

ἀγαθῇ *vacat* τύχῃ·
Αἰλ(ίαν) Φλάκκιλλαν
εὐσεβεστάτην Αὐγοῦσταν
τὴν δέσποιναν τῆς οἰκουμέ(νης)
ἡ βουλὴ κ(αὶ) ὁ δῆμος
τῆς μεγάλης Ἐφέσου
ἀνθυπατεύοντος
Σεπτιμ(ίου) Μαιαδίου τοῦ
λαμ(προτάτου)
πρεσβεύοντος
Σεπτ(ιμίου) Μαιαδίου νε(ωτέρου)
τοῦ λαμ(προτάτου)·
εὐτυχῶς.

. . .] λογιστεύοντος [. . .



To Good Fortune. Aelia Flaccilla, most pious Augusta, the mistress of the inhabited world. The Council and the People of the great (city of) Ephesus (set up her statue), Septimius Maeadius, clarissimus, was proconsul, and Septimius Maeadius the younger, clarissimus, was legate. With Good Fortune.
. . .] being logistes [. . .

5. In front of the 8th column from the gate. The text is now almost illegible. There are clamp holes for a bronze statue on the top, and the back has been cut away to fit the block into position; there is a moulded panel on the front, and the sides are smooth. This text is inscribed in the front panel; an unpublished text is cut on the east side. Letters 0.025. Copied by Miltner, *SK* 2959, no. viii, whence *IEph* 526, *PHI* 872.

Γ(άϊος) Ἰ̣[ο]ύλι(ο)ς Ἰουλιανὸς
καὶ Γ(άϊος) Κλαύδιος
Κορίν[θι]ος
φιλοσέβαστοι
τῇ πατρίδι.

Gaius Julius Julianus and Gaius Claudius Corinthius, lovers of the Augusti, to their homeland.

A loose block in front of ninth column, inscribed with *IEph* 619A, from *SK* 3496, is out of place.

6. In front of the tenth column from the gate. A statue base, with capital, shaft and plinth in one piece. There are clamp holes for a bronze statue on the top, and a moulded panel on the front. Inscribed on the fascia above the panel (l. 1) and within the panel, whose surface is badly worn. Ligatures HN, l. 14. Copied by Miltner *SK* 2951, no. vii, whence *IEph* 523; reread by Engelmann, whence *IEph* Add. p. 15, whence *PHI* 792.

[ἀγαθῇ] τύχῃ·
Αὐτοκράτορι
Καίσαρι Λ(ουκίῳ) Σε-
πτι[μ(ίῳ)] Σεβήρῳ
Περτίνακι καὶ Μ(άρκῳ)
Αὐρ(ηλίῳ) Ἀντωνείνῳ
⟦. . . . .⟧
⟦. . . . .⟧τῳ
σὺν [Ἰουλίᾳ Δόμνᾳ]
[μητρὶ κάστρ]ων
καὶ [τῇ γλυ]κυτά-
τῃ [πα]τρίδι
Ἐφ[εσί]ων πό-
λει [τὴν] Νείκην
ἀνέθηκεν
Τιβ(έριος) [Κλ(αύδιος)] Μελίτων
φιλοσέβαστος
ὁ ἀγορανόμος
ἀλυ[τ]αρχοῦντος
Λ[. . . . .]
[. . . . .]
ἀσιάρχου
vacat



Apparatus: l.12: τῃ [πα]τρίδ[ι] *IEph*

To Good Fortune, to the Emperor Caesar Lucius Septimius Severus Pertinax and Marcus Aurelius Antoninus [[the name of Geta has been erased]] with Julia Domna [mother of the] camps and to the sweetest homeland, the city of the Ephesians. Tib(erius) [Cl(audius)] Meliton, lover of the augusti, agoranomos, dedicated the Victory, while [. . . the] asiarch, was alytarch.

A loose block, out of place.

7. In front of the 11th column from the gate. A statue base, with capital, shaft and plinth in one piece. The top has clamp holes for a bronze statue; there is a moulded panel on the front, the sides are smooth, and the back has been left rough. Inscribed on the fascia above the panel (l. 1) and within it. Copied by Miltner *SK* 2949, no. vi, whence *IEph* 522; reread by Engelmann and Börker, whence *IEph* Add. p. 14, whence *PHI* 867.

ἀγαθῇ *scroll* τύχῃ
τῇ γλυκυτάτῃ
v. πατρίδι *v.*
v. Τιβ(έριος) Αἴλ(ιος) *v.*
Διονύσιος
σὺν καὶ Τιβ(ερίῳ) Αἰλ(ίῳ)
Διονυσίῳ
v. τῷ πατρὶ *v.*
τὴν Νείκην
ἀνέθηκεν.
vacat



To Good Fortune, to the sweetest fatherland, Tib(erius) Ael(ius) Dionysius together with Tib(erius) Ael(ius) Dionysius his father, dedicated the Victory.

8. In front of 12th column from the gate. A statue base, with capital, shaft and plinth in one piece, standing on a separate plinth. There are clamp holes for a bronze statue on top; there is a moulded panel on the front, the sides are smooth, and the back is rough. Line 1 is inscribed on the fascia above the panel, lines 2 ff. within the panel. Ligatures: TH, ll. 2 (twice), 5. Copied by Miltner *SK* 2921, no. iv, whence *IEph* 521 and Add. p. 14, *PHI* 873.

ἀγαθῇ τύχῃ·
τῇ γλυκυτάτῃ
πατρίδι
Πό(πλιος) Κούρτιος
Ἀλέξανδρος
σὺν τῇ γυναικὶ
καὶ τοῖς τέκνοις
τὰς δύω Νείκας
ἀνέθηκε.

To Good Fortune, to the sweetest fatherland, Pu(blius) Curtius Alexander with his wife and his children dedicated the two Victories.



9. In front of the thirteenth column from the gate. A statue base, with capital, shaft and plinth in one piece, with a moulded front panel, inscribed with an illegible text. The top was prepared for a bronze statue. Inscribed on the moulding (l. 1), and on the panel; but only line 1 is legible. Probably Miltner's number iii, which he did not copy.

[τῇ γλ]υ[κ]υτάτῃ πατρίδι
[. . .

To the sweetest homeland [. . .

10. In front of the 15th column (which is missing). A statue base, with capital, shaft and plinth in one piece. There are clamp holes for a bronze statue on top, moulding above and below on three sides; the back has been left rough. Inscribed on the face, which is encrusted. Copied by Miltner *SK* 2913, no. ii, whence *IEph* 1153, *PHI* 874.

ἀγαθῇ *v.* τύχῃ·
τῇ γλυκυτάτῃ πατρίδι
[Β]α̣λ̣ε̣ρ̣ία Σκαπτί[α]?
[. . . .]ρ̣αμ̣ηνη̣[. . . .]
ἀ[νέθη]κε̣ν̣ σ̣ῦ̣ν̣ τῷ υἱῷ
Ἀλεξάνδρῳ Β´ Τυ̣δ[.]-
κορῳ καὶ Βαλερια̣νῷ̣
ἀλυταρχοῦντος Μ(άρκου) Ἀντ(ωνίου)
Λολλιανοῦ περιοδο-
νείκου καὶ ἀγωνοθέ-
του τῶν μεγάλων
Ἁδριανείων.

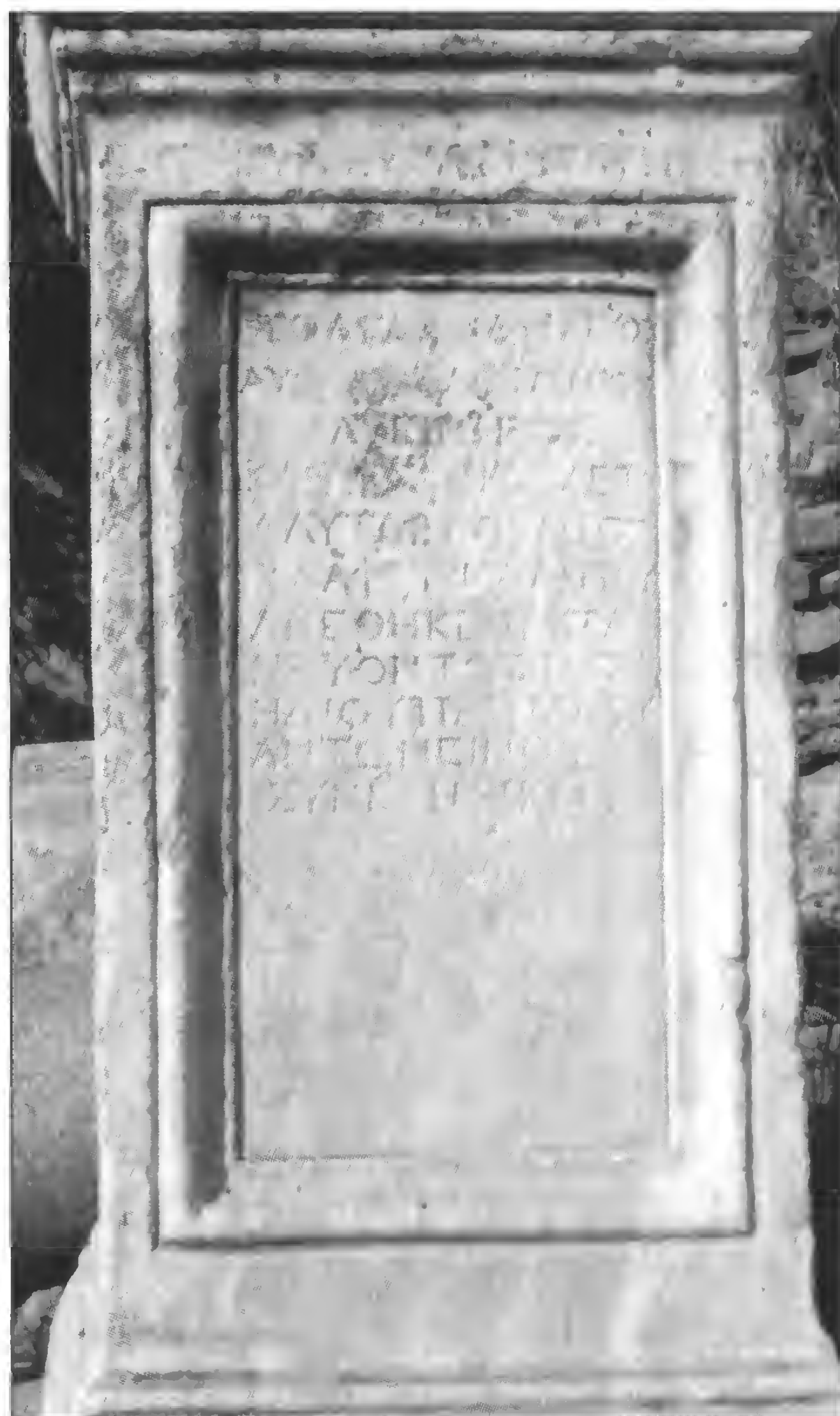
Apparatus: l. 7· [. .]ΙΩ *IEph.*

To Good Fortune, to the sweetest homeland, Valeria Scaptia (?) [a line which is largely illegible] *dedicated with her son, Alexander (son of Alexander) [?-]corus and Valerianus, while M(arcus) Ant(onius) Lollianus, circuit-victor and agonothete of the Great Hadrianic contest, was alytarch.*

11. In front of column 17 is a base, with clamp holes for a bronze statue on top, and moulding above and below on three sides. The face was inscribed, but nothing can now be read.

12. In front of the 18th column from the gate. A statue base, with capital, shaft and plinth in one piece. There are clamp holes for a bronze statue in the top; there is a panel with moulding on the front, the sides are smooth, and the back is rough. H. 1.50, W. 0.50, D. 0.55. Inscribed on the upper fascia above the panel (line 1) and within the panel. Letters 0.15-0.25; lines 13-16 are more lightly cut. Copied by Miltner *SK* 2901, no. i, whence KEIL and MARESCH, *JÖAI* 45, 1960, Beiblatt 78, no. 4, *AnnEpig* 1966, 447, *IEph* 502, *PHI* 870.

τῇ γλυκυτάτῃ πατρίδι
τὸ ἄγαλμα Μᾶρκος
Αὐρήλιος Ἀντώνιος
vac. Ἀτείμητος *vac.*
καθὼς ὑπέσχετο
ἀλυταρχοῦντος
Γ(αΐου) Φλα(ουίου) Φουρίου
"Απτου
ἀνέθηκε, πρυτα-
νεύοντος Π(οπλίου) Οὐ-
ηδίου Παπιανοῦ
Ἀντωνείνου
συνκλητικοῦ
σὺν τοῖς τέκνοις
Φήστῳ καὶ Ἀτειμήτῳ
καὶ Χαρίτωνι καὶ
Μύτωνι.



To the sweetest homeland, the image: Marcus Aurelius Antonius Atimetus as he promised while G(aius) Fla(vius) Furius Aptus was alytarch, dedicated (it) while P(ublius) Vedius Papianus Antoninus, senator, was prytanis, with his children, Festus and Atimetus and Chariton and Myton.

13. One further fragment may belong to this series. Part of a base, found in the débris of the 'Herakles gate'; copied by Miltner, SK 2784, whence *IEph* 502A, and Add. p. 13, whence *PHI* 909.

?...]
τὸ ἄγαλμα Μᾶρ-
κος Αὐρήλιος
[Θ]άλλος
ἀλυταρχοῦντος
Γ(αΐου) Φλ(αουίου) Φουρίου
Ἄπτου
[...

[?To the sweetest homeland] the image, Marcus Aurelius Thallus, when G(aius) Fl(avius) Furius Aptus was alytarch [dedicated ...

Two further fragments which may be related were copied as *SK* 2920 (copied again as 3053) and 2936, whence published as *IEph* 525a (cf. Addenda 15).

These statue bases all have one thing in common: they all carried bronze statues at some time. Two of them have inscriptions which date from Late Antiquity: no. 1 (which can only be dated by the script and terminology) and no. 4, which honours the empress Aelia Flaccilla, wife of Theodosius I, put up at some time between his accession in 379 and her death in 386.[5]

Of the other ten, nine are legible, at least in part; they all date to the second or third century. They are all dedications to the fatherland – described as 'sweetest' in all except no. 5 – of statues. Of the eight whose text can be made out, nos. 2, 3, 6 and 7 are dedications of a statue of Victory; no. 8 is the dedication of two Victories; the three others do not specify. The dedications are made by private citizens, in several cases acting with members of their families (so 2, 7, 8, 10, 12). They are similar in style and presentation, but they do not form a set. While the circumstances of these dedications are quite unclear, it may be significant that three (6, 10 and 12) use dating by an alytarch, further described as agonothete in 10. The alytarch was an official at Olympic games; this therefore indicates an agonistic context. These dedications are very likely to have been made to celebrate victories by local athletes - perhaps the dedicators or, in some cases, their sons. As to their date, one text (6) can definitely be dated to the reign of Severus.

The bases are clearly not in their original positions; several show signs of having been adjusted to fit their new location. Since five of the eight carried statues of victory, it seems entirely probable that they all did; and since the statues were their common feature, it seems likely that they were the reason for moving these bases to their new position in Late Antiquity.[6] Miltner already recognised this; he described the whole group as 'siegesanathemata.'[7] He numbered the inscriptions found in situ

5. *PLRE,* I, Flaccilla.
6. Thür,'Die spätantike Bauphase' (n. 3), p. 111.
7. F. Miltner, *JÖAI* 44, 1959, p. 325; so F. A. Bauer, *Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike*, Mainz 1996, p. 289.

i-xii (going up towards the gate, in the direction of the excavations) including our numbers 1 (his xii) and 4 (his ix) in the series. He recorded no entries for his numbers iii (perhaps our number 9) and v (perhaps a loose fragment). He saw that the earlier bases form a group with the two with late antique inscriptions. Of these, number 1, for the doctor Alexander, cannot be dated, although the use of the formula Council and People is unlikely to be later than the end of the fourth century. But number 4 can be dated very precisely, as the statue of the reigning Empress. It seems by far the most economical explanation to assume that these statues of victory were moved to this position to flank a statue of the empress.

Late Antique Ephesus

The first interest of this discovery is for the history of the city of Ephesus. Firstly, the bases and their statues presumably originally stood in a location appropriate to the celebration of agonistic victories; this may have been a gymnasium - for example, the 'Augustan' gymnasium, referred to in another inscription in the Embolos[8] or perhaps the Olympieion, home of the Olympic Games of Ephesus.[9] They were put up there by various individuals, on separate occasions. The implication of their reuse is that the building was no longer in use by 380; it might have been damaged in the earthquakes of the mid-century, but whether or not that was so, it was no longer fulfilling its earlier function.

The operation of bringing the bases, with their statues, to this spot, must have been quite major. But we know that this was a period of substantial building works at Ephesus. The lower forum was apparently called after Theodosius - although we cannot be certain whether this was Theodosius I or II.[10] It is perhaps more relevant that a statue of one of the tetrarchs, standing in front of the so-called 'Temple of Hadrian,' was replaced with a statue of the father of Theodosius I, in commemoration of the fact that he had been proconsul of Asia.[11] It has also been suggested that the frieze of the Temple, with scenes from the mythological history of the city, was reworked in the Theodosian period; but this is still debated.[12] The road to the harbour was named the Arcadiane, presumably because it was redeveloped during the reign of Arcadius.

Moreover, it seems likely that we should associate the installation of the victories with the building of the adjacent 'Heracles-Gate', dated under an unknown proconsul, Flavius Const[?antinus]; it seems very likely that the whole project, of the

8. *IEph* 621, with (for the findspot) F. Miltner, *JÖAI* 44, 1959, pp. 350-1.

9. On this see C. P. Jones, 'The Olympieion and the Hadrianeion at Ephesos,' *JHS* 113, 1993, pp. 149-152.

10. *IEph* 1534.

11. *IEph* 306; see Thür, 'Die spätantike Bauphase' (n. 3), p. 116; *IEph* 1311 may also honour the elder Theodosius.

12. For the publication of the frieze see R. Fleischer, 'Der Fries des Hadrianstempels in Ephesos', *Festschrift für Fritz Eichler*, Vienna 1967, pp. 23-71, suggesting that the frieze was put in its present position between 383 and 397; for the discussion W. Jobst, 'Zur Bau- und Bildkunst der Spätantike in Ephesos', *Pro Arte Antiqua, Festschrift für Hedwig Kenner*, Vienna 1985, pp. 195-206, 201; Bauer, *Stadt, Platz und Denkmal* (n. 7), pp. 284-5.

ictories and the gate, was designed as a unity, even though the execution of it took lace under more than one proconsul.[13] It is also possible that there were further tatues of members of the imperial house in this ensemble; a block beside the gate ould have carried an equestrian statue.

What remains difficult to explain is the position of the statue of Alexander, the octor (text 1). The fact that he is honoured by Council and People suggests a date ot much later than the late fourth or early fifth century. It is clear that the base riginally supported a bronze statue; and it may be that he was honoured, in this osition, reusing one of the victory bases after the statue had been damaged or lost. n alternative is to assume that he was in some way involved in the undertaking to onour Flaccilla in this way; but, in that case, we might have expected a mention of is contribution. It may be of some significance that three of the other texts mention n Alexander among the dedicators (3, 8, 10); but it is difficult to know whether this s of any relevance.

Resiting Victory

This is, therefore, a very interesting example of the reuse of ancient statuary in ate Antiquity. The most famous case, of course, is that of Constantinople, on which rofessor Dagron has written; but we know of some cases from other cities, and our nderstanding is increasing of the various forms that such re-use could take.[14]

Sometimes the motive seems principally to rescue material from buildings which ad fallen out of use; several cases are mentioned in inscriptions from Italy.[15] So at uteoli in the mid 370s statues were taken 'from obscure places' to adorn the baths.[16] laude Lepelley has considered the evidence from Italy and from Africa, and found his to be a recurrent theme. For example, four statue bases from Cherchel Caesarea) in Mauretania Caesarensis each have the added inscription, *translata de ordentibus locis*. Two of them also indicate what statues they bore – one of lercules, one of Juno. Lepelley proceeded to argue that these are the statues of livinities, which have lost their home with the closure of the temples; the tone of uch texts frequently implies that they are being rescued.[17] Such restoration was not onfined to the statues of divinities; we find statues of individuals restored, without

13. On the gate see Jobst, 'Zur Bau- und Bildkunst' (n. 12), p. 20; Bauer, *Stadt, Platz und enkmal* (n. 7), p. 285.

14. The classic work is still H. Blanck, *Wiederverwendung alter Statuen als Ehrendenkmäler bei riechen und Römern*, Rome 1969; for a helpful discussion, see H. Brandenburg, 'Die Umsetzung on Statuen in der Spätantike,' in *Migratio et Commutatio: Festschrift T. Pékary*, St. Katharinen 1989, p. 235-46; see also the material discussed by B. Borg and C. Witschel, 'Veränderungen im epräsentationsverhalten der Römischen Eliten während des 3. Jhs. n. Chr.,' in *Inschriftliche enkmäler als Medien der Selbstdarstellung in der römischen Welt*, G. Alföldy and S. Panciera edd., tuttgart 2001, pp. 47-120.

15. B. Ward-Perkins, *From Classical Antiquity to the Middle Ages*, Oxford 1984.

16. *Signa translata ex abditis locis ad celebritatem thermarum Severianarum*, *ILS* 5478; see . Camodeca, 'Ricerche su Puteoli tardoromana,' *Puteoli* 4-5, 1980-81, pp. 59-128, 90

17. C. Lepelley, 'Le musée des statues divines', *Cahiers archéologiques* 42, 1994, pp. 5-15; for he monuments, *ILS* 5482.

always being able to understand why, as in the case of the statue of a certain Piso, at Ephesus, restored in the early fifth century.[18]

But this need not have been the only motive for moving statues. Some were clearly carried off to private collections, presumably largely for 'aesthetic' reasons.[19] But some may have been moved, not only to rescue them, but to add lustre to another part of the city. This, after all, would seem to have been Constantine's motive in Constantinople; on a smaller scale, this will have been the motive of those who carried off statues to their private collections. In some cases, statue decoration was preserved in situ – for example, by Hesychius in his restoration of the Baths at Miletus.[20] A statue at Ostia was moved *ex sordentibus locis* – as in other examples, – *ad ornatum fori et ad faciem publicam.*[21] At Beneventum there are two inscriptions referring to removal of statues from obscure places to where they will be better appreciated.[22] At Aezani, a statue of a satyr playing the flute was re-erected in a colonnaded street in the late fourth or early fifth century, reusing a base from another statue.[23]

Moreover, we should not assume that this was merely an exercise in aesthetic adornment. Recent work on the decoration of the Forum at Aquileia, for example, suggests that the earlier statues that were moved there were chosen to reflect the glories of the past.[24] They should be seen as having a 'propaganda' function – not dissimilar to that of some of the monuments in the Hippodrome at Constantinople, where the Serpent Column, for example, recalled a famous victory.

In the case of the victory statues at Ephesus, it looks as if they were being moved for what they could contribute, not principally in order to rescue them. The closest parallel that I can find is from Calama in Numidia, where statues of Fortuna and some Victories were moved, under the tetrarchs 'from an unfrequented and uncared-for location' to a more public position; but we cannot deduce very much without knowing where they were placed.[25] It is of course likely that the place where the victories had been displayed – probably a gymnasium – was no longer in use. By the second half of the fourth century most gymnasia were probably 'unfrequented and uncared for.' But they were not simply being rescued and displayed for aesthetic reasons. Their function seems to have been to contribute to propaganda, and to the glorification of the imperial house.

18. D. KNIBBE, H. ENGELMANN, B. IPLIKÇIOĞLU, 'Neue Inschriften aus Ephesos XII,' *JÖAI* 62, 1993, pp. 113-50, see p. 146, no. 74.

19. e.g. D. M. BRINKERHOFF, *A collection of sculpture in classical and early Christian Antioch*, New York 1970; L. M. STIRLING, 'Divinities and heroes in the age of Ausonius: a late-antique villa and sculpture collection at Saint-Georges-de-Montaigne (Gironde),' *RA* 1996, pp. 103-43.

20. C. MANGO, 'L'attitude à l'égard des antiquités gréco-romaines', in *Byzance et les images*, A. Guillou and J. Durand edd., Paris 1994, pp. 95-120, 100.

21. *CIL* XIV 4721, the starting point of the discussion by BRANDENBURG,'Die Umsetzung' (n. 14).

22. . . . *statuam [pra]esentem in abditis locis reppertam [ad o]rnatum publicum lo[co c]eleberrimo constituendam curabit . . .*, *ILS* 5479, dated 425-450; *ex locis abditis usui adque splendori thermarum dedit. . .*, *ILS* 5480, with BRANDENBURG, 'Die Umsetzung' (n. 14), p. 237.

23. H. C. VON MOST, 'Eine neue Replik des Satyrs mit der Querflöte,' *Archäologischer Anzeiger* 1995, pp. 741-53.

24. F. MASELLI SCOTTI and C. ZACCARIA 'Novità epigrafice dal foro di Aquileia,' in *Epigrafia Romana in area Adriatica*, G. Paci ed., Macerata 1998, pp. 113-160.

25. *Fortunam victricem cum simulacris victoriarum ex infrequenti et inculto loco in isto sede*: Calama (Numidia), *ILS* 5477.

AELIA FLACCILLA

The re-erection of these statues appears to be a tribute to the empress Aelia Flaccilla, who was empress from the accession of her husband, Theodosius I, in 379 to her death in 386. Despite her premature death, she was a figure of importance, since she ensured the continuation of the Theodosian house. She was already the mother of Arcadius when Theodosius became emperor, in 379, and might even have been given the title Augusta in that year; her second son, Honorius, was born in 384, and a daughter, Pulcheria, died in 385.

Arcadius was proclaimed Augustus 383, and it was at this time that Flaccilla appeared as Augusta on the coinage of the East – the first empress to bear the title since the reign of Constantine I, 50 years earlier. As Augusta she was honoured with two statues at Ephesus (the one cited here, and an identical text, *IEph* 315, without provenance) and one at Aphrodisias, erected by the provincial assembly of Caria.[26] At both cities she is described as δέσποιναν τῆς οἰκουμένης.

In 384 she joined a family group of statues in the Senate House in Constantinople (Them., *Or.* 19, 228B, discussed further below); her statue was also placed on the base of the column of her son, Arcadius.[27] We know very little about her: we have a funerary oration delivered on the occasion of her death in 386, by Gregory of Nyssa,[28] and mentions of her piety and benevolence in the historians. But her importance is marked in two ways. Firstly, as Kenneth Holum has pointed out, her coinage shows innovations. She was the first empress since the 330s to have coinage struck for her;[29] a significant number of issues were struck, and they set several precedents. She is the first Augusta to be shown wearing a diadem, and an imperial paludamentum, fastened on the shoulder.[30] That she wore imperial insignia is perhaps implied in the wording of Gregory of Nyssa' funerary oration:

> ἀπέθετο τὸν ἐκ λίθων στέφανον, ἀλλὰ τὸν τῆς δόξης περιεθήκατο· ἀπεδύσατο τὴν πορφυρίδα, ἀλλὰ Χριστὸν ἐνεδύσατο. τοῦτό ἐστι τὸ βασιλικὸν ὄντως καὶ τίμιον ἔνδυμα. τὴν ὧδε πορφύραν ἀκούω αἵματι κόχλου τινὸς θαλασσίας φοινίσσεσθαι, τὴν δὲ ἄνω πορφύραν τὸ τοῦ Χριστοῦ αἷμα λάμπειν ποιεῖ· εἶδες ὅσον ἐν τῷ ἐνδύματι τὸ διάφορον.

> She put aside the crown of precious stones, but put on the crown of glory; she shed the purple, but put on Christ. This is the truly imperial and precious garb. I hear that the purple here is made red from the blood of some seashell; but it is the blood of Christ that makes the purple on high shine. You have seen how great the difference in clothing is.

26. C. ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity*, London 1989, no. 23.

27. J.-P. SODINI, 'Images sculptées et propagande impériale du IVe au VIe siècle,' in *Byzance et les images* (n. 20), pp. 41-94, 56-7.

28. GREGORY OF NYSSA, *Oratio funebris in Flaccillam imperatricem*, ed. A. Spira, in *Gregorii Nysseni opera*, IX.1, Leiden 1967, pp. 475-490, see pp. 486-7.

29. P. GRIERSON and M. MAYS, *Late Roman Coins*, Washington D.C. 1992, p. 7.

30. K. HOLUM, *Theodosian Empresses*, Berkeley 1982, pp. 32-4; *RIC* IX, pl. XII, 14, pl. XVI, nos 8 and 9; see also L. BRUBAKER, 'Memories of Helena: patterns in imperial female matronage in the fourth and fifth centuries,' in *Women, Men and Eunuchs: gender in Byzantium*, L. James ed., London 1997, pp. 52-75, 66.

Moreover, the reverse of some of her coins shows a new development of the old theme of a seated victory, holding and inscribing a shield; in the new version victory is now fully dressed, and is inscribing chi-rho on the shield.[31] This coin-type was then used by Eudoxia, Galla Placidia and Pulcheria;[32] the image appears on the base of the column of Flaccilla's son, Arcadius.[33] Most strikingly, her nomen, Aelia, became the nomen of subsequent empresses, and was still being used in this way in the reign of Heraclius.[34] Flaccilla seems to have set a model of empress-ship; the complicated dynastic problems of the Theodosian house reinforced the central role of the empress in imperial self-presentation.

It therefore seems entirely likely that the statues of Flaccilla at Aphrodisias and Ephesus were set up, at about the same time, to reflect the importance which was attributed to this empress, whose husband had re-established victory for the empire, in the wake of Adrianople, and whose children were to ensure continuity and stability; the most likely date would seem to be the occasion of her proclamation as Augusta, probably in 383. The statues of victory were clearly intended to honour her, or, more precisely, to emphasis her importance and that of the imperial house.

Victory in the reign of Theodosius

This is, of course, a very interesting period in the history of the Roman use of the image of Victory. Although the image of Victory was originally associated with agonistic victories (as in the primary use of the victories discussed here), it was soon used to refer to war, and appropriated by rulers from the time of Alexander. Augustus marked the victory at Actium with an image of Victory on his coins; he also placed a statue of Victory in the Senate (Dio 51.22.10), and the senators swore their oath on an altar in front of it (Herodian 5.5.7, 7.11.3). The coin image of a Victory on a globe is probably a representation of this statue.[35]

It seems that the altar, with or without the image, was first removed from the Senate House under Constantius, presumably on his visit to Rome in 357;[36] we assume that they were restored, perhaps by Julian, since the altar was back in the Curia by 382. In 382 Gratian removed the altar from the Senate House, provoking an appeal from the Senators for its return. Pope Damasus and Christian senators sent a counter-appeal, and Gratian refused to receive the pagan delegation. In 383 Gratian was murdered, and in 384 Symmachus, as City Prefect, wrote a famous petition to the young Valentinian II, which survives, asking for several pagan privileges to be restored - among them, that the altar of Victory be returned to the Senate house. This appeal has survived, perhaps partly for its literary merits, even in the same

31. *RIC* IX plate XVI, no. 8; Holum, *Theodosian Empresses* (n. 30), Figure 6.

32. For Eudoxia see Holum, *Theodosian Empresses* (n. 30), Figure 7.

33. Sodini, 'Images sculptées' (n. 27), p. 59.

34. Holum, *Theodosian Empresses* (n. 30), p. 22; J.-P. Callu, 'Pia Felix,' *Revue Numismatique* 2000, pp. 189-207, 202-3.

35. H. A. Pohlsander, 'Victory: the story of a statue,' *Historia* 18, 1969, pp. 588-97.

36. Symmachus, *Rel.* 3, 7, Ambrose, *Ep.* 18.32; see most recently J. R. Curran, *Pagan city and Christian capital*, Oxford 2000, p. 191.

manuscripts as the letters of Ambrose (Ep.17, 18) which oppose the request; we also have a further elaboration of Ambrose's case in Prudentius' poems *Contra Symmachum*. The fact that we have both sides of the argument means that this whole issue has attracted much scholarly attention.[37]

Ambrose deals with large issues, but also specifically with the issue of the altar; it is offensive, he argues, that senators should burn incense on this altar, when the majority of the Senate are Christian, *cum maiore iam curia Christianorum numero sit referta* (18.31). Ambrose certainly concentrates on the discussion of the altar; it is left unclear whether the image was at issue, although he does use the argument that there are quite enough pagan images elsewhere: *non illis satis sunt lavacra, non porticus, non plateae occupatae simulacris?* (Are not the baths, the colonnades, the streets filled with images sufficient for them? *Ep.* 18.31).

His words suggest that the image itself was offensive to committed Christians, which might imply that its removal was an issue. Moreover, it is clear from Prudentius' poem that the image was a source of offence to Christians; although he does make a gesture towards retaining images - artificum magnorum opera (*Contra Symm.* I, 503 f) – his attack on the concept of victory regularly evokes her in her sculpted form (so *Contra Symm.* II, 27ff).

Although a purist Christian policy might therefore have removed the statue, it seems clear, however, that it did remain in place; this has been accepted since Alan Cameron looked closely at the passage where Claudian refers to the presence of Victory in 404.[38] This described Honorius visiting the Curia:

Adfuit ipsa suis ales Victoria templis
Romanae tutela togae: quae divite penna
Patricii reverenda fovet sacraria coetus
Castrorumque eadem comes indefessa tuorum
Nunc tandem fruitur iunctis atque omne futurum
Te Romae seseque tibi promittit in aevum.

Winged victory herself, protrectress of the Roman peace, was present in her temple, she who with golden wing shelters the awesome sanctuary where the fathers assemble, she who is also the unwearied companion of your wars; now at last she takes her joy in your union, and for all eternity she promises that you will belong to Rome and she will belong to you (Claudian, *De VI cons.* 597-602, trans. Dewar).

This seems to imply that the statue was still there; and it seems simplest to assume that it had never been removed. Retaining the image would have been in keeping with Theodosius' own legislation, that, while sacrifices were forbidden, the 'decorations

37. On this famous debate see J. SHERIDAN, 'The Altar of Victory: paganism's last battle', *Antiquité Classique* 35, 1966, pp. 186-206 with a full bibliography, updated by M. SALZMAN, *On Roman Time*, Berkeley 1990, pp. 233-4. For the texts, R. KLEIN, *Der Streit um den Victoriaaltar*, Darmstadt 1972; B. CROKE and J. HARRIES, *Religious conflict in fourth century Rome*, Sydney 1982, pp. 28-51.

38. A. CAMERON, *Claudian*, Oxford 1970, pp. 237-240, and J. B. DEWAR ed., *Panegyricus de sexto consulatu Honorii Augusti*, Oxford 1996, ad 597-602; cf also CLAUDIAN, *Stil.* 3.202.

of public buildings' should be retained: 'sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari'.[39] Moreover, Claudian is not embarrassed about drawing the imagery of victory into his poems, for Stilicho (*Stil.* III, 202 ff) as well as Honorius. And this is quite in keeping with the visual imagery of the period.

The image of victory in the later fourth century did not merely survive, but was embellished. It is found on coins[40] and also in sculpture, particularly the triumphal columns of the Theodosian family. The imagery was to continue well into the reign of Justinian, before being gradually replaced by more Christian images.[41] It is worth considering that this is a period when images of other personified entities and semi-divine entities are prominent – Tyche/Fortuna was honoured in Constantine's Constantinople, and the Muses adorned the Senate House at Constantinople. In 384 Themistius refers to the Muses as welcoming the statues of Theodosius, Flaccilla, and Arcadius, into the Senate House:

Δεῦρ' ἴτε οὖν, ὦ φίλαι Μοῦσαι, αἳ τὸν νεὼν τὸν βουλαῖον ἡμῖν συνοικεῖτε, καί μοι συλλάβεσθε τοῦ ὕμνου, ὃν ἀπάρχομαι αὐτῷ ἐπὶ τῇ ἔναγχος φιλανθρωπίᾳ. ἰδοὺ γὰρ ὁ ἀνὴρ οὕτως ἀσπάζεται ὑμᾶς, ὥστε ὁμόσκηνον ποιῆσαι ὑμῖν τὴν βασιλίδα καὶ ἵστασθαι αὐτῇ ἄγαλμα ἐν τῷ αὐτῷ τούτῳ σηκῷ, ἵνα καὶ αὐτοῦ βασιλέως, ἵνα καὶ τοῦ παιδὸς τοῦ βασιλέως, καὶ διὰ τοῦτο ἔσονται ὑμῖν οἱ χοροὶ ἤδη γεραρώτεροι τῇ κοινωνίᾳ.

Come here, therefore, oh dear Muses, who live with us in our temple of deliberation, and take up with me the hymn which I offer to him (the emperor) for his kindness. For look, the man is so fond of you that he is bringing his empress to live with you, and places her image in this very place, where there are also images of the emperor himself and his son the emperor, and as a result your dances are now made more honourable by the association (Themistius, *On the Philanthropy of Theodosius*, 228 b).

Female personifications abound in late antiquity – so much so that they often need to be labelled on mosaics. Perhaps one way of understanding them is as filling a vacuum left by the disappearance of the old gods.[42]

This evidence is difficult to interpret. Brandenburg argues, very persuasively, that the images of divinities had been being perceived increasingly as 'works of art' devoid of religious symbolism, from at least the third century.[43] But the evidence which has now accumulated for the relocation of such statues in public places suggests that they were seen as having more than aesthetic and antiquarian value. Victory was not a divinity, and was to be stripped of divine honours; but she was sufficiently significant that she had a contribution to make to imperial propaganda.

39. *CTh* XVI, 10, 18 (399).

40. A. R. Bellinger and M. A. Berlincourt, *Victory as a coin type*, ANN 149, New York 1962; Grierson and Mays, *Late Roman Coins* (n. 29), pp. 7-8.

41. Sodini, 'Images sculptées' (n. 27), pp. 81-84, 88-89.

42. On female personifications see J. Herrin, 'The imperial feminine in Byzantium', *Past and Present* 169, 2000, pp. 3-35, see pp. 8-12.

43. Brandenburg, 'Die Umsetzung' (n. 14), p. 245.

If it were merely a question of retaining old themes on coinage or in statuary, this could simply be put down to conservatism; but the new evidence from Ephesus makes absolutely clear how important the imagery of Victory was, at precisely this period, for imperial self-presentation - perhaps more important than ever before.

If this is so, it may suggest a slightly different interpretation of the debate over the altar of Victory. If it were solely an imposition of Christian practice on a pagan Senate, it seems certain that Christian purists would have wished to see the image removed as well as the altar; as it was the Christian senators would have to avert their eyes from an image to which, so recently, sacrifice had been offered. But the issue was solely about retaining an altar, and offering sacrifice;[44] what the ending of sacrifice did was to break the link between the Senate and Victory. It was no longer the sacrifices of the Senate which assured the patronage of Victory;[45] instead, she was the companion of the emperor, and her presence in the Curia was as a reminder of his achievements. Claudian, in the passage just cited, emphasises the closeness of Victory to Honorius, and also (accepting Dewar's reading 'iunctis' in preference to the variant 'votis') perhaps emphasises that Senate and Emperor are not in conflict. That in fact the removal of the altar was seen as threatening the standing of the Senate is suggested by the fact that, although the Christian senators were in a majority (as Ambrose tells us) the Senate voted for the restoration of the altar. Ambrose and modern scholars have tried to explain this; but the simplest explanation might be that the issue was essentially political.[46]

It may, therefore, not be necessary to see the removal of the altar as a moment after which dedications to Victory could no longer be made. An excellent recent article identifies a dedication made by *primipilarii* in Bulgaria as being the dedication of a statue of Victory.[47] The authors want to date it in the second half of the fourth century; but they are unwilling to go beyond the reign of Valentinian and Valens. They would date it to 367/8 – close to the dedication in 365 of two statues of Victory at Rome by the elder Symmachus.[48] This may well be correct; but it seems possible that the 'right kind' of dedication to the Victory which accompanied the emperors might have been acceptable a good deal later.

This is suggested by another, rather odd, text from Crete, where the Council of Olous honoured Oecumenius Dositheus Asclepiodotus, who was governor in 382-3.[49] On the reverse face of the base the man responsible for putting up the monument added a further inscription:

44. As CAMERON saw, *Claudian* (n. 38), p. 239 and n. 2.

45. This point is emphasised by Prudentius: see M. KAH, *Die Welt der Römer mit der Seele suchend*, Bonn 1990, p. 150.

46. AMBROSE, *Ep.* 17.11, suggests that the Christians abstained. See also SHERIDAN (n. 37), pp. 191-2; P. HEATHER, 'Senators and Senates,' in *The Cambridge Ancient History,* XIII, A. Cameron and P. Garnsey edd., Cambridge 1998, pp. 184-210, see pp. 198-9.

47. A. BRESSON, T. DREW-BEAR and C. ZUCKERMAN, 'Une dédicace de primipilaires à *Novae* pour la victoire impériale', *AntTard* 3, 1995, pp. 139-146, especially pp. 144-6.

48. *CIL* VI. 31403, 31404.

49. *Ins. Cret.* I, 22.13, with L. ROBERT, *Hellenica* IV, Paris 1948, pp. 103-6; for the honorand, see *PLRE* I, Asclepiodotus 2.

Νίκη Ῥωμαίων πάτρῃ δὲ	*To Victory of the Romans and the*
ἀνέθηκέ μιν Οὖρσος |	*homeland Ursus dedicated him,*
νηόν τε Εὐδικίης ἡγε-	*a temple of Justice, and strength*
μόνων τε [μ]ένος. | *leaf*	*of governors.*

In line 4 Guarducci supplied [γ]ένος, but Robert suggested [μ]ένος.

When Robert commented on this text, he saw it as reflecting support for a pagan, senatorial party in the dispute over the altar of Victory; Asclepiodotus honoured a series of leading senators in the Praetorium at Gortyn. Robert saw the use of ἀνέθηκε as a sign of pagan archaising; but we now know that the verb continued to be used in statue inscriptions for Christians as well as pagans, just as statues continued to be 'dedicated' to Good Fortune.[50] The evidence for Asclepiodotus as pagan is not particularly strong, since the senators whom he honoured included Christians as well as pagans. Dedicating a statue to victory was not necessarily a provocatively pagan gesture; but the terms of the dedication may reflect a wish to assert senatorial authority.

The image in the street

The importance of Flaccilla does not lie in her own brief career, but in the precedent which she set. Two statues of Aelia Flaccilla were put up at Ephesus. One was re-used probably in the sixth century; but the group which we have been considering would appear to have stayed in place in what was a central location of the city, perhaps until the seventh century and its disasters led to the abandonment of the area. It remains to wonder how it was understood.

In front of the statue an acclamation for the Greens has been carved on the paving (fig. 10).[51] I have argued elsewhere that many inscribed acclamations may reflect places where ceremonial activities took place. Did the statue of an empress, flanked by victories, become a focus for civic ceremonial long after Aelia Flaccilla herself was forgotten? For such a function for victories, consider the famous sixth century circus programme from Oxyrhynchus, which opens with Nikai – very probably simulacra of *nike* being displayed in an opening procession.[52] We know that the images of the emperors were also displayed in such processions.[53]

50. e.g. Roueché, *Aphrodisias* (n. 24), no 62.

51. *IEph.* 1198.2 from *SK* 2978, whence *PHI* 3132; republished by C. Roueché, 'Looking for Late Antique Ceremonial: Ephesos and Aphrodisias,' in *100 Jahre Österreichischer Forschungen in Ephesos*, H. Friesinger and F. Krinzinger edd., Archäologische Forschungen 1, DenkschrWien 260, Vienna 1999, pp. 161-8, no. 14: Νικᾷ ἡ τύχι Πρασίνων.

52. To the evidence of the Circus programme published as *P.Oxy.* 2707 can be added two more. One, *P.Bingen* 128. has been published by G. Menci, *Papyri in honorem Johannis Bingen octogenarii*, Leuven 2000, 128, pp. 523-7; as in *P.Oxy.*, it starts with νικαι - apparently statues of victory leading the procession; cf. also *P.Harrauer* 56.

53. e.g. *CTh* XV, 4, 1 (425).

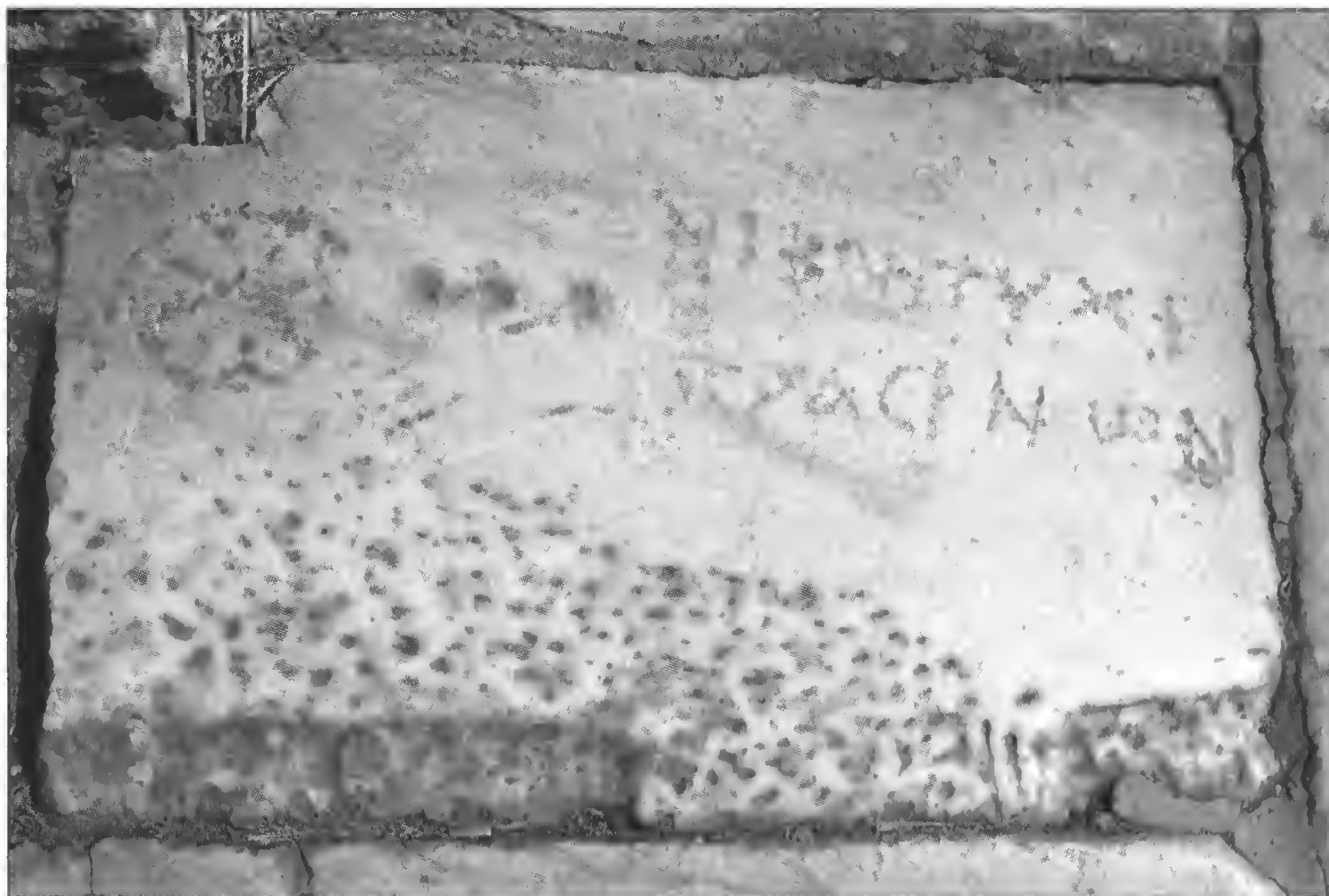


Fig. 10 : *IEph.* 1198.2.

But the association with the statue of an empress brings us back to another area of Professor Dagron's work, on the so called Patria of Constantinople. In the oldest surviving version, the eighth century *Parastaseis* of Constantinople there is a list of statues of empresses; in one case, that of Eudocia, her statue did become a focus for activities by the factions:

In the Tribunal of the palace <a statue> of Eudocia, the wife of Theodosius (II, 408-50), the grandson of Theodosius (I, 379-95), and <statues> of Marcian (450-57) and Constantine (324-37); here many ceremonial dances of the Blues and Greens took place up to the reign of Heraclius (610-41).[54]

I have argued elsewhere, and will repeat, that our understanding of the ceremonies of the provincial cities of the eastern empire, – known largely through archaeology – and of the ceremonies of imperial Constantinople, known chiefly from texts, and above all from Constantine Porphyrogenitus, are complementary, and that examining one can increase our understanding of the other; that understanding can perhaps also extend to the history of the city of Rome and the evolution of imperial power in the fourth century.

54. Av. Cameron and J. Herrin, *Constantinople in the early eighth century,* Leiden 1984, section 36.

FICTION AND REALITY IN THE HAGIOGRAPHER'S SELF-PRESENTATION

by †Lennart RYDÉN

Résumé : L'élément fictif que l'on trouve dans certaines Vies de saints byzantines n'est pas toujours limité à la personne du saint protagoniste. L'identité de l'hagiographe même est souvent consciemment obscurcie pour des raisons particulières à chaque Vie. L'article donne des exemples, pour l'essentiel de la période mésobyzantine, des cas les plus clairs où l'auteur présenté par lui-même dans le texte n'est sans doute qu'une invention.

Apart from the saints' Lives in which the hagiographer does not introduce himself at all, as in those of Sts. Ignatios and Irene of Chrysobalanton[1] or in the Menologion of Symeon Metaphrastes, there are several degrees of visibility in which he appears. In some Lives he speaks in the first person, although he does not tell his name; he may, however, appear in the title of the work, as in the Lives of Symeon the Fool and John the Almsgiver by Leontios of Neapolis. In other Lives he introduces himself rather carefully, giving his name and occupation, as in the Life of St. Petros of Atroa. Finally, he may play an important part in the story itself, as particularly in the Life of St. Basil the Younger. It would therefore be an interesting task to analyse the hagiographer's role as it appears in the tales of saints and look for differences between various times and styles. However, in this short paper I shall restrict myself to giving a few examples and touching upon some problems inherent in the material.[2]

In Lives where the author, directly or indirectly, introduces himself, his name and role may in fact be no more than a fiction. An obvious case is the Life of St. Andrew the Fool, in which the author, who introduces himself in the epilogue as Nikephoros, priest at St. Sophia in Constantinople, at first appears as Andrew's confidential friend, a role that is later taken over by Andrew's pupil Epiphanios, although Nikephoros remains a discreet listener and witness. All three are situated in the 5th-6th centuries,

1. In his edition *The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton*, Uppsala 1986, p. xliii, J. O. ROSENQVIST suggests that the author of this Vita was a female member of the Gouber family.
2. A few Early Byzantine cases were discussed by B. FLUSIN in his paper "Démons et Sarrasins," *TM* 11, 1991, pp. 381-409, esp. 397f.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 547-552.

but in reality the Life cannot have been written before c. 950.[3] The very name of the author betrays the fiction, as Nikephoros was extremely rare in the early period, whereas it was common in the 10th century. It may be that the 10th-century author was in fact called Nikephoros. If so, he may have been identical with the notarios Nikephoros who worked for Constantine Porphyrogennetos' brother-in-law, the parakoimomenos Basil the Bastard, for in certain respects the notarios' handwriting is highly reminiscent of our hagiographer's.[4] All the rest, however, is fiction, although fiction with a meaning, as demonstrated by P. Magdalino in an illuminating paper.[5] Considering the unconventional content of the Vita it is hard to believe that it was written by a priest at St. Sophia. It is true that lay hagiographers were rare in the 9th-10th centuries.[6] But if the Life of Basil the Younger was written by a layman (see below), the Life of Andrew the Fool could certainly have been written by a layman as well.

Another obvious case is the Life of St. Niphon BHG 1371z. While the name of the author does not appear in Rystenko's edition,[7] a 16th-century note in the 13th-century cod. Athous *Dionysiou* 198 identifies him as hieromonachos Petros.[8] He speaks in the first person and pretends to have accompanied Niphon in Constantinople as well as in Constantiana in Egypt, where Niphon spent his last years as a bishop. His self-portrait is vague, however, much vaguer than that of Nikephoros. Furthermore, he situates his hero and himself in the 4th century, although the picture he paints of Constantinople and many other circumstances that he mentions reveal that he is writing many centuries later. In an apocalyptic vision he indicates that the world will come to an end in the middle of the 7th millenium, which indicates that he is writing in the 10th century, most probably in its second half, before 992. This shows that neither the saint nor the author as described in the Vita existed in real life.

The roughly contemporary Life of St. Basil the Younger is a somewhat more doubtful case. This Vita gives the impression of being a supplement to the Life of St. Andrew the Fool,[9] and this makes the reader wonder if Basil existed at all. If the author had a real person in mind, he must have changed and enriched his character a great deal. The author pretends to have been this mysterious saint's pupil, although, strangely enough, he does not appear to have witnessed his death or taken

3. See the Introduction to my edition, Uppsala 1995, I, pp. 41-56.

4. See my paper "The Date of the *Life of Andreas salos*," *DOP* 32, 1978, pp. 127-155, esp. 153.

5. P. MAGDALINO, "'What we heard in the Lives of the saints we have seen with our own eyes': the holy man as literary text in tenth-century Constantinople," in *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, J. Howard-Johnston and P. A. Hayward edd., Oxford 1999, pp. 83-112.

6. According to St. EFTHYMIADIS, "The Byzantine Hagiographer and his Audience in the Ninth and Tenth Centuries," in *Metaphrasis. Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography*, Chr. Høgel ed., Oslo 1996, pp. 59-80, esp. 63, only two or possibly three Lives were written by lay hagiographers in this period, among them the Life of St. Basil the Younger.

7. A. V. RYSTENKO, *Materijaly z istorii vizantijs'ko-slov'janskoi literatury ta movi* (*Materialien zur Geschichte der byzantinisch-slavischen Literatur und Sprache*), Odessa 1928 (reprint Leipzig 1982), pp. 3-186.

8. See A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, III/2, Berlin 1952, p. 957, n. 2.

9. Cf. MAGDALINO, "What we heard in the Lives of the saints" (note 5).

part in his cult. Why does he at last distance himself from his hero? Perhaps he wants to indicate that he, after all, is writing fiction. Another puzzling circumstance is that the author, whose name is supposed to be Gregory, plays the leading part in almost two thirds of the Vita, in which Basil is only indirectly present. One may doubt that a hagiographer would appear so prominently in a bios of this kind without disguise.[10] Gregory seems to have been created in order to support the description of Basil's life and character and to give the extended visions a personal and therefore more convincing touch.

Another dubious case is the novel-like Life of St. Theodore of Edessa BHG 1744. The author says in the beginning that he is the son of the saint's elder sister and toward the end he reveals his name as Basil. If he wrote not too long after the saint's death, which according to the inner chronology of the story should have occurred early in the reign of Michael III, he is likely to have produced the Life of Theodore in the second half of the 9th century, probably before Michael's death in 867. A. Kazhdan, however, thinks that the Life of Theodore was written in the Sabas monastery for apologetic purposes in the 10th century. If he is right, Theodore cannot have been the author's uncle, and the author cannot have been an eyewitness. In § 13 he says that Theodore's hesychastic cell in the Sabas monastery had remained until his own time, and in § 16 he further says that manuscripts written by Theodore were still to be seen in his own time. This may very well support Kazhdan's chronology. It is true that the author repeatedly remarks that he takes part in Theodore's travels to Persia, Constantinople and other places, but this may be pure fiction to support the pretended authenticity of the story. In any case, the author plays no prominent part in the narrative. He remains a shadowy figure. Given the partly fantastic character of the Vita one should not believe too much in a close relationship between saint and hagiographer in this case.

On the other hand, there does not seem to be any serious reason to doubt that Niketas, the author of the Life of St. Philaretos the Merciful BHG 1511z, gives a correct account of himself in this Vita, especially as the family tree he draws (ed. Rydén, lines 475-486), appears to be reliable. It may be that he exaggerates his grandfather Philaretos' affection for him, but I see no good reason to doubt that his short autobiography (*ed. cit.*, lines 892-902) corresponds to reality.[11]

A few years before the Life of Philaretos the Merciful was written by Niketas, the Life of St. Stephanos Sabaites BHG 1670 was written by the saint's young fellow-monk Leontios. Stephanos lived between 725 and 794 (thus Beck),[12] whereas

10. M. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz,* Vienna 1999, pp. 176-177, likewise notes that Gregory gives himself the main role in large parts of the Vita. He does not raise the question, however, whether the Gregory of the Vita is identical with the real author or not.

11. See my edition of *The Life of St Philaretos the Merciful, Written by his Grandson Niketas. A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes and Indices*, Studia Byzantina Upsaliensia 8, Uppsala 2002, pp. 88-90 and 116 for the passages quoted. Note, however, that Cl. Ludwig, *Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild*, Frankfurt-am-Main 1997, pp. 156f, doubts that Niketas' image of himself as a family member is reliable, although, to my mind, she fails to give a convincing reason for her doubt.

12. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, pp. 507-508.

Philaretos appears to have been born c. 725-730[13] and died in 792. And as the Life of Philaretos was written in 822/823, both saints and Lives were almost exactly contemporary. The Lives, however, are very different, except for one aspect:[14] both hagiographers present themselves with the same care. One may even say that Leontios' self-portrait is more detailed than the portrait of his hero, since he plays the main role in some episodes, although he tells them in order to demonstrate Stephanos' divine gifts. As in the case of Niketas there seems to be no reason to think that his self-portrait is fictitious.

Finally, three examples from the Early Byzantine period, the Lives of Sts. Porphyrios of Gaza BHG 1570, Hypatios of Rouphinianai BHG 760, and Epiphanios of Salamis BHG 596.

The author of the Life of Porphyrios of Gaza gives his name as Markos and says that he knew Porphyrios from the time when he lived as an ascetic in Jerusalem and that he then accompanied Porphyrios until his death. Modern scholarship has shown, however, that the author plagiarizes Theodoretos' *Philotheos Historia*, which means that he cannot have written before the year 444, when this work appeared, and at that time Markos must have been too old to be the author of the Life of Porphyrios.[15] It has therefore become *communis opinio* that a first version was written by Markos c. 420, which was later revised by an unknown hagiographer. Grégoire and Kugener suggest that the reviser lived in the 6th century, whereas F. Trombley, to my mind convincingly, argues that the Vita was written before 451, as there is no hint at the state of affairs after that date.[16] Trombley does not think that the reviser made more than a few, albeit significant, changes. No one seems to doubt that there was an early, now lost version, written by Markos the Deacon. For my part I believe that the well-known formula μὴ ἀπιστεῖν τοῖς λεγομένοις that appears in the Vita[17] should make the reader suspicious. One can very well think that Markos was invented for the purpose of giving the story liveliness and credibility. If the date of composition suggested by Trombley is correct, the real author lived early enough to master all the realia needed. Also the fact that the Vita is more like a history of Gaza's christianization than a Life of Porphyrios in the strict sense points in this direction.

In the introduction to the Life of St. Hypatios, founder of the monastery of Rouphinianai, we learn that it was written by a pupil of the Saint's called Kallinikos, presumably not long after Hypatios' death in 446. For some reason or other, however, the manuscript remained unnoticed until another monk happened to visit the third

13. See my paper "Time in the Lives of the Fools," in *Πολύπλευρος νοῦς. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag,* C. Scholz and G. Makris edd., Byzantinisches Archiv 19, Munich-Leipzig 2000, pp. 311-323, esp. 311-312, as well as the Introduction to my edition (cited n. 11) under "Philaretos and his Family," pp. 19-26.

14. Another common feature is that neither text mentions iconoclasm, but this does not concern us here.

15. See Marc le Diacre, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, ed. H. Grégoire and M.-A. Kugener, Introduction.

16. F. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, I, Leiden-New York-Köln 1993, p. 279.

17. Ed. Grégoire-Kugener, ch. 3^{19}.

abbot of Rouphinianai, read it with interest, corrected the spelling and finally made it known. However, this editor says that he, too, knew Hypatios, and this so well that he could have supplemented Kallinikos' biography on several points. The modern editor, G. J. M. Bartelink, takes this information ad notam,[18] whereas A. J. Festugière, in a paper called "Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'hagiographie primitive," notes that the story of a book discovered and corrections of spellings are commonplaces that make it difficult to believe that what we have is a later edition of an early work, possible though it is.[19] It is true that it makes the impression of being written by a very well informed writer, but as the "editor" was an eyewitness himself, he was equally well informed. He seems to have invented Kallinikos in order to excuse himself for the omissions he indicates and probably also for his unsophisticated language.

Two authors, one following upon the other, are said to have written the Life of Epiphanios, bishop of Salamis on Cyprus. The Vita begins without a prologue and is written in the third person until Epiphanios happens to meet forty Arab robbers. One of them lifts his sword to kill him, but Epiphanios performs a miracle, and the Arabs are converted (PG 41, col. 36B). One of them becomes Epiphanios' attendant and biographer. From now on the narrative is written in the first person, but the author, who calls himself John, does not explain how he learned to write Greek, nor who wrote the beginning of the Vita which, among other things, tells how Epiphanios, originally a Jew, became a Christian. If he did it himself, he does not mention his sources. In any case, in the middle of the story John dies, but before he dies he hands over his manuscript to another companion of Epiphanios', Polybios by name, who after the death of Epiphanios became bishop of Rhinocoroura in Egypt. Polybios continues the narrative, also in the first person. At the time of the quarrel between John Chrysostom and the empress Eudoxia, he says that Epiphanios had been a bishop for 55 years, a position that he had reached at age 60 (PG 41, col. 105D-108A). This means that he lived no less than 115 years. Strangely enough, Polybios also says that Epiphanios was almost 105 years old just before his death. A reason for the pretence that the Life of Epiphanios was written by two successive authors could therefore be that a single eyewitness would not have been enough to cover Epiphanios' long life from beginning to end.[20]

There are other oddities in the Life of Epiphanios. To begin with it is hardly a biography but rather a series of miracles in more or less chronological order. Furthermore, as Epiphanios was a prolific theological writer, one would expect his biographer to describe his literary career, at least to some extent. But as far as I can see, the only hint at Epiphanios' theological output is the mention of his *Panarion* (col. 108C). In the Vita he is described not as the theologian and militant orthodox

18. See CALLINICUS, *Vie d'Hypatios*, ed. G. J. M. Bartelink, Paris 1971, pp. 62-67 for the "editor's" introduction and pp. 9-11 for Bartelink's opinion.

19. *Wiener Studien* 73, 1960, pp. 123-152, esp. 124-126.

20. Claudia Rapp, who is preparing a much-needed critical edition of the Epiphanios-Vita, tells me that the two parts seem to be based on different sources. This could further explain why the Vita is said to have been written by two successive authors.

he really was but as an ascetic and wonder-worker. As Sozomenos (VII, 27) shows, Epiphanios' name soon became surrounded by legends.[21] Far from being an eyewitness, the real author probably lived long after his hero, whose portrait he painted on the basis of these legends, no doubt with additions of his own of the same kind. What emerges is a very conventional miracle-working ascetic.

The conclusion of this cursory analysis of a few examples is that, as the image of the saints that one gets from hagiography is most often far from the historical facts, so the image the hagiographer offers of himself is often quite different from his real self. A more comprehensive and detailed study of this phenomenon would certainly yield interesting results.*

21. Cf. W. SCHNEEMELCHER in *RAC,* V, col. 913f.

* Johan Heldt and Prof. Jan Olof Rosenqvist were kind enough to read the proofs of the late Prof. Rydén's article and to provide references to his edition of *The Life of St Philaretos the Merciful.*

GETRÄUMTE TOPOGRAPHIE: ISIDOR VON KIEV, EIN UNBEKANNTES KLOSTER UND DIE JUSTINIANSÄULE ZU BEGINN DES 15. JAHRHUNDERTS IM VAT. GR. 1891

von Peter SCHREINER

Résumé : Une notice oubliée du jeune Isidore, futur métropolite de Kiev, probablement de l'année 1405, rapporte un rêve très réaliste qui mentionne des détails inconnus jusqu'alors sur la colonne de Justinien à Constantinople et sur d'autres statues de l'Augustéon.

„Und kein Traum ist völlig Traum"
Arthur Schnitzler, *Traumnovelle*

Trotz zahlreicher Arbeiten zur Topographie Konstantinopels sind viele Denkmäler und Objekte noch unbekannt, fragmentarisch beschrieben oder in Lage und Identifizierung unsicher. Den schriftlichen Quellen kommt dabei eine herausragende Bedeutung zu. So steht auch im Mittelpunkt dieses Beitrages eine wohl wegen seines Erscheinungsortes unbeachtet gebliebener Text des Isidor von Kiev, den dieser eigenhändig in eine heute in der Vatikanbibliothek befindliche Handschrift eintrug[1].

DER TEXT

Vaticanus graecus 1891, von Paul Canart exakt beschrieben[2], ist eine kleine Papierhandschrift aus dem Übergang vom 13. zum 14. Jhd. mit einer Sammlung verschiedener literarischer Briefe und der mathematischen Schrift über die Geometrie

1. G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Vatikan 1931, p. 522-523. Der Text befindet sich in einem Anhang, der mit der Thematik der Monographie nichts zu tun hat, dem gelehrten Autor vielmehr dazu diente, Nachträge zu seinen unten Anm. 3 genannten Band über Isidor zu machen. Der kleine Text ist also im wahrsten Sinn des Wortes „vergraben".
2. *Codices Vaticani graeci. Codices 1745-1962,* rec. P. CANART, I, Vatikan 1970, p. 520-528.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 553-560.

des Johannes Pediasimos. Auf dem letzten Folio (116^{r-v}) (Abb. 1) hat der Besitzer, Isidor, folgende Beobachtung festgehalten:

μηνὶ μαρτίῳ λ΄, ἡμέρᾳ β΄, περὶ μέσας νύκτας ἐφάνη μοι ὄναρ τοιόνδε. ἐδόκει μοι ἱσταμένῳ ἐν τῷ μοναστηρίῳ πρὸς ἕω ὁρᾶν, ἰδεῖν δὲ καὶ ἐπάνω τοῦ Ταύρου τὴν Ἰουστινιάνειον στήλην ἱσταμένην, ἥτις ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ ἵσταται Σοφίας ἐφ' ὑψηλοῦ πάνυ κιονοειδοῦς κτίσματος, καὶ πρῶτον μὲν πεσεῖν ἐκεῖθεν τὴν τοῦ ἀνθρώπου στήλην. εἶτα μηχανῇ τινι ἀναβιβασθεῖσαν, ὀλίγης πάνυ ὥρας παραδραμούσης ταραχῆς ἀνέμων καὶ λαίλαπος γενομένων τὴν στήλην αὐτῷ ἵππῳ συγκαταπεσεῖν, καὶ πρὸς τὴν βάσιν τοῦ κίονος σταθέντα τὸν ἵππον ἐπὶ τοῖς τέσσαρσι ποσὶν ὥσπερ ἐπάνω ἵστατο, μὴ κατακλασθέντος τινὸς μέρους αὐτοῦ, μόνου δὲ τοῦ ἀνδριάντος ἀποσφαιρισθέντος πλησίον καὶ αὐτοῦ ἱσταμένου σῴου. ταῦτ' ἰδὼν εὐθὺς ὥρμησα καὶ περὶ τὸν κίονα παραγενέσθαι καὶ τὸ συμβὰν ἰδεῖν πάθος. πλησίον οὖν γενόμενος, ἐδόκει μοι ἄρξασθαι διὰ τῶν βαθμίδων εἰς τὸν κίονα ἀνατρέχειν. ἀνελθὼν οὖν ἀναβάσεις τρεῖς ἢ τέσσαρας καὶ θυρίον εὑρὼν (f. 116^{v}) καὶ ἐξελθὼν δι' ἐκείνου, περὶ τὸν ἀνδριάντα εὑρεθῆναι, ἰδεῖν τε πλησίον ἐκείνου καὶ ἕτερον μικρὸν ἀνδριάντα, οἷον ὁρῶμεν περὶ τοὺς ἁγίους ἀποστόλους, ἱστάμενον ἐπάνω τοῦ ἐ

Am 30. März, einem Montag, hatte ich in der Mitte der Nacht folgenden Traum. Es schien mir, während ich im Kloster stand, dass ich den Blick nach Osten richtete und oberhalb des Tauros(forums) die Justinianstatue stehen sah, die sich vor der Kirche der heiligen Weisheit Gottes auf einer recht hohen Säule befindet. (Und ich sah), dass zuerst von dort das Standbild des Menschen zu Boden fiel, es dann aber auf irgendeine Art und Weise wieder hochgehoben wurde. Kurz darauf aber kam ein schrecklicher Sturmwind auf und das Standbild mitsamt dem Pferd fiel wieder herunter, und an der Basis der Säule kam das Pferd auf allen vier Füßen zum Stehen, wie es auch oben gestanden war, ohne dass auch nur ein Teil gebrochen war; nur das Standbild des Mannes (Justinians) war nahebei (vom Pferd) herabgeworfen worden und stand (ebenfalls) wohlbehalten da. Als ich das sah, machte ich mich sofort auf den Weg, um zur Säule zu kommen und das Unheil zu sehen. Als ich nahe dort war, schien es mir, dass ich auf Stufen zur Säule hinaufzulaufen beginne. Als ich drei oder vier Stufen hochgekommen war, eine kleine Türe gefunden hatte und durch sie hindurchgegangen war, befand ich mich am Standbild, und sah neben ihm ein weiteres, kleineres Standbild, wie wir es bei den Heiligen Aposteln sehen, das oben auf ... steht ...

Spontane, ganz persönliche Beobachtungen dieser Art sind höchst selten in der byzantinischen Literatur, begegnen aber gerade im Oeuvre Isidors an verschiedenen Stellen. So hinterließ er einen anschaulichen Bericht einer unfreiwilligen Seereise nach Sizilien[3]. Auch die humoristische Kurzsatire gegen Diplovatatzes kann in diesem

3. Text bei G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Rom 1926, p. 151-152; zur historischen Auswertung s. E. Kislinger, „Die Sizilienfahrt des Isidor von Kiev (1429)", *Diptycha* 6, 1994-95, p. 49-65.

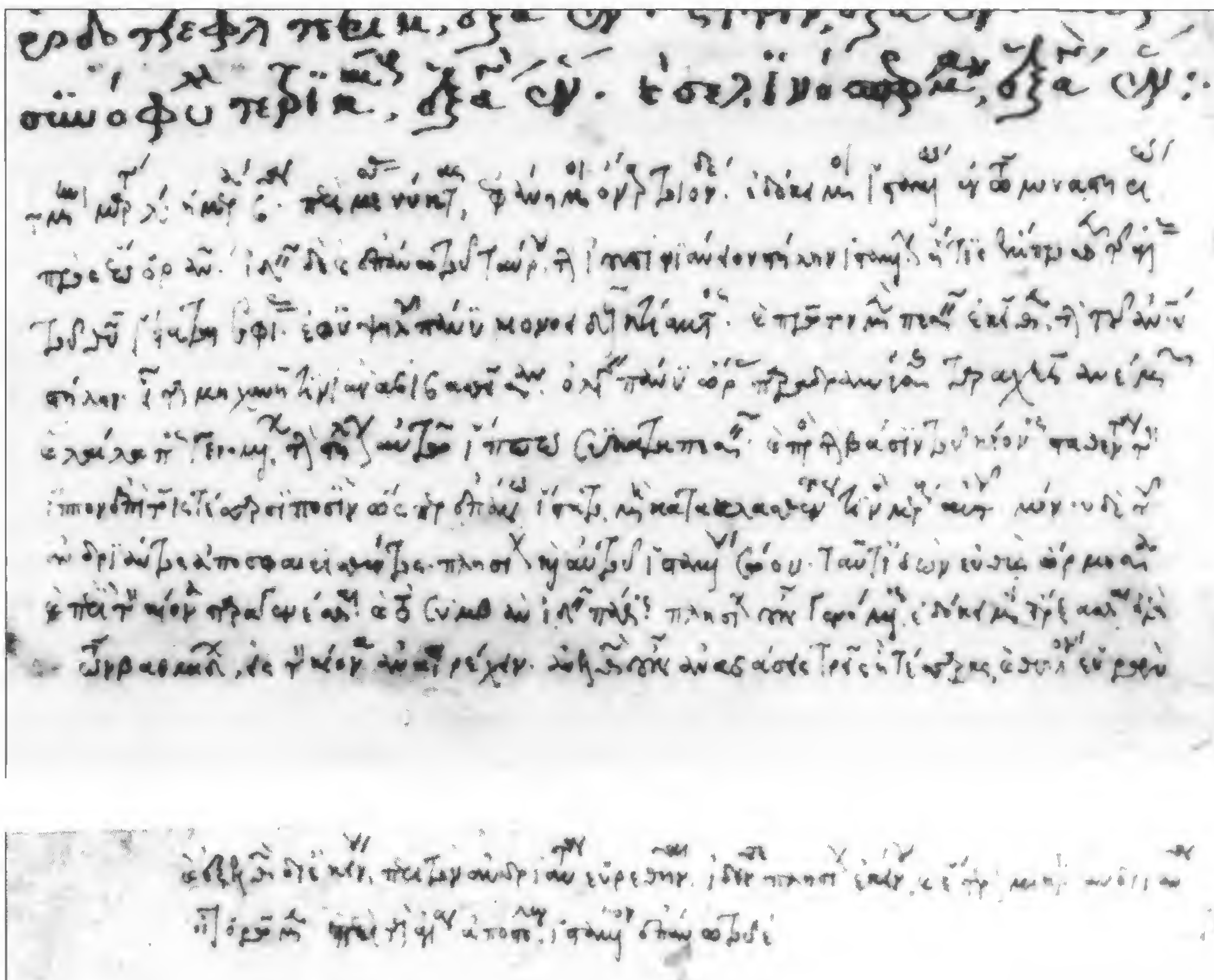


Abb. 1 : Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1891, f. 116r-v (*Photo des Verf.*).

Rahmen genannt werden, selbst wenn Isidor in diesem Fall nur Kopist, nicht Verfasser ist[4]. Der hier vorliegende Text erweist sich sprachlich als eine spontane Aufzeichnung. Isidor, der mit der klassischen Gräzität in jeder Hinsicht vertraut war, hat die grammatikalischen Satzkonstruktionen sehr frei gebaut – was eine Übersetzung ad sensum notwendig machte – und mehrfach bei der Abhängigkeit von den Verben der Wahrnehmung (ἰδεῖν) zwischen Infinitiv und Partizip gewechselt. Manche Infinitive sind wohl auch vom erstgenannten ἐδόκει μοι abhängig. Die häufige Verwendung von ἵστασθαι lässt ebenfalls auf rasche Abfassung schließen. Auch der Schriftduktus spricht eher für einen ad-hoc-Eintrag als eine spätere Kopie (Abb. 1)[5]. Eigenartigerweise bricht die Notiz nach dem ersten Buchstaben (ἐ) eines

4. Text ibid. p. 163-164; zur Auswertung s. H. HUNGER, „Anonymes Pamphlet gegen eine byzantinische Mafia", *RESEE* 7, 1964, p. 95-107.

5. Der paläographische Typus verrät die kleingeformte, zierliche Gebrauchsschrift Isidors (MERCATI, *Scritti*, wie Anm. 3, nennt sie „minuta", vgl. ibid. Tafel I, 1 und II, 1), die sich von seiner kalligraphischen Kopistenschrift (ibid. Tafel I, 2) unterscheidet. Da diese „Gebrauchsschrift" im Laufe von Isidors Leben keine wesentlichen Veränderungen erfuhr, ist vom Schriftbild her eine chronologische Zuweisung nicht möglich.

Wortes ab, was für Original wie Kopie gleichermaßen seltsam ist[6]. Diese Beobachtungen sprechen aber nicht dagegen, den Text ganz in die Phantasiewelt des Traumes zu verbannen. Vielmehr liegt ein auch psychologisch bemerkenswerter Übergang zwischen Traum und Wirklichkeit vor, der in vollem Umfang erst in der modernen Literatur Gestaltung findet, der das zu Beginn zitierte Motto entstammt.

Probleme der Datierung

Der Text ist auf Montag, den 30. März datiert, was zu Lebzeiten Isidors 1393, 1399, 1405, 1411, 1422, 1433, 1439, 1444, 1450 und 1461 möglich war. Die Daten des Lebenslaufes Isidors sind leider nur sehr punktuell bekannt, und können hier nicht im einzelnen begründet werden, auch wo dies von den Fakten her möglich wäre[7]. Isidor, dessen Geburtsjahr wir nicht wissen (wohl zwischen 1380 und 1385) war mit großer Wahrscheinlichkeit schon 1403 (wenn nicht früher) aus seiner peloponnesischen Heimat nach Konstantinopel gekommen[8]. Eine nur sehr geringe Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass er im März 1411 noch in Konstantinopel und nicht bereits in der Peloponnes war[9], wo er sich mit Bestimmtheit 1422 aufhielt. Das Jahr 1433 scheidet aus Gründen aus, die in Zusammenhang mit dem im Text genannten Kloster sowie der Beschreibung der Justiniansäule sogleich zu erörtern sind[10]. Im Jahr 1439 befand sich Isidor noch auf dem Konzil in Florenz, 1444 weilte er auf der Peloponnes, 1450 und (natürlich) 1461 in Rom.

Für das Traumerlebnis kommen also nur die Jahre 1411 oder am ehesten 1405 in Betracht.

Das unbekannte Kloster

Die Notiz nennt den Namen des Klosters nicht. Dies braucht nicht zu überraschen, da Isidor selbst schließlich wusste, in welchem Kloster er sich befand und die Mitteilung keine Information für die Nachwelt liefern sollte. Allerdings ist die ungefähre topographische Lage recht genau geschildert: wenn der Betrachter vom

6. Bei einem Original könnte man an eine plötzliche Unterbrechung denken (aber wirklich so plötzlich, dass ein begonnenes Wort nicht beendet werden konnte?), bei einer Kopie an den Verlust der Vorlage (aber hat sich der Verfasser an das eigene Erlebnis gar nicht mehr erinnert?).

7. Die besten Anhaltspunkte, wenngleich schwer auffindbar, bei Mercati, *Scritti* (wie Anm. 3). Weitere Hinweise in einer in Vorbereitung befindlichen Studie des Verfassers.

8. Die Einschließung Konstantinopels durch die Osmanen hätte eine Reise dorthin vor August 1402 nicht geraten erscheinen lassen. 1403 begrüßt er in einer Rede den aus dem Westen heimkehrenden Kaiser, obgleich eine absolut sichere Zuweisung dieses Textes an Isidor (uned., Vat. gr. 914, f. 140-142) nicht möglich ist.

9. P. Schreiner, „Literarische Interessen in der Paläologenzeit", in: W. Seibt (Hrsg.), *Geschichte und Kultur der Paläologenzeit*, Wien 1996, p. 204-219, bes. p. 217, und Ders., „Ein seltsames Stemma", in: I. Vassis (Hrsg.), *Lesarten*, Berlin 1998, p. 211-225, bes. p. 212.

10. Das Jahr 1433 als *alleinige* Möglichkeit nennt V. Laurent, „Isidore de Kiev et la métropole de Monembasie", *REB* 17, 1959, p. 150-157, hier p. 153 Anm. 15. Laurent führt übrigens nur die Jahre 1405, 1411, 1422, 1433 und 1439 auf und scheidet ohne Begründung die ersten drei Jahre aus. Canart (wie Anm. 2) folgt der Datierung von Laurent.

Abb. 2 : Konstantinopel, Plan (nach Bauer, *Stadt* [wie Anm. 19], Abb. 47).

Kloster aus[11] nach Osten blickte, sah er über (oberhalb) dem Forum Tauri die Justiniansäule auf dem Augustaion (Abb. 2). Das Kloster befand sich also am ehesten in der Baufläche der vom Forum Tauri zum Romanos-Tor bzw. Pege-Tor abzweigenden Straßen. Der große, topographisch in Frage kommende Raum lässt irgendwelche Identifizierungen nicht ratsam erscheinen.

Im Oktober 1433 benannte Patriarch Joseph als Teilnehmer am Konzil von Basel auch Isidor[12], der in der hierarchischen Funktion eines *abbas S. Demetrii* teilnahm[13]. Die Lage dieses Demetrios-Klosters ist inzwischen weitgehend gesichert[14]. Es

11. Die Ortsangabe ἐν τῷ μοναστηρίῳ ist nicht ganz klar und bedeutet entweder eine freie, nach Osten offene Fläche im Kloster (Garten) oder, eher, eine Terrasse, die freie Sicht gewährte. Der Verfall von Häusern und Palastbauten in der Umgebung der Mese im frühen 15. Jhd. half, auch von größerer Entfernung die Säule wahrzunemen, der in der Forschung (ohne exakt nachprüfbare Angaben) eine Höhe von etwa 35 m zugeschrieben wird. Sie befand sich zudem auf einer Bodenhöhe von etwa 40-50 m.

12. J. Darrouzès, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. Les actes des patriarches.* Fasc. 7. *Les regestes de 1410 à 1453*, Paris 1991, reg. 3342.

13. Mercati, *Scritti* (wie Anm. 3), p. 32, Anm. 2.

14. R. Janin, *Les églises et les monastères (de Constantinople)*, Paris 1969, p. 92-94.

befand sich nahe der Serailspitze, die in lateinischen Quellen den Namen *angulus Sancti Demetrii* trug. Von dort aus kämpfte Isidor 1453 auch gegen die Türken. Es ist selbstverständlich unmöglich, dieses Kloster mit dem in unserem Text genannten gleichzusetzen[15]. Wenn man von der Serailspitze nach Osten blickt, kann man weder das Taurus-Forum noch die Justiniansäule sehen, sondern nur das gegenüberliegende Ufer von Chalkedon.

Isidor, dessen weltlicher Name uns unbekannt ist, lebte als Novize oder Mönch seit seiner Ankunft in der Hauptstadt in dem uns unbekannten Kloster, ehe er in den Kreis um Kaiser Manuel aufgenommen wurde[16]. Die kleine Notiz ist, falls sie ein Original und keine spätere eigenhändige Kopie darstellt, das zeitlich früheste Zeugnis seiner Schrift, und, im Hinblick auf die übrigen Texte im Kodex, ein Zeugnis seiner ersten literarischen Interessen.

Die Justiniansäule

Während die Notiz nicht dazu dienen konnte, ein Kloster zu identifizieren, bringt sie einige nicht unwesentlich neue Gesichtspunkte zum Aussehen des Augustaion und der Justiniansäule. Über diese Säule besitzen wir drei größere Schilderungen aus byzantinischer Zeit[17], die von Cyril Mango ausgewertet wurden[18]. In unserem Zusammenhang ist nur auf jene Teile der drei genannten Beschreibungen einzugehen, die für die Interpretation des Isidor-Textes hilfreich sind (Abb. 3).

Pachymeres sagt, dass auf den Sockel sieben Stufen führten, von denen sich jedoch zu seiner Zeit (in der 2. Hälfte des 13. Jhd.) bereits drei unter der Erde befanden, was bedeutet, dass das Augustaion aufgeschüttet worden war. Dies bestätigt auch Isidor, wenn er sagt, dass er „drei oder vier Stufen hochgekommen war." Dann erwähnt er eine bisher unbekannte Einzelheit: eine Tür, die in das Innere der Säule zu führen scheint, wo sich eine Treppe befunden haben musste, die nach oben ging. Treppen im Säuleninneren (natürlich nur bei gemauerten Säulen, was auf jene Justinians nachweislich zutraf) stellen keine Neuheit dar, sondern waren auch in der Theodosiossäule und der Arkadiossäule vorhanden[19]. Mango glaubt ein Treppenhaus

15. Diese Identifizierung bringt Mercati im Zusammenhang mit der Edition oben Anm. 1, dem freilich noch keine genaueren topographischen Untersuchungen zum Demetrios-Kloster zur Verfügung standen.

16. Schreiner, „Stemma" (wie Anm. 9), p. 211-212. Die öfter zu lesende Behauptung, er sei erst in der Peloponnes (seit 1411) Hieromonachos geworden, ist durch nichts bewiesen.

17. Prokop, *De aedificiis* I, 2; Georgios Pachymeres, Ekphrasis des Augustaion im cod. Par. gr. 2982, abgedruckt in den Anmerkungen zu Nikephoros Gregoras, II (ed. Bonn), p. 1217-1220, sowie Nikephoros Gregoras, *Byzantina Historia*, I, Bonn 1829, p. 275-277. Die inhaltlich wertvollste Schilderung, jene des Pachymeres, ist übersetzt von C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, Englewood Cliffs 1972, p. 111-113, jene des Gregoras bei J. L. van Dieten (Übers.), *Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte*, I, Stuttgart 1973, p. 207-208.

18. C. Mango, „The Columns of Justinian and his successors", in Ders., *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, Beitrag X. In dieser Sammlung publizierter Arbeiten ist diese *Erst*veröffentlichung bisher, soweit ich sehe, nicht beachtet worden, obwohl sie die gründlichste Untersuchung zur Säule darstellt.

19. F. A. Bauer, *Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike. Untersuchungen zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Städten Rom, Konstantinopel und Ephesos*, Mainz 1996, p. 197-198. Bei der Arkadiossäule zeigen alte Zeichnungen noch einen solchen Eingang, s. W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*, Tübingen 1977, Abb. 286 (p. 253).

in der Justiniansäule ausschließen zu können[20]. Gregoras berichtet ebenfalls, dass er zur Statue hinaufgestiegen sei, allerdings zu einer Zeit, als die Säule renoviert wurde und vermutlich ein Gerüst angebracht war, das er benützt haben könnte[21]. Allerdings legt die exakte Schilderung des Reiterstandbildes bei Pachymeres es nahe, dass der Historiker den Gegenstand genau betrachten konnte und dies nicht aus dreißig Meter Entfernung geschah, so dass er auf der Plattform gewesen war. Die Richtigkeit aller Details bei Isidor, die sich auch im folgenden erweisen wird, lässt einen inneren Aufgang jetzt nicht ausgeschlossen erscheinen.

Da Isidor den Weg durch das Innere der Säule aber nicht erwähnt, ist es auch denkbar, dass eine solche Treppe doch nicht existierte (oder Isidor sie nicht beging, da das Reiterstandbild ja - fiktiv - auf dem Boden stand), und die „kleine Tür" zur Basis der eigentlicher Säule führte. Diese wäre dann von einer Balustrade umgeben gewesen, die in den Quellen (was freilich kaum verwundert) nie erwähnt ist[22]. Er spricht aber, als er sich auf der Plattform (sei es jener auf der Höhe der Säule oder an der Basis) befand, „von einem weiteren Standbild neben ihm (d.h. Justinian), wie wir es bei den Heiligen Aposteln sehen." Dieses Standbild ist also nur durch einen Vergleich beschrieben, der den Zeitgenossen bekannt war, für den heutigen Forscher aber nicht einfach zu lösen ist. Wir wissen von einer Statue, mit dem Bildnis des Erzengels Michael, vor der Apostelkirche *oder* der Allerheiligenkirche, das beim Erdbeben 1296 niederstürzte, aber wieder aufgerichtet wurde[23]. Auf dem Augustaion waren zahlreiche Statuen auf Säulen aufgestellt, von denen die meisten im 15. Jhd. schon nicht mehr existiert haben dürften[24]. Ein Bildnis des Erzengels Michael ist dort aber nirgends genannt. Nun sprechen zwei russische Reisende, der Anonymus von 1390 und der Diakon Zosimos (1419-1421) von „drei heidnische(n) Könige(n), aus Bronze und auf

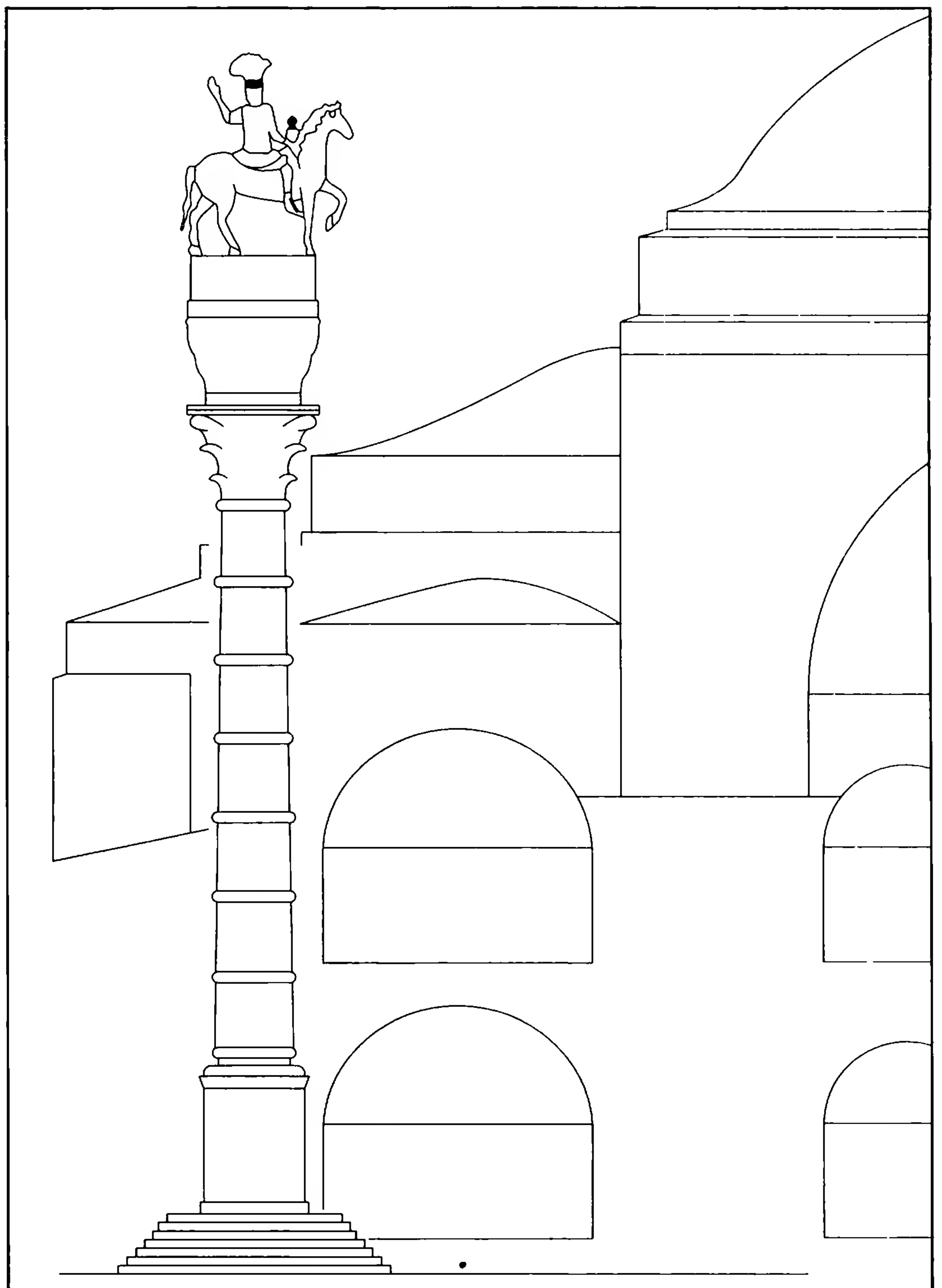


Abb. 3 : Rekonstruktionszeichnung der Justiniansäule (nach F. A. Bauer, „Monument und Denkmal", in *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, s.v. Abb. 9).

20. MANGO (wie Anm. 18), p. 5 „without an internal staircase".
21. NIKEPHOROS GREGORAS, *Byzantina historia* (wie Anm. 17), p. 202.
22. Ich verdanke diese Überlegung Konstantin Zuckerman.
23. S. unten Anm. 27 und JANIN. *Les églises* (wie Anm. 14), p. 390.
24. BAUER, *Stadt* (wie Anm. 19), p. 163-164.

Säulen, vor Justinian kniend und ihre Städte in seine Hand übergebend“[25]. Zum Jahr 1411 erwähnt sie auch (weniger klar) Manuel Chrysoloras[26]. Als 1432/33 Bertrandon de la Broquière nach Konstantinopel kam, gab es nur noch die Säulen *ohne* Standbilder[27]. Auch dies ist ein deutlicher Anhaltspunkt für die Datierung des Isidor-Textes, durch den das Jahr 1433 ausscheidet. Es bleibt aber noch offen, wie die Assoziation mit dem Bildnis vor der Apostelkirche (oder Allerheiligenkirche) zustande kommt. Es scheint mir, dass das verbindende Glied die „Stadt in den Händen einer Person“ darstellt. Pachymeres schildert eine solche vergleichbare Statue: „Und dort [sc. bei der Allerheiligen-Kirche] befand sich die bronzene Statue des Erzfeldherrn, die sich auf eine Säule des Bauwerkes stützte und zu seinen Füßen der Herrscher Michael [Michael VIII.], der die Stadt in seiner Hand hielt, um sie ihm zu weihen und seinem Schutz anzubefehlen“[28]. Die ideologische und teilweise ikonographische Nähe der beiden Standbilder, vor der Apostelkirche und vor der Allerheiligenkirche, ist so frappierend, dass sie als identisch zu betrachten sind[29], und, nach dem bisher unbekannten Zeugnis unserer Isidor-Notiz, dieses Bildnis doch eher vor der Apostelkirche stand.

Damit sind weitestgehend alle Probleme dieser Notiz gelöst und sie erweist sich obwohl ein „Traumgesicht“, als eine recht zuverlässige Informationsquelle zur Topographie Konstantinopels.

Gilbert Dagron hat nicht nur als einer der wenigen Byzantinisten zur Bedeutung von Träumen in der byzantinischen Literatur Stellung genommen[30], sondern auch in einer meisterhaften Monographie nachgewiesen, wie wirklichkeitsfremd, fiktiv und ideologiebezogen viele topographische Texte sind, die nach außen und ohne genauere Prüfung ganz den Anschein der Realität erwecken[31]. Hier konnte als kleine Hommage an den Kollegen und Freund gezeigt werden, wie ein Text, der als Traumbild präsentiert wird, in allen wesentlichen Punkten den Tatsachen entspricht.

25. G. P. MAJESKA, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington 1984, p. 136 und 184. Siehe auch MANGO (wie Anm. 18), p. 3 und BAUER, *Stadt* (wie Anm. 19), p. 164.

26. MANUEL CHRYSOLORAS, *Brief an Kaiser Johannes (Vergleich des alten und des neuen Rom)*, PG 156, col. 45 B. Hinweis auf diese Stelle bei MANGO (wie Anm. 18), p. 3, doch scheint mir der Bezug auf die bittstellenden Herrscher nicht eindeutig genug. Jetzt neu ediert von CHR. BILLÒ, „Manuele Crisolora, Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma“, in: *Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina* 0, 2000, p. 1-26, bes. p. 20^{33-35}. Dazu auch die ital. Übersetzung von E. V. MALTESE, *Roma parte del cielo. Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma di Manuele Crisolora*, Turin 2000, p. 86-87 (cap. 46), u. Anm. 104. Chrysoloras gibt in seinem Städtevergleich ein Idealbild, das dem Zustand des Jahres 1411 (zur Datierung Maltese p. 8, unrichtig Mango a. O. „1407“) nicht entspricht.

27. *Le voyage d'outremer de Bertrandon de la Broquière*, ed. Ch. Schefer, Paris 1892, p. 159-160 (zitiert nach Mango).

28. GEORGES PACHYMÉRÈS, *Relations Historiques*, III. Livres VII-IX, ed., trad. A. Failler, Paris 1999, p. 259^{29}-261^{2}.

29. So auch die Vermutung von FAILLER (wie vorausg. Anm.) p. 260, Anm. 2.

30. G. DAGRON, „Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines“, in: T. GREGORY (ed.), *I sogni nel medioevo*, Rom 1985, p. 37-55.

31. G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Étude sur le recueil des “Patria”*, Paris 1984.

UNPUBLISHED BYZANTINE TEXTS ON THE END OF THE WORLD ABOUT THE YEAR 1000 AD

by Ihor ŠEVČENKO

Résumé : « Le calcul des années de la fin » dans le *Scurialensis gr.* Ψ-III-7 (vers 900) situe la fin du monde 1000 ans après l'Incarnation ; quelques menues retouches apportées au texte dans le *Parisinus gr.* 1111 (XIᵉ s.) replacent l'apocalypse 1000 ans après la Résurrection du Sauveur. Une édition princeps, à partir des deux témoins, de ce texte eschatologique "actualisé" appelle maintes observations sur d'autres manifestations littéraires des craintes millénaristes à Byzance.

The historian's Present greatly influences the direction and the areas of his search for the Past. The truth of this dictum is often veiled, but on some occasions it is for all to see. We witnessed such an occasion about the millennial year 2000. This was the time of luxuriant growth of works about the End of the World in general, and especially about mediaeval prophecies concerning the *consummatio saeculi*, an event that, so historians told us, was expected, mostly in the West, for the year 1000 AD.

In the field of popularization, the works in question ranged from products of the *haute vulgarisation*[1] to reviews of such products in sophisticated periodicals, such as *London Review of Books* and *The New York Review of Books*. The same periodicals also published or reviewed speculations on the End of the Universe by famous theoretical physicists.[2] The list might also include jocular articles on the topic.[3]

A whole apocalyptic industry came into being in the field of mediaeval scholarship. Its *floruit* fell, as was to be expected, into the years immediately preceding 2000, but its beginnings can be traced back to a decade or more before that year. Much of this industry's production dealt with the year 1000 AD. This was an obvious year for scholars concerned with the mediaeval West, since by that time mediaeval people in vast regions of the West already dated events from the birth of Christ.

1. E. WEBER, *Apocalypses: Prophecies, Cults and Millennial Beliefs through the Ages*, Cambridge, Mass. 1999; C. W. BYNUM and P. FREEDMAN, *Last Things: Death and Apocalypse in the Middle Ages*, Philadelphia 2000, is scholarly, but cf. pp. 15-17 on the eschatological aspects of the year 2000 in popular culture.
2. Cf. M. BULL, "Tick-Tock," *LRB*, 9 December 1999, pp. 8-11; F. DYSON, "Science and religion: No Ends in Sight," *TNYRB*, March 28, 2002, pp. 4-6 (about a book published in 2000).
3. J. C. FURNAS, "Millennial Sideshow," *The American Scholar* 69/1, 2000, pp. 87-93.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 561-578.

By the same time Byzantines themselves dated events from the Creation of the World that by 1000 AD they placed at the year 5508 BC. Accordingly, whenever they predicted the End of the World, the συντέλεια of the Gospel, they usually attached to it a date within the chronology of the Creation. Thus *a priori* the year 1000 AD should have been of secondary interest to modern Byzantine eschatologists. Such, however, must have been the pull of the Western *Zeitgeist*, and the stimulus coming from the Byzantinists' Western colleagues, that this did not turn out to be the case.

Professors Richard Landes and Johannes Fried for the West and Dr. Wolfram Brandes and Professor Paul Magdalino for Byzantium represent the state of the art in the study of mediaeval eschatological currents, especially those postulated for the year 1000 or thereabouts. The few illustrative paragraphs that follow are based on the writings of these authors, to whom I also refer the reader for information on sources and bibliographies relevant to the topic.[4]

Three of the four authors just quoted are neo-revisionists, that is, they reject the findings of the "old" revisionists of the seventies and eighties of the nineteenth century. The latter took a close look at the impressive *tableau* of Europe about the Year 1000 that Jules Michelet had painted about 1835 with the help of the writings of Rodulfus Glaber (d. 1046/47) and of Romantic imagination; they looked for evidence of mass expectations of the End of the World, predicted to occur in that year, and found little or none.[5] This view had a tenacious life, for as late as in 1989 one of the latest editors of Glaber scrutinized the totality of the latter's *oeuvre* for millennial utterances and came to the old-fashioned conclusion that Glaber was rather an optimist about the state of the world around him. And the heresy lives on.[6]

4. R. LANDES, "Lest the Millennium be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 CE," in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, W. Verbeke et all. edd., Leuven 1986, pp. 137-211; ID., *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989-1034,* Cambridge, Mass.–London 1995, esp. Ch. 14: "The Terrible Hopes of the Millennial Generation and the Weeping Crucifix," pp. 285-308; cf., in the last instance, R. Landes's programmatic and somewhat combative article, "The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography Medieval and Modern," *Speculum* 75, 2000, pp. 97-145, esp. pp. 110-138; J. FRIED, "Endzeiterwartungen um die Jahrtausendwende," *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 45, 1989, pp. 381-493; W. BRANDES, "Apokalyptische Literatur," in *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.-9. Jahrhundert),* F. Winkelmann and W. Brandes, edd., Berlin 1990, pp. 305-322; ID., "Anastasios ὁ Δίκορος: Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr.," *BZ* 90, 1997, pp. 24-63; ID., "Liudprand von Cremona (Legatio Cap. 39-41) und eine bisher unbeachtete West-östliche Korrespondenz über die Bedeutung des Jahres 1000 A.D.," *BZ* 93, 2000, pp. 435-463 (who covers most of the material, and more, discussed in the present article); P. MAGDALINO, "The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda," in *The making of Byzantine history, Studies dedicated to Donald M. Nicol,* R. Beaton and Ch. Roueché, edd., Aldershot 1993, pp. 3-34.

5. The passage from Michelet usually referred to in this context comes from his *Histoire de France*, II, Paris 1835, p. 132; the often quoted early revisionist is J. ROY, *L'an mille: formation de la légende de l'an Mille...,* Paris 1885. Ample further bibliography in LANDES, "The Fear" (as in the preceeding note), notes 5-7.

6. J. FRANCE, ed. and transl., *Rodulfi Glabri Historiarum Libri Quinque,* Oxford 1989, esp. p. LXIV. Cf., in the last place, Tzotscho BOIADJIEV (Sofia), "Der mittelalterliche Apokalyptismus und der Mythos vom Jahre 1000," *Miscellanea Mediaevalia* 29, 2002, pp. 165-178; cf. esp. p. 176 and note 53.

The approach of the year 2000 gave birth to a new message about what had happened a thousand years earlier. The bearers of that message admit that Michelet had exaggerated, but maintain that the old revisionist school was wrong. Those who base their skepticism on the paucity or absence of direct evidence fall into the error of positivism, "a historical method long since called into question." One had only to listen to the sources in the right way or remember, for instance, that Fear (such as the *Angst* that the world might come to an end) may be "silent about itself" and expressing it may become a taboo. In Byzantium, according to one argument, we find abundant hints at the existence of expectations of the End of the World (this time about the year 500 AD), but these hints were not stated *expressis verbis*. Often one has to presuppose an eschatological type of thought in order to understand the source's intention, or *Tendenz*. The eschatological evidence remains valid, even if it is indirect, such as the widespread construction of churches in the West or Western mass pilgrimages to the Holy Land, both events having occurred after the year 1000.

So much for the message. In terms of sources, unpublished texts, at least in Greek, are absent from the material presented in the recent millennial studies. If I am not mistaken, the last Byzantinist to have published new eschatological texts of some length was Agostino Pertusi (d. 1979).[7] In a word, and to limit ourselves to Byzantium, scholars who postulate the existence of eschatological expectations about the year 1000 are reduced to approximations: they have not pointed to a smoking gun, such as a Byzantine text that would unequivocally state "the End of the World will come one thousand years after the birth of Christ," and — this is essential — a text whose composition could be unequivocally assigned to a time close to the year 1000 AD.

* * *

Such is the background against which I am now submitting the *Computus* contained in the *Scurialensis graecus* Ψ-III-7, fols 315^r-316^v.[8] Later on, we shall consider whether and to what extent the *Computus* as it appears in that manuscript constitutes such a smoking gun.

7. His texts were printed posthumously in 1988 by E. Morini, cf. A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente,* Roma 1988, esp. pp. 70 sqq, 162 sqq, 172 sqq. — For Paul Magdalino, cf. note 28 below.

8. References in the edition are to lines of the El Escorial manuscript. I have not seen Athos *Karakallou* 14 or *Parisinus gr.* 1232A, both of which may contain relevant material not covered by *Parisinus gr.* 1111. Nicetas the Paphlagonian has been included into the apparatus so as to enable the reader to check whether Nicetas's parallels support the idea of links between our text and Western millennarism. I wish to thank Professor Brigitte Mondrain for collating the relevant folios of *Parisinus gr.* 1111 at an earlier stage of my work, and Professor Athanasios Kambylis for his observations on the text of the *Scurialensis*.

fol. 315r b |1 **Ἀπαρίθμησις τῶν χρό|2νων τῆς συντελείας :**

|3 Ὁ μέγας καὶ κορυφαιότα|4τος τῶν ἀποστόλων |5 Πέτρος λέγει· "τοῦτο μὴ |6 λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγα|7πητοί, ὅτι μία ἡμέ|8ρα παρὰ Κυ(ρί)ῳ ὡς χίλια |9 ἔτη, καὶ τὰ χίλια ἔτη ὡς |10 ἡμέρα μία·"
fol. 315v a ἡμέραν δὲ |11 Κ(υρίο)υ τὴν μετὰ τὰ χίλια |||12 ἔτη γενησομένην συντέ|13λειαν ἀπὸ τῆς πρώτης |14 αὐτοῦ παρουσίας μέχρι |15 τῆς δευτέρας μυστι|16κῶς ὑπεμφαίνων, |17 περὶ ἧς αὐτίκα σαφέ|18στερον πάλιν ἐπήγαγεν, |19 φάσκων· "ἥξει δὲ ἡ |20 ἡμέρα Κ(υρίο)υ ὡς κλέπτης |21 ἐν νυκτί." περὶ τούτω(ν) |22 τῶν χιλίων ἐτῶν (καὶ) ὁ Κ(ύριο)ς |23 ἔφη πρὸς τοὺς ἁγίους |24 ἀποστόλους, "πορεύ|25εσθε"· καὶ μετ' ὀλίγον, "(καὶ) |26 ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι |27 πάσας τὰς ἡμέρας |28 ἕως τῆς συντελείας | 29 τοῦ αἰῶνος," δῆλον |30 ὅτι τῶν χιλίων ἐτῶν.

Ὁ |31 οὖν Θ(εὸ)ς ἐν ἓξ ἡμέραις |32 τόδε τὸ πᾶν ἀγαθουρ|33γήσας,
fol. 315v b τελευταῖον |34 τῶν ἔργων τοὺς πρώ|35τους τοῦ γένους ἡμῶ(ν), ||36 ἤδη σχεδὸν τῆς ἡμέρας |37 μεσούσης, ποιεῖ, καταπαύ|38ει δὲ τῇ ἑβδόμῃ· κἀντεῦ|39θεν ἀκολούθως ἀνα|40πλάσαι τὸν ἄν(θρωπ)ον βουλό|41μενος, — κατὰ τὴν μεσό|42τητα τῆς ἕκτης χι|43λιάδος τῶν χρόνων ἡ |44 ἐνανθρώπησις αὐτοῦ |45 γέγονεν· ὡς λοιπὸν κατὰ

Sigla: P = *Parisinus gr.* 1111, ff. 52v–54v; S = *Scurialensis gr.* Ψ-III-7, ff. 315r b–316v b; Westerink = "Nicetas the Paphlagonian on the End of the World," Μελετήματα στὴ μνήμη Βασιλείου Λαούρδα (1975), pp. 177-195.

3 κορυφαιότατος — 5 Πέτρος : cf., e.g., Didym. Caec., *Comm. in. Zach.* I:304,4; 4:281,3; Epiphan., *Anchor.* 9:4,3; 34:9,3; *Panar.*, 2:372,28; [Joh. Damasc.], *Vita Barlaam et Ioas.*, 289,25 | 5 τοῦτο — 10 μία : Ps 89 (90):4; 2 Pe 3:8; cf. *Ep. Barnabae* 15:4; Nicet. David, *Opusc.* I, 7-12 = 188 Westerink | 13/14 πρώτης αὐτοῦ παρουσίας, i.e. Nativitatis: cf. Hippol., *In Dan.* IV, 23,3 = 244,8 Bonwetsch-Richard | 19 ἥξει — 21 νυκτί : cf. 2 Pe 3:10; 1 Th 5:2; 4; cf. etiam Re 3:3; 16:15 | 24/25 πορεύεσθε : cf. Mt 28:19 (v.l.) | 25 καὶ ἰδού — 29 αἰῶνος : cf. Mt 28:20; cf. etiam Nicet. David, *Opusc.* II, 69-70 = 193 Westerink | 32/33 ἀγαθουργήσας : cf. Act 14:17 | 37 μεσούσης : cf. Jn 7:14 | 39/40 ἀναπλάσαι : cf. Hippol., *In Dan.* IV, 11,5 = 220,8-9 Bonwetsch-Richard (πρωτόπλαστον Ἀδὰμ ἐν ἑαυτῷ ἀναπλάσσων) | 40/41 βουλόμενος — 45 γέγονεν : anacolouthon servavi | 41 κατὰ τήν — 45 γέγονεν : cf. Hippol., *In Dan.* IV, 23,3 et 24,1 = 244,8-12 et 246,15-16 Bonwetsch-Richard; cf. etiam Ps.-Hippol. Theb., *Fr. VIII c* = 36, 3 Diekamp (μεσοῦντος τοῦ ἑξακισχιλίου ἔτους); Nicet. David, *Opusc.* I, 50/51; 92/93; 95 (μεσασμὸς τῆς ς' χιλιάδος); 105/106; *Opusc.* II, 62-64 = 189-191; 193 Westerink; cf. etiam opusculi nostri ll. 93/94; 104/105; 131-134 infra |

3 κορυφαιώτατος P | 8 κ(υρίο)υ P | 9 τά om P | 11 τά om P | 14 post παρουσίας add μᾶλλον δὲ ἀπο τῆς ἀναστάσεως P | 16 ὑπεμφαίνει P | 18 post ἐπήγαγεν add οὑτωσεί P | 19 δέ S : λέγων P | 21 ἐν νυκτί S : ἐν ᾗ οἱ οὐ(ρα)νοὶ ῥυζηδὼν παρελεύσονται (cf. 2 Pe 3:10) P | 23 ἀγιους (sic) ἀποστόλους S : ἑαυτοῦ μαθητάς P | 24/25 πορέυεσθε S : πορευθέντες εἰς τόν κόσμον ἅπαντα μαθητεύσατε πάντα τά ἔθνη (cum Mt 28:19) P | 25 ὀλίγα P | 27 πάσας τὰς ἡμέρας om P | 29/30 δηλονότι P | 34 τῶν ἔργων S : αὐτοῦ ἔργον P | 40 post ἄνθρωπον add πάλιν P | 44 ἐνανθρώπισις S | 45 λοιπον (sine acc) S | κατά cum P scripsi : καὶ S |

|46 τὴν τῶν χιλιάδων ἑ|47βδόμην μεσότητα |48 τὴν τοῦδε τοῦ παν|49τὸς συντέλειαν ἥξειν. |50 ἣν δὴ καὶ Ἰωάννης ἐν |51 τῇ Ἀποκαλύψει δηλῶν |52 ἔφη· "μακάριος, ὃς ἔχει |53 μέρος ἐν τῇ πρώτῃ ἀ|54ναστάσει· ἐπὶ τούτων γ(ὰρ) |55 ὁ δεύτερος θάνατος |56 οὐκ ἔχει ἐξουσίαν," καὶ "βα|57σιλεύσουσιν μετὰ Χ(ριστο)ῦ χί|58λια ἔτη. (καὶ) ὅταν τελεσθῇ
fol. 316r a |59 τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ||60 ὁ Σατανᾶς ἐκ τῆς φυλα|61κῆς αὐτοῦ καὶ ἐξελεύσε|62ται πλανῆσαι ἐν ταῖς |63 τέσσαρσι γωνίαις τῆς |64 γῆς, τὸν Γὼγ' (καὶ) τὸν Μα|65γὼγ' εἰς τὸ⟨ν⟩ πόλεμον συ|66ναγαγεῖν, ὧν ὁ ἀριθμὸς |67 ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσ|68σης. καὶ ἀναβήσονται |69 ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς |70 γῆς (καὶ) σκυλεύσουσιν |71 τὴν παρεμβολὴν |72 τῶν ἁγίων καὶ τὴν ἠ|73γαπημένην πόλιν· (καὶ) |74 καταβήσεται πῦρ ἐκ |75 τοῦ οὐ(ρα)νοῦ ἀπὸ Θ(εο)ῦ καὶ |76 καταφάγεται αὐτούς· |77 (καὶ) ὁ διάβολος ὁ πλανῶ(ν) |78 αὐτοὺς ἐμβληθήσεται |79 εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυ|80ρὸς καὶ θείου, ὅπου καὶ τὸ |81 θηρίον (καὶ) ὁ ψευδοπρο|82φήτης,
fol. 316r b (καὶ) βασανισθή|83σονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς ||84 εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώ|85νων".

Καὶ τὴν μὲν ἡμέ|86ραν καὶ ὥραν οὐδεὶς οἶ|87δεν, ὅπερ (καὶ) ὁ Κ(ύριος) ἀπέ|88κρυψεν· τὸν δὲ καιρὸν |89 μυστικῶς δηλούμενο(ν) |90 ἴσμεν, μάλιστα διὰ |91 τῆς τοῦ Κυρίου παραβο|92λῆς, περὶ τῆς ἐσχάτης ⟨καὶ⟩ |93 ἑβδόμης ἔσεσθαι χιλι|94άδος μεσότητος. (καὶ) ὅτι |95 δεῖ ἀεὶ γρηγορεῖν, ἀδή|96λου ὄντος, εἴ⟨τε⟩ πρωΐ, εἴτε |97 δείλης εἴτε μεσονυκτί|98ου τὴν αὐτοῦ γενήσε|99σθαι παρουσίαν, ἐπὶ τῆς τῶν παρθένων

---

46 τὴν τῶν χιλιάδων — 49 ἥξειν : cf. Nicet. David, *Opusc.* II, 67/68 = 193 Westerink (in 67 ἐν τῇ μ<εσότητι> legendum) | 49 ἥξειν : cf. Mt 24:14; Lk 19:43; 2 Pe 3:10 | 52 μακάριος — 56 ἐξουσίαν : cf. Re 20:6 | 56/57 καὶ βασιλεύσουσιν — 84/85 αἰώνων : cf. Re 20:2/3; 6-10, ubi noster nonnumquam ordinem verborum turbat, futura pro praeteritis ponit, et singulas voces in textu Scripturae omittit (ut Re 20:7 τά ἔθνη τά post 62 πλανῆσαι) aut mutat (ut σκυλεύσουσιν [ex Eze 39:10, cf. 38:12/13 promptum ?] pro Re 20:9 ἐκύκλευσαν); cf. etiam Re 19:20; 21:8, necnon Nicet. David, *Opusc.* I, 19-25 = 188 Westerink | 85 τὴν μέν — 86/87 οἶδεν : cf. Mk 13:32; Mt 24:36; 25:13; cf. etiam Nicet. David, *Opusc.* I, 39-42; *Opusc.* II, 75-77 = 189, 194 Westerink | 87/88 ἀπέκρυψεν : cf. Lk 10:21 | 91 τῆς — 94 μεσότητος : ad locos Mk 13:35 et Mt 25:6 eleganter alludit noster, nam Scripturae voces μεσονύκτιον et μέσης νυκτός cum voce sua μεσότης (sc. dimidia pars mille annorum septimi millennii) iungit | 95 δεῖ ἀεὶ γρηγορεῖν — 99 παρουσίαν : cf. Mt 24:42-44; Mk 13:35 |

46/47 τῶν χιλιάδων ἑβδόμην μεσότητα S : ἑβδόμην μεσότητα τῆς ἑβδόμης χιλιάδος P | 49 ἥξειν cum locis Scripturae scripsi : ἔχειν S : συναντάν P | 50 δή om P | 51 ἀποκαλύψῃ P | 58 ὅτε τελεσθῶσιν P | 59 ταχίλια P | 60 ὁ σαταν(ᾶς) P | 62/63 ἐν ταῖς τέσσαρσι γωνίαις S : πάντας ἀν(θρώπ)ους κατὰ τὰς τέσσαρας γωνίας P | 64 Γώγ (sine apostr. in fine) P | 65 εἰς τὸ<ν> πόλεμον scripsi, cf. Re 20:8; εἰς τὸ πόλεμον S : εἰς πόλεμον P | 65/66 εἰς τὸ πόλεμον συναγαγεῖν S : ὃ δηλοῖ πλῆθος ἄπειρον, συναγάγει καθεαυτῶν εἰς πόλεμον P | 67 ἅμμος P | 75 ἀπὸ θεοῦ (cf. v.l. ἀπὸ θεοῦ in Re 20:8) S : ἐκ τοῦ θεοῦ (cf. v.l. ἐκ τοῦ θεοῦ in Re 20:8) P | 79 τὴν λήμην P | 80 θίου P | 82/83 βασανισθήσονται cum P (et Re 20:10) scripsi : βασανισθήσεται S | 90 διά om P | 93 <καὶ> ἑβδόμης cum P scripsi : εβδομης (sine acc et spir) S | 95 ἀεί om P | 96 εἴ<τε> πρωΐ cum P scripsi : εἴ (sic) προΐ S | 97 δήλης PS | 98 αὐτήν P |

|100 παραβολῆς ὑπεμφαί|101νει, λέγων, ὅτι περὶ τὸ |102 μεσονύκτιον "κραυγὴ |103 γέγονεν, ἰδοὺ ὁ νυμφίος" |104 ἔρχεται, τὴν μεσότη|105τα τοῦ fol. 316v a ἑβδόμου αἰῶνος ἀριδήλως προαι||106νιττόμενος, λίαν καὶ τοῦ|107το φιλανθρώπως οἰ|108κονομήσας.

Ἐπεὶ οὖν |109 ἐβασίλευσαν πρῶτον |110 μὲν Βαβυλώνιοι, ἔπει|111τα Πέρσαι, εἶτα Ἕλ|112ληνες, μετὰ δὲ τού|113τους οἱ νῦν Ῥωμαῖοι· |114 ὧν καιρῶν συμπλη|115ρουμένων· καὶ τῶν |116 χιλίων ἐτῶν ἀπὸ τῆς |117 ἐνσάρκου Χ(ριστο)ῦ παρουσί|118ας τελεσθέντων κα|119τὰ τὴν Ἰωάννου Ἀπο|120κάλυψιν, καὶ τῶν δέ|121κα κεράτων ἐπ' ἐ⟨σ⟩χά|122των ταύτης τῆς βα|123σιλείας ἐγειρομένων, ἀ|124ναφανήσεται ὁ Ἀντί|125χριστος. οὗτινος πο|126λεμοῦντος (καὶ) διώκον|127τος fol. 316v b τοὺς ἁγίους, τό|128τε δεῖ προσδοκᾶν ἀ|129π' οὐ(ρα)νοῦ ἐπιφά||130νειαν τοῦ Κ(υρίο)υ καὶ Θ(εο)ῦ ἡμῶν |131 τὴν ἔνδοξον ἐν τῇ με|132σότητι τῆς ἑβδόμης |133 χιλιονταετερίδος τοῦ |134 ἑβδόμου αἰῶνος. (καὶ) γοῦν |135 τὸ σάββατον τύπος |136 (καὶ) εἰκών ἐστιν τῆς μελ|137λούσης βασιλείας τῶν |138 ἁγίων, καθὼς (καὶ) Ἰωάν|139νης ἐν τῇ Ἀποκαλύψει |140 διηγήσατο. ἡμέρα |141 γὰρ Κ(υρίο)υ ὡς χίλια ἔτη· ἀ|142πὸ γὰρ Χ(ριστο)ῦ παρουσίας |143 δεῖ πληρωθῆναι τὰ χίλια ἔτη· "εἶτα τὸ τέλος."

---

102 κραυγή — 103 νυμφίος : cf. Mt 25:6 | 109 ἐβασίλευσαν — 113 Ῥωμαῖοι : cf., e.g., Hippol., *In Dan.* II, 12,3-6 = 88,2-8 Bonwetsch-Richard | 114/115 ὧν καιρῶν συμπληρουμένων : cf. Hippol., *In Dan.* IV, 24,7 = 250,7 Bonwetsch-Richard | 116 χιλίων — 119/120 Ἀποκάλυψιν : cf. Re 20:4-6 | 117/118 ἐνσάρκου Χριστοῦ παρουσίας : cf. Hippol., *In Dan.* IV, 23, 3 = 244,8 Bonwetsch-Richard | 120/121 τῶν δέκα κεράτων — 130 Κυρίου : cf. Hippol., *In Dan.* IV, 24, 7 = 250, 8-11 Bonwetsch-Richard potius quam Re 12:3; 13:1; 17:3; 7; 12; 16 | 121 ἐπ' ἐσχάτων : cf. etiam 2 Pe 3:3 | 122/123 ταύτης τῆς βασιλείας : sc. imperii Romanorum ut erat temporibus nostri | 131 μεσότητι — 134 αἰῶνος : cf. Nicet. David, *Opusc.* II 67/68 = 193 Westerink (in 67 ἐν τῇ μ<εσότητι> legendum) | 135 τὸ σάββατον (sc. septimum millennium) — 138 ἁγίων : cf. Hippol., *In Dan.* IV, 23,5 = 246, 7-8 Bonwetsch-Richard | 140 ἡμέρα — 141 ἔτη : cf. Ps 89 (90):4; 2 Pe 3:8; *Ep. Barnabae* 15:4 | 141/142 ἀπὸ — 143 τέλος : cf. Hipol., *In Dan.* IV, 24,4 = 248 10/11 Bonwetsch-Richard | 143 εἶτα τὸ τέλος : 1 Cor 15:24; cf. Mt 24:14; 1 Pe 4:7

---

99 ἐπὶ γὰρ τῆς P | 105 ἀριδήλως — 107/108 οἰκονομήσας S : παραδηλῶν P | 110 βαβυλόνιοι S | 113 νῦν om P | 114 ὃν καιρὸν P | 114/115 συμπληρουμένων (sic) — 118 τελεσθέντων S : λειπόμενον εἰς τὴν τῶν χιλίω(ν) ἐτῶν ἀπαριθμήσεως (sic) ἀπὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τοῦ Κ(υρίο)υ P | 121 ἐπεχάτων S : ἐπεσχάτων P | 122 αὐτῆς P | 123/124 φανήσεται P | 125 οὔτινος PS | 126/127 ἐκδιώκοντος P | 128 δή PS | προσδοκάν S | 128/129 ἄπου(ρα)νοῦ PS | 129/130 τὴν ἐπιφάνειαν P fortasse recte | 131 post ἔνδοξον add καὶ φρικτήν P | 133 -ετερίδος: sic PS | 138 καθως S post Ἰωάννης add ὁ θεολόγ(ος) P | 142 παρουσίας S : ἀναστάσεως P

Computation of the Years of the End

Peter, the great and supreme among the Apostles says: "Beloved, be not ignorant that one day is with the Lord as a thousand years, and a thousand years as one day [Ps 89 (90):4; 2 Pe 3:8; Ep. Barnabae 15:4]." He mystically hints that 'the day of the Lord' refers to the End that will come after one thousand years <that will have elapsed> between the First and the Second of His Comings. About which <day> he right away went on to speak again in a plainer fashion, declaring: "But the day of the Lord will come as a thief in the night [2 Pe 3:10; 1 Th 5:2; Re 3:3; 16:15]." Concerning these thousand years the Lord, too, spoke to the holy apostles <when he said>: "Go ye"; and after a short while: "And lo, I am with you always, ever unto the End of the world [Mt 28:19 (v.l.)-20]," that is to say, <until> the thousand years <will have passed>.

God, then, having in His goodness created this whole <world> in six days, creates the first <beings> of our race as the last of His works, when the <sixth> day was approaching its middle, and rests on the seventh. Whereupon and after that, wishing to re-fashion Man — His Incarnation occurred in the middle of the sixth millennium; consequently, then, the End of this whole <world> will come in the midst of the seventh millennium. Which <End> John, too, signified in the Revelation when he said: "Blessed is he that hath part in the first resurrection; on such the second death hath no power [Re 20:6]," and "they shall reign with Christ a thousand years. And when the thousand years are expired, Satan shall be loosed out of his prison, and shall go out to deceive in the four quarters of the earth, Gog and Magog, to gather them together to battle: the number of whom is as the sand of the sea. And they shall go up on the breadth of the earth and shall despoil the camp of the saints and the beloved city: and fire shall descend from heaven from God and shall devour them. And the devil that was deceiving them shall be cast into the lake of fire and brimstone, where the beast and the false prophet are and they shall be tormented day and night for ever and ever [Re 20:2/3; 6-10]."

And of that day and hour knoweth no man, which the Lord hath hid; but the time, mystically revealed, we do know, especially through the Parable of the Lord, that it will come about the middle of the seventh and last millennium. And that one must be watchful, for it is not clear whether His Coming will be in the morning, during the day, or in the middle of the night, He suggests by means of the Parable of the Virgins, saying that in the middle of the night "there was a cry made, Behold, the bridegroom <cometh> [Mt 25:6]." He manifestly hinted, in an anticipatory fashion, at the middle of the seventh age; in this, too, he made a dispensation out of His love for mankind.

For at first there was the Kingdom of the Babylonians, then of the Persians, then of the Hellenes, after whom <came> the present Kingdom of the Romans. Which times nearing <their> completion, and when thousand years after Christ's Coming in the flesh will have come to an end, according to John's Revelation, and when the ten horns will rise in the last <days> of the present Kingdom, Antichrist will appear. And when he will be making war against the saints and <will be> persecuting them, then one should expect the glorious Epiphany of our Lord and God from the heavens,

in the middle of the seventh millennium, <that is>, of the seventh age. Now, the Sabbath is the representation and image of the coming Kingdom of the saints, as John recounted it in the Revelation. For one day with the Lord is as a thousand years [cf. Ps 89 (90):4; 2 Pe 3:8; Ep. Barnabae 15:4]. For from Christ's Coming a thousand years must be fulfilled. "Then <cometh> the End [1 Cor 15:24]."

* * *

With our text in hand, we may make two safe deductions. In the first place, the computational system of the *Scurialensis* is the adjusted system of Hippolytus of Rome (d. c. 236) and rests on a fair number (nine) of literal borrowings from the latter's *Commentary* on Daniel. The main adjustment of the *Scurialensis* amounts to moving Hippolytus's date of the End of the World from the year 6000 to the year 6500 of the Creation. At the same time, the author of the *Scurialensis's* text retains Hippolytus's year 5500 as that of Christ's birth.[9] In the second place, but more importantly for our purposes, according to the *Scurialensis* the End of the World would come one thousand years *after Christ's birth.*[10]

Before we think of connecting the version of the *Scurialensis* with eschatological fears about the year 1000 AD, however,[11] we must recall that our manuscript's relevant folia are written in pure minuscule (cf. figs. 1-2); moreover, in two cases the scribe omits either the accent (cf. line 45 λοιπον), or both the breathing and the accent in a word (cf. l. 93 εβδομης), which, too, provides a presumption of that scribe's early date. The combined evidence points to the year ca. 900 as the date of the script of folios 315^{r}-316^{v}. Experts agree with this assessment and assign the script either to the late ninth - early tenth century or to a time no later than 930.[12]

9. Cf. lines 41-45: κατὰ τὴν μεσότητα τῆς ἕκτης χιλιάδος τῶν χρόνων ἡ ἐνανθρώπησις αὐτοῦ γέγονεν. — For Hippolytus, cf. N. BONWETSCH, "Die Datierung der Geburt Christi in dem Danielcommentar Hippolyts," *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1895, Heft 4, pp. 515-527; ID., "Studien zu den Kommentaren Hippolyts," *Texte und Untersuchungen*, N.F., 1, 1897, Heft 2, pp. 84-85; see also A. WIKENHAUSER, "Weltwoche und tausendjähriges Reich," *Theologische Quartalschrift* 127, 1947, pp. 405, 407, 411; ID., "Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse," *Römische Quartalschrift* 45, 1937, esp. pp. 9-10, 17-20.

10. Cf. lines 116-118: χιλίων ἐτῶν ἀπὸ τῆς ἐνσάρκου Χριστοῦ παρουσίας τελεσθέντων; lines 141-143 ἀπὸ γὰρ Χριστοῦ παρουσίας δεῖ πληρωθῆναι τὰ χίλια ἔτη· εἶτα τὸ τέλος; cf. also lines 13/14 and 28-30. — For a late witness of the formula, cf. E. v. DÖBSCHÜTZ, "Eine Sammelhandschrift des 16. Jahrhunderts, Dresden Ms. A 187," *BZ* 15, 1906, p. 261: ὁ δ' ἀντίχριστος γεννᾶται .... μετὰ ͵α ἔτη τῆς Χριστοῦ γεννήσεως. — The Hippolytian system of our *Scurialensis* is also reflected in *Coislinianus* 296 (12th century), cf. E. v. DÖBSCHÜTZ, "Coislinianus 296," *BZ* 12, 1903, esp. pp. 550-551, 554.

11. "About" and not "for" the year 1000 AD, since in 1000 AD the Byzantine equivalent for that year was 6508, not 6500. Thus 6500 from the Creation = 992 AD.

12. Monsignor Paul Canart: "D'après la photo, l'écriture est au plus tard du 10e siècle (minuscule pure!). Je la crois même du 9e, précisément parce qu'il s'agit d'une minuscule pure, que son aspect me semble authentiquement archaïque et qu'elle est proche, voire très proche des premiers manuscrits du groupe de la "collection philosophique", comme le Vat. gr. 1594" (Letter of January 24, 2000); Mr. N. G. Wilson: "early, but may be as late as 930" (oral communication of May 21, 2002).

While the *Scurialensis* seems to be an early Byzantine witness for the unequivocal use of the formula "one thousand years after Christ's birth" to denote the Second Coming, it is precisely on account of that manuscript's early date and of the poverty of internal evidence in its text (lines 120-123 will not do) that we cannot directly connect it with the Great Fears postulated for the actual year 1000 AD. Speaking anachronistically, the *Scurialensis* is not our smoking gun.

Our *Computus* seems to have been a response to a stimulus earlier than the millennial *Angst*. Since the year 6000 of the Creation came and went without producing the End of the World foretold by Hippolytus, a readjustment was in order. It was efficiently performed by retaining the old system but postponing the date of the End to 6500 by the safe number of 500 years. The message of the *Scurialensis* belongs into a series of adjustments, and the *Chronicle* of Malalas is an early link in that series. Malalas, whatever his own murkily transmitted computations may have meant, knew, with "the writings of all," that by his own time the six thousand years of the World had already passed and that he himself was living in the seventh thousand.[13]

The series continues, to mention a few links at random, with the *Historia Ecclesiastica* attributed, with a high degree of probability, to Patriarch Germanus I (d. 733). We read in it that when a bishop made the sign of the cross over his flock, he formed his fingers so as to indicate the number 6500, and thus to show that Christ's Coming would happen in the year 6500 of the Creation.[14] In his *Commentary* to the *Apocalypse*, a text preserved in about one hundred manuscripts, Andrew of Crete (d. 740), Germanus's contemporary, interpreted St. John's "thousand years" as the putative time span between the Incarnation of the Lord and the coming of Antichrist, and remarked that according to some interpreters this meant literally ten times hundred years;[15] and Arethas of Caesarea (d. after 932) repeated the same thing, if more guardedly, in his *Commentary* on Andrew.[16]

The story does not stop here, however. The prophecy we read in the *Scurialensis,* or a twin of it, must have been known and read in Byzantium around the actual year 1000 AD. It shared the fate of all prophecies of the kind when its fateful year of 1000, too, had come and gone. But some Byzantines must have continued experiencing eschatological fears, and new justifications for these fears were produced. One

13. Cf. MALALAS 18:8, esp. p. 357, 78-80 ed. Thurn (= p. 428, 18/19 ed. Dindorf). — In his treatment of this passage, R. D. SCOTT, "Malalas, *The Secret History*, and Justinian's Propaganda," *DOP* 39, 1985, esp. p. 107 and note 78, sees Malalas as bearer of the message of the Second Coming in Justinian's time. He is followed by G. T. CALOFONOS, "Το ιστορικό όνειρο στο τέλος της αρχαιότητας· η Χρονογραφία του Μαλάλα και τα Ανέκδοτα του Προκοπίου," in *Ὄψις ἐνυπνίου*, D. I. Kyrtatas, ed., Heraklion 1993, pp. 286-322. These authors, like others, arrive at their results by relying on indirect evidence.

14. *Ἱστορία ἐκκλησιαστική* 33, cf., e.g., ST. GERMANUS OF CONSTANTINOPLE, *On the Divine Liturgy*, P. Meyendorff, ed. and transl., Crestwood, N.Y. 1984, pp. 82-83 (Greek text based on the 1912 edition by N. Borgia). For the likely authorship by Germanus I, cf. P. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle*, Paris 1966, esp. p. 160.

15. Ch. 60, cf. PG 106, col. 409 B.

16. Cf. PG 106, col. 749 B. — Here, too, belongs the text of uncertain date, preserved in the *Coislinianus* 296 (12th c.), with its date of 6500 for the End; cf. v. DOBSCHÜTZ, "Coislinianus" (as in note 10 above), p. 551.

of them took the form of an updated edition of our *Computus*. This edition is to be read in the eleventh-century *Parisinus graecus* 1111, fols 52v-54r (cf. figs. 3-4).[17] The *Scurialensis* and the *Parisinus* are thus rare cases — at least the only ones known to me — of preserved manuscripts that contain two versions, the original and the adjusted one, of the same computational eschatological text.

The updating in the *Parisinus* was done by means of the time-tested device of changing the starting point of calculation. The operation was performed non-invasively (if on one or two occasions clumsily) by reinterpreting the word παρουσία or substituting the word ἀνάστασις for it, and thus moving the starting point from the date of Christ's birth to that of His Passion.[18] The redactor of the updating represented by the *Parisinus* postponed the expected End of the World merely by thirty-three years (the canonical duration of Christ's life on earth), a postponement for which, it must be noted, scholars so inclined could invoke parallels in the West.[19] It follows that the prophecy of the *Scurialensis* must have received its face-lift soon after the year 1000.

A number of similar operations must have taken place within the same time span. The updated prophecy as it now stands in the *Parisinus* appears with an escort, or "convoy" (to use the term coined by the late textologist Dmitrij S. Lihačev). That convoy consists of five other eschatological pieces (fols 54r-55v), four of which give dates for the End of the World. Of these, three provide 6533 from the Creation, 8th indiction, that is, the date of the adjusted edition of the *Parisinus*, while one offers 6536 and one half, that is, a sum of 6500 + 33 + $3^1/_2$ years, the latter number being the duration of the rule of Antichrist before the Second Coming.

The first relevant prophecy (fol. 54v) is attributed to our Hippolytus of Rome; it is, however, a variant of the horoscope of Constantinople said to have been cast by the astrologer Valens in 330 AD, a variant possibly invented in the late tenth century.[20]

17. Cf. H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale...*, I, Paris 1886, p. 222, and the indispensable work by G. PODSKALSKY, *Byzantinische Reichseschatologie,* München 1972, esp. pp. 96-98. Podskalsky saw the relevant texts of *Parisinus gr.* 1111 in 1969/70 (Fax of February 8, 2000) and reported on them in his book, but since the *Scurialensis* remained in concealment, he did not have the first "two" in order to put "two and two" together. — It would be of interest to establish when in the eleventh century the *Parisinus* was written, and thus narrow down the date of the various entries on its fols 54r-55v. The somewhat corrupted form of these entries points to a time well after 6536 $^1/_2$ (= 1028 AD) for their execution, and thus for the confection of the *Parisinus*.

18. Cf. line 14 παρουσίας : μᾶλλον δὲ ἀπὸ τῆς ἀναστάσεως add P; lines 114-118 ὃν καιρὸν λειπομένον [read: ὧν καιρῶν λειπομένων] εἰς τὴν τῶν χιλίων ἐτῶν ἀπαριθμήσεως [read: ἀπαρίθμησιν] ἀπὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου P; line 142 παρουσίας : ἀναστάσεως P.

19. Manuscripts of Hippolytus assign thirty-three years to Christ's mission on earth, cf. the apparatus to his *Commentary* on Daniel, IV, 23, 3 = 244, 12 edd. Bonwetsch-Richard, where His death is dated to the year 5533 of the Creation. Cf. also WIKENHAUSER, "Weltwoche" (as in note 9 above), 416-417 and e.g. MALALAS 10:2 = p. 173, 17/18 ed. Thurn. — For Western speculation concerning unusual events around the year 1033, a thousandth anniversary of the Lord's Passion, cf. GLABER, *Hist.*, Preface to Book IV; Book IV:9; 10; 14; 18; 21; 24. On this, cf. FRANCE (as in note 6 above), pp. LXIII-LXIV (minimalist) and LANDES (as in note 4 above), *passim* (maximalist).

20. Fol. 54v: Ἱππολύτου ἐπ(ισ)κοπ(ου) Ῥώμης πε(ρὶ) συντελείας τοῦ κόσμου καὶ τοῦ Ἀντιχρίστου. ἰστέον ὅτι ἐν τῶ πεντακισχιλιοστῶ ὀκτακοσιοστῶ ἔτει ἐνεκαινίσθη ἡ Κωνσταντινούπο(λις) μ(ηνὶ) μαΐω ια ἡμέρα Β ινδ(ικτιῶνος) Γ. ἐστιν οὖν ὅλον τὸ συμπέρασμα τοῦ θεματίου ὅπερ ἐνέταξεν οὐάλης ὁ ἀστρονόμος ἔτη χϙϛ ὁπόσα κ(αὶ) μέλλει ἐπικρατῆσαι ἡ πό(λις)· (καὶ) εις αὐτὸ τὸ ἑξακοσιοστὸν ἐνενικοστὸν ϛ ἔτος συναντᾶ ἀποκτίσεως κόσμου ἔτος ͵ϛ πεντακο-

The second prophecy (fols 54ᵛ-55ʳ) is based on the *Apocalypse*.[21] The third (fols 55ʳ-55ᵛ) and fourth (fol. 55ᵛ) prophecies are in fact two parts of one versified prediction, dated to 6533, composed by one Anthimos and preserved in the Psalter *Vaticanus gr.* 341, fols 13ᵛ-14ᵛ, of the year 1021.[22]

The updating operations reflected in the various texts of the *Parisinus graecus* 1111 are best explained as visible traces of a reaction to the coming — and going — of the year appointed for the End, in our case, the thousandth year after the birth of Christ. To continue with our anachronistic simile, if the gun of the *Scurialensis* was never used, its remodeled version of the *Parisinus* produced some smoke.

σιοστὸν λγ · ἡ γὰρ πόλις ὡς εὑρίσκομεν ὑπὸ τοῦ ἀντιχρίστου μέλλει καταστραφῆναι· (καὶ) ὡς ἐκ τούτου γινώσκωμεν ὅτι ἔσται συντέλεια εἰς τὸ προρρηθὲν ἔτος ἑξακισχιλιοστὸν φλγ· ινδ(ικτιῶνος) η. [= 1025 AD]. — On all this, including the versions of the "Valens" horoscope to be found in twelfth-century chronicles (among whom GEORGE KEDRENOS, I, 497, 17-21 Bonn, is closest to the text of our *Parisinus*) and various relevant manuscripts of the CCAG, cf. the excellent study by D. PINGREE, "The Horoscope of Constantinople," in *Πρίσματα, Festschrift für Willy Hartner*, Y. Maeyama and W. G. Saltzer, edd., Wiesbaden 1977, pp. 305-315. Interestingly for us, Pingree dates the invention of the Valens horoscope, with its prediction of 330 + 696 years for Constantinople's existence, to about 990 AD (p. 306). "Valens's" 696 years were changed to 796 years in the *Vaticanus gr.* 191, fol. 397, dated to c. 1298 (cf. p. 306). — The passage on "Valens" appears in *Parisinus gr.* 1232A of the year 1131, cf. Fr. DIEKAMP, "Die dem heiligen Hippolytus von Rom zugeschriebene Erklärung von Apok. 20, 1-3 im griechischen Texte," *Theologische Quartalschrift* 79, 1897, pp. 604-616, esp. pp. 606-607. Diekamp (p. 616) dates both the "Valens" passage (and the "Apocalypse" passage quoted in our subsequent note) to the eighth-tenth centuries.

21. Fols 54ᵛ-55ʳ: Προστίθημι δὲ (καὶ) ἑτέραν μαρτυρίαν ἐκ τῆς βίβλου τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, καθῶς γέγραπται [what follows is Re 20:1-3 with some variants, omissions and additions]· ἀπὸ ὧδε πάλιν ἐπαναλαμβάνεται [sc. St. John] λέγων γενέσθαι μὲν τὴν δέσιν τοῦ διαβόλου [cf. the last part of Re 20:3 ?]· τουτέστιν ἀπὸ τῆς εἰς Ἅδην καθόδου τοῦ Κ(υρίο)υ ἡμῶν Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ [= Passion] ἐν τῷ πεντακισχιλιοστῷ ἔτη (καὶ) πεντακοσιοστῷ λγ [= 5533]· μέχρις ἔτους ἑξακισχιλιοστοῦ πεντακοσιοστοῦ λγ [= 6533]· ὅτε (καὶ) πληροῦνται τὰ χίλια ἔτη· (καὶ) εἰθ' οὕτως λύεται ὁ Σατανὰς καταδίκαιον κρίμα θ(εο)ῦ πλανῆσαι τὸν κόσμον. εἰς τὸν ὁρισθέντα αὐτῷ χρόνον τῶν τριῶν (καὶ) ἡμίσεως ἐτῶν (καὶ) εἰθ' οὕτ(ως) ἔσται τὸ τέλος + — The passage starting with προστίθημι recurs in *Parisinus gr.* 1232A, cf. DIEKAMP, "Die dem heiligen Hippolytus" (as in the preceding note), pp. 607-608. Diekamp's publication put an end to the hunt for early Christian gold in a Slavic text. The entry published by I. I. Sreznevskij in *Svedenija i zametki o maloizvestnyh i neizvestnyh pamjatnikah* (= Supplement nr. 1 to the *Zapiski Imp. Akademii Nauk* 28, 1875), p. 512 and translated by K. Bonwetsch in "Die Datierung" (as in note 9 above), pp. 522-523 turned out to be the passage standing in both the *Parisini*. — For a mere reference to the three-and-a-half years of Antichrist's rule before the συντέλεια cf. our *Parisinus* 1111, fol. 54ʳ-54ᵛ. — The three-and-a-half years of the rule of Antichrist seem to go back to Hippolytus's *Commentary* to Daniel, IV, 54, 1 = 320, 12-13 edd. Bonwetsch-Richard (1290 days, slightly more than three and a half years [1278 days]).

22. A. fol. 55ʳ-55ᵛ: Ἑτέρα πάλιν ἀπόδ(ειξις) περὶ τούτων (καὶ) ὅτι εὑρέθ(η) ἐν ψαλτηρίῳ παλαιῷ [a ms. like *Vat. gr.* 341 ?] ἰνδικτίονη ὀγδόη, θρῆνος μέγα [cf. G. Mercati, ed., *Anthimi de proximo saeculi fine*; edition made in 1901 and reprinted in his *Opere Minori*, II, Vatican 1937, p. 303, 1-2]· ὡς Χ(ριστὸ)ς εἶπε(ν) Κ(ύριο)ς τούτῳ τῷ χρόνῳ εἶναι τέλος κόσμου συμπληρουμένου. λέγει γάρ [what follows is a partly corrupt rendition of the verses Mercati, p. 303, 10-17] Ἡσαΐας μέλλοντος αἰῶνος π(ατὴ)ρ [this added line is an improvement on Mercati's text; then, there follow Mercati, pp. 303, 18-304, 30].

B. fol. 55ᵛ Ψῆφο(ς) διαγνωστικὸ(ς) [sic] ἕτερο(ς) [sic] περὶ τῶν αὐτῶν. Ἄνθιμος κύκλους λέγει [this corresponds to Mercati, p. 304, 31: Ψήφῳ διαγνοὺς Ἄνθιμος κύκλους λέγει; what follows is Mercati, p. 304, 32-42]. — The "convoy" cleverly and threateningly ends on fol. 55ᵛ with these mutilated verses: ὁ τούτοις πᾶσι μὴ πιστεύων· τυφλός ἐστι ἐν πᾶσιν μυοπάζω(ν) (cf. 2 Pe 1:9).

Something was in the air in some Byzantine circles towards the very end of the tenth century, and we do not have to go far to find an eloquent expression of this "something." In those days, Leo the Deacon wrote down his gloomy views on the state of his world and saw portents of its approaching end all around. The text is hardly news, for Leo's *History* with its gloomy Preface was published in 1819, and both Alexander Vasiliev and Paul Alexander reminded us of Leo's fears about a half a century ago; more recently, Professor Mango did the same in his inimitably succinct fashion.[23] Pessimism like that attested by Leo may have favored computistic speculations about the coming of the End thousand years after, first, Christ's birth and, later, His Passion, speculations unambiguously reflected in the evidence presented here. How widespread such Byzantine speculations were, at what times they appeared, and what were their links with Western or other millennarism, are still open questions.[24]

* * *

23. A. Vasiliev, "Medieval Ideas of the End of the World: West and East," *Byz.* 16, 1942-43, pp. 462-502, esp. pp. 487-499 (a vintage piece, even if Vasiliev missed Leo's Preface); for Paul Alexander, cf. note 26 below; C. A. Mango, *Byzantium, the Empire of New Rome*, London 1980, p. 211. — For the reader's edification, I am offering here my translation of Leo's Preface (*Hist.*, I, 1 = 4, 9-22 Bonn) [I used the edition by the late Professor N. Panagiotakis; this edition, still in manuscript, is to be produced by Professor A. Markopoulos. An English translation of Leo's entire work has been prepared by Dr. Alice-Mary Talbot and her team]: "Many unusual, strange and unprecedented things happened in my lifetime: terrifying portents appeared in the sky; unbelievably <violent> earthquakes were set in motion; bolts of lightning struck from above; torrential rains poured down; wars broke out; armed bands made their incursions in many parts of the inhabited world; and <whole> cities and regions moved from one place to another. Thus many people believed that <our> life was soon to undergo a change, and that the expected Second Coming of our Savior and God was 'near, at the very door' [cf. Mt 24:33; Mk 13:29]. For that reason it seemed to me that I should not let pass such fear- and awe-inspiring events over in silence, but openly recount them, so that they would provide instruction for future generations. Unless, of course, Providence has decreed that the ferryboat of our Life should rightaway and straightforward find its mooring in the harbor of the End <of time> (συντελείας [cf. Mt 13:39; 40; 49; 24:3; 28:20; He 9:26]), and that 'the whole frame of this World' should 'pass away' [cf. 1 Cor 7:31]." — In his own Preface Leo borrows, for stylistic effects, from bits and pieces of Agathias's Preface to his *History*, cf. Leo, 4, 9-15 Bonn with Agathias, 5, 5-10 Keydell; Leo, 4, 17-19 Bonn with Agathias, 5, 11-14 Keydell. In these bits Agathias does mention natural disasters; the final eschatological interpretation, however, is Leo's own.

24. "At what times they appeared": I wish to report a puzzle here. Purportedly about 950 AD, Nicetas the Paphlagonian (*Opusc.* I, 4-25, esp. 19-25 = 188 ed. Westerink) knew of a compromise system for computing the End; the system was a recent one, but already in existence in his time. "More recently, some people [νεώτεροι] have appeared who assumed an intermediate position [μέσον: i.e., between 6000 and 7000 as dates of the End], based on John's Apocalypse: the Lamb is to be worshipped for one thousand years and the Beast will be bound for one thousand years [Re 20:2]. And after one thousand years, the Beast is to be released for a while [μικρόν: cf. Re 20:3, μικρὸν χρόνον], so that it may induce the Gentiles into error [cf. Re 20:3]. And, so they say, the Beast was bound after the Crucifixion and Christ's Descent into Hades, and the Lamb began to be worshipped from that time on; and they reckon the thousand years from that moment." As I read the passage (unfortunately corrupted at the end), "Nicetas" refers here to the system with which we are familiar from the texts of the *Parisinus gr.* 1111 and their likes. The "new" system's date for the End of the World is 33rd year of Christ's Life on earth + one thousand + probably $3\ {}^{1}/_{2}$ (if μικρὸν χρόνον of Re 20:3 was conventionally understood as the three-and-a-half years of Antichrist's rule). This gives the date $6536\ {}^{1}/_{2}$ years from the Creation, and we know that date from eleventh-century texts. But what sense did this new

The millennarist prophecy of the *Scurialensis* is seeing the light of day only now. It remained undetected even in the years preceding 2000, a time of intense scrutiny of the end-of-the-world moods postulated for about 1000 AD. How did this delay come about?

The main reason for such a state of things has been bad luck. The latest and most detailed catalogue of the Greek manuscripts of El Escorial omits our text (and its environment) from the description of Ψ-III-7 altogether; moreover, it assigns a surely wrong date to the folia that contain the prophecy, and a most probably wrong date to the folia that follow upon it.[25] In these circumstances, discovering our text had to be a matter of serendipity.

I suggest the following substitution (with four new entries) for Father Andrés's description of the relevant parts of our *Scurialensis*:

[*Scurialensis* Ψ-III-7, partim ca a. 900 = 462 Andrés, in quo num. 9 et 10, p. 63, sic corrigendi sunt:]

A. Manu ca a. 900 aut priore

9 1 fol. 313^{v} a 1 τὸν αὐτὸν δικαιοσύνην — 9/10 κρεμμάμενος [sic] ἐπὶ ξύλου = Ioh. Chrys., *In Ep. II Ad Cor. Hom. XI:3,* PG 61, col. 418, lin. 27 (27/28 αὐτοδικαιοσύνην PG) — 31

1a fol. 313^{v} a 11 ἐκ τῆς πρὸς θεσσαλονικ(εῖς) B̄ — b 6 θ(εό)ς = 2 Thess 2:2-4

2 fol. 313^{v} b 6 περὶ τοῦ ἀντιχρίστου — 314^{r} b ἔλεγεν : cf. Ioh. Chrys., *In Ep. II ad Thessal. Cap. II, Hom. III:2-3,* PG 62, col. 482, lin. 23-45; 47/48; 54-56; cf. etiam Catenas (typi Parisini et Andreae) ad locum

2a fol. 314^{r} b 10 καὶ νῦν τὸ κατέχων [sic] — 19 ἄνομος = 2 Thess 2:6-8 adductum in Ioh. Chrys., *I Ep. II Ad Thessal. Cap. II, Hom. IV:1,* PG 62, col. 485, lin. 24-28

2b fol 314^{r} b 19 ζητήσειεν — 315^{r}b 19 παρατίθεται = Ioh. Chrys., *In Ep. II Ad Thessal. Cap II, Hom. IV:1,* PG 62, col. 485, lin. 33 - col. 486, lin. 48

2c fol. 315^{r} b 14 ἀπαρίθμησις τῶν χρόνων — 316^{v} b 15 εἶτα τὸ τέλος = Computus ineditus de consummatione saeculi seu συντελείᾳ a. 1000 p. Chr. n. expectanda

---

reckoning by Christ's Passion make half a century *before* the year 1000 and before any need for a readjustment to a date thirty-three or thirty-six-and-a-half years later could have arisen? If "Nicetas" refers to a system that was in fact thought up shortly before the year 950, the temporal sequences proposed in the present article remain plausible, but not compelling. — "Links with Western millennarism": The idea has been tried before: v. DÖBSCHÜTZ, "Coislinianus" (as in note 10 above), 563 and 566, connected his eschatological text (date of the End: 6500) with "Western chronology." — "Other millennarism": According to the oral information provided by Dr. Timothy Greenwood, Oriental Institute, Oxford, Armenian funerary stelae of the tenth century refer, with increasing frequency, to 1000 years since Christ's birth.

25. G. DE ANDRÉS, O.S.A., *Catálogo de los Códices Griegos, Real Biblioteca de El Escorial, III, Códices 421-649,* Madrid 1967, pp. 62-64. Cf. in particular, pp. 62-63: "Y. III. 7. 462. Saec. XI (ff. 198-199 saec. XIV; ff. 317-320^{v} saec. XII), membr. ....

9 s. Ioh. Chrysostomi [1](ff. 313-314^{v}) excerpta homiliae XI ex epistola II ad Cor. (cf. P.G. 61, 477 lin. 6 ss.); [2] (ff. 314^{v}-316^{v}) excerpta hom. III ex epistola II ad Thess. (cf. P.G. 62, 81 lin. 8 a. i. ss.).

10 varia (manu alia sed antiqua): [1] (f. 317) epigramma εἰς τὸ ποτήριον τοῦ Σολομόντος (!), inc. Κρατήρ μου, κρατήρ μου, προφήτευσον (5 versus decasyllabi)."

B. Alia manu (saec. XI ?)

10 1 fol. 317ʳ a 1 ἐπίγραμμα εις τ(ο) ποτήριον — 7 ἀλληλούϊα = Inscriptio (non metrica ut videtur) in calice Solomonis cum prophetia de Christo, ed. I. Ševčenko in *To Honor Roman Jakobson*... III, 1967, pp. 1806-1817.

I myself am not free of blame in the matter of the delay. I chanced upon the relevant folia of the *Scurialensis* more than forty years ago, and — as I now discover looking at my correspondence and at the *Acts* of the Ochrid International Congress of Byzantine Studies — spoke of my find during the discussion of Paul Alexander's paper (in which the author analyzed, among other things, Leo the Deacon's pessimistic Preface to his *History*).[26] Professor Alexander quickly reacted to what I must have said on that occasion.[27] This, however, was November of 1961.

Today, announcing new texts seems no longer to produce the same interest, and desire to see them published, as it did forty years ago.[28] In 1999-2000 I reported the existence of our *Scurialensis*'s prophecy at Harvard on two occasions. I did it after well-attended lectures devoted to the then timely topic of the widespread expectations of the End purportedly current about the year 1000, but elicited no reaction. I hope for a benevolent nod from the recipient of this offering, a great scholar and a lover and great editor of texts.

26. P. J. ALEXANDER, "Historiens byzantins et croyances eschatologiques," in *Actes du XIIᵉ Congrès international d'Etudes byzantines ... Septembre 1961*, II, Beograd 1964, p. 8: "La communication fut suivie des remarques de Mme H. Evert-Kappesowa, M.M. I. Ševčenko et H. G. Beck." The note on p. 8 was not reproduced in the reprint of Paul Alexander's Collected Studies, cf. his *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire,* London 1978, no. XV.

27. Here is the beginning of his postcard of November 4, 1961: "After I had delivered my paper at Ochrida, you remarked that you had seen in a manuscript a reference to the year 1000. I should be most grateful if you could give me more information on that point."

28. Professor Paul Magdalino's publication of an eschatological text (to be dated about 969?) from Athos, *Karakallou*, 14, fols 253ʳ-254ʳ in this volume is a laudable exception, and I am grateful to him for putting it at my disposal. At first sight, the text appears to be an eschatological member in a class of condemnations of Emperor John Tzimiskes for his murder of Nicephorus II, issued from the camp of the victim. On the other hand, the author of the prophecy appears to be unaware of the fact that the emperor with a "victorious name" was murdered, for he makes him die a natural death [τελευτήσει]. He also does not know that John Tzimiskes was of short stature, for he calls Nicephorus II's successor "very tall" [παμμεγέθης τῇ ἡλικίᾳ]. Finally, Basil II and Constantine VIII remain "fledglings" [νεοσσοί] throughout the prophecy. Such language would speak in favor of the years before (but only shortly before) 969 as the prophecy's date. In both eventualities, the eschatological prophecy of *Karakallou* 14 is likely to have issued from circles close to the ones that produced the anti-Tzimiskes tracts in the wake of Nicephorus II's murder.

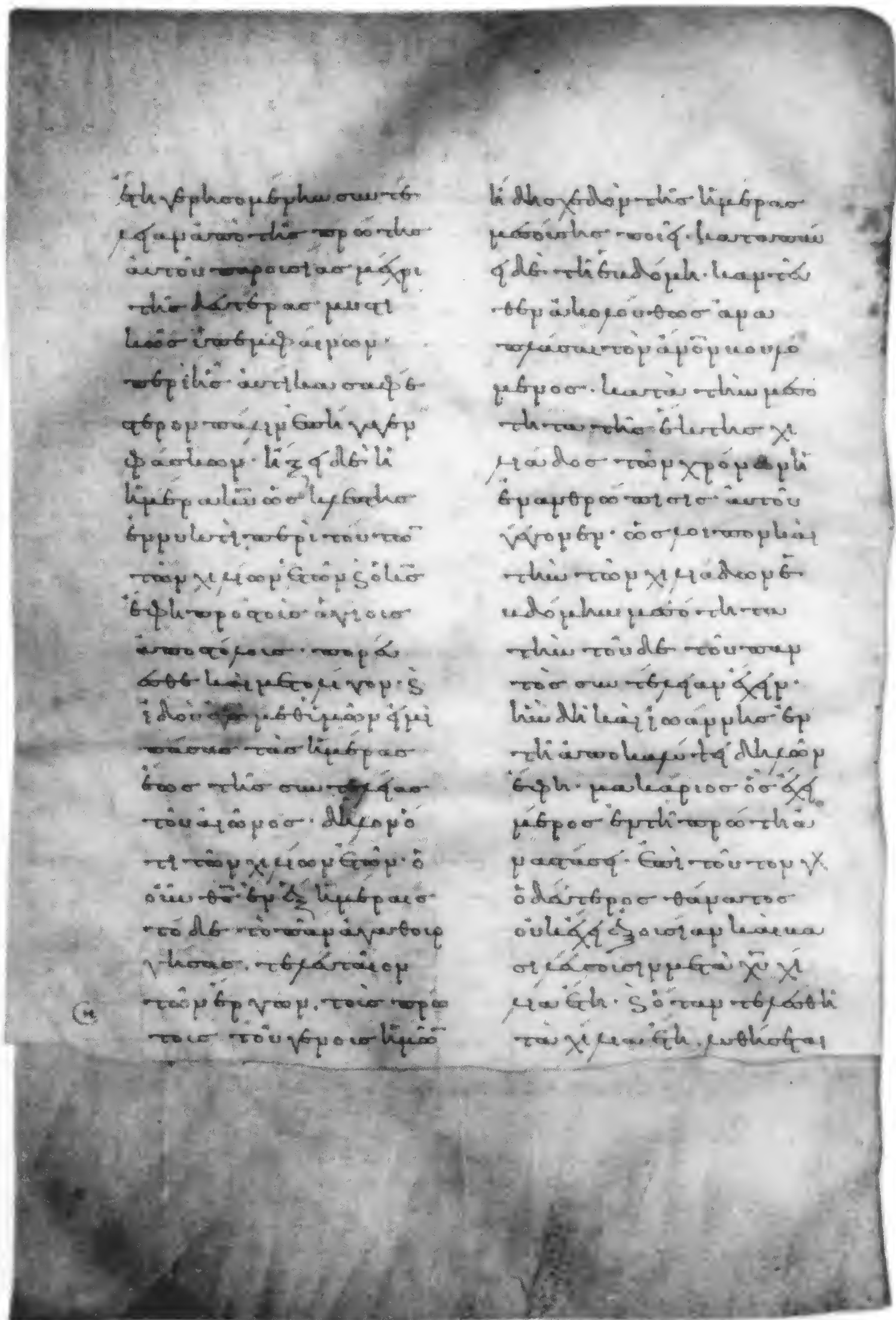


Fig. 1: *Scurialensis gr.* Ψ-III-7 (= 462 Andrés), fol. 315v.

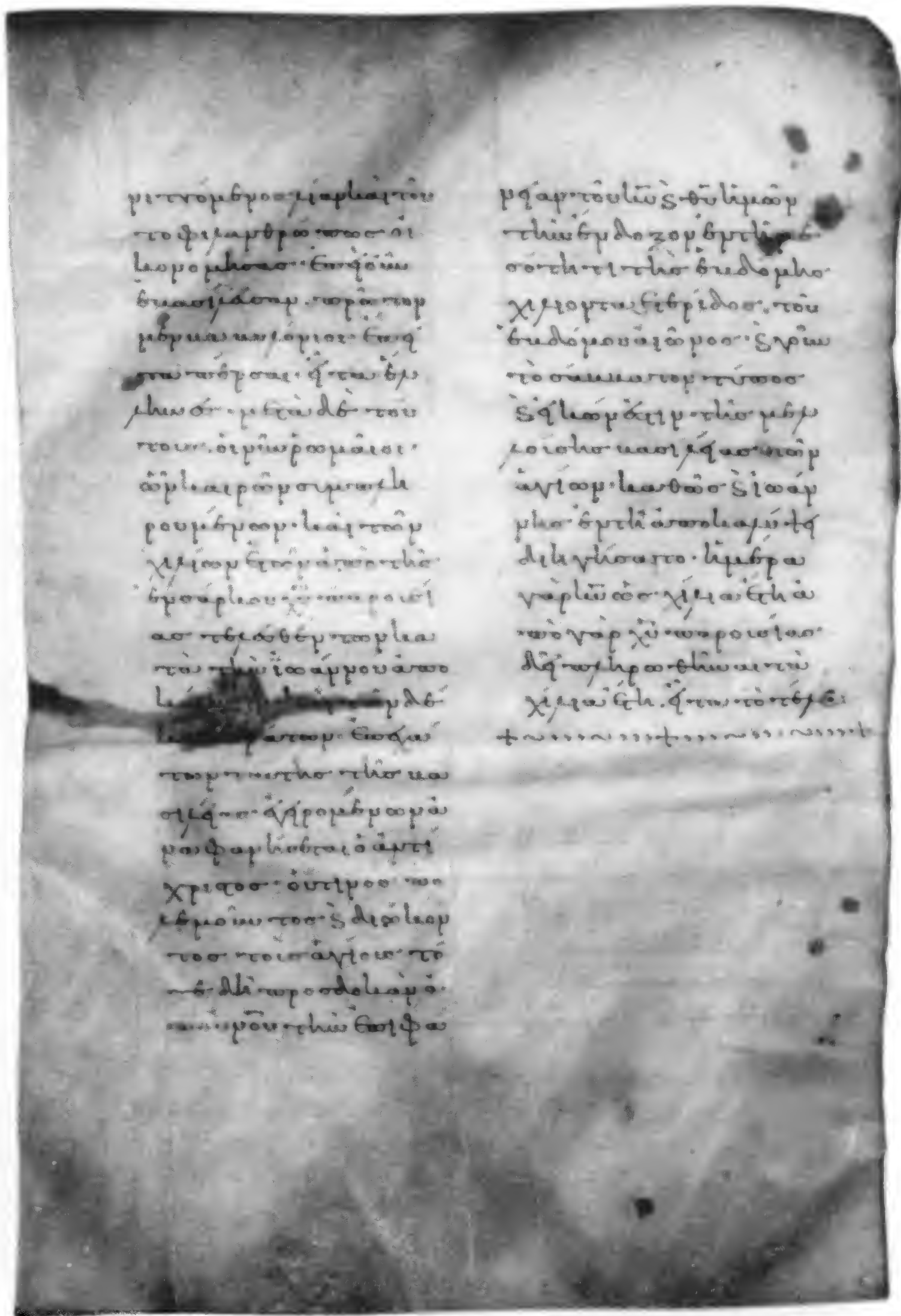


Fig. 2: *Scurialensis gr.* Ψ-III-7 (= 462 Andrés), fol. 316r.

Fig. 3: *Parisinus gr.* 1111, fol. 54r.

Fig. 4: *Parisinus gr.* 1111, fol. 55ʳ.

LA SCULPTURE " PROCONNÉSIENNE " DE DAMOUS EL KARITA À CARTHAGE : AVANT OU APRÈS 533 ?

par Jean-Pierre SODINI

Summary : A marble chancel panel – if not a more substantial part – discovered in three pieces in the basilica of Damous el Karita presents decorations typical of Proconnesian and related workshops: on the principal surface it is ornamented with a central chrisma with six branches inscribed in a double circle, from which two lemnisci emerge bearing crosses at their ends; on the reverse there is a cross in a clipeus. The localisation within the Eastern apse seems certain, as does that of two fragmentary pillar-colonnettes. The high enclosure thus reconstitued has numerous parallels in the first half of the sixth century. The Proconnesian sculpture found in this complex might all belong to a remodelling of the latter at the time of the Byzantine reconquest in 533.

La basilique de Damous el Karita (fig. 1)[1] est située au Nord-Est de Carthage, dans une zone cimétériale. Elle fut la première église à être fouillée dès 1878, jusqu'au sol vierge, à travers les sols, ce qui déchaussa les bases des supports internes. Les relevés furent sommaires. Elle connut une restauration drastique : les murs extérieurs furent reconstruits jusqu'à une hauteur d'env. 1,50m et les colonnes remontées au hasard. Il s'agissait pourtant d'un ensemble considérable[2] comprenant une grande basilique (65m sur 45m) précédée d'un atrium semi-circulaire, dotée de différentes annexes dont un baptistère et une rotonde ouvrant, comme des fouilles l'ont établi en 1996 et 1997[3], sur un accès en sigma.

1. Le plan reproduit ici est celui paru dans H. DOLENZ, *Damous-el-Karita, Die österreichisch-tunesischen Ausgrabungen der Jahre 1996 und 1997 im Saalbau und der Memoria des Pilgerheiligtumes Damous-el-Karita in Karthago*, Österreichisches Archäologisches Institut,·Sonderschriften 35, Vienne 2001, Beilage 1.

2. Bibliographie essentielle : N. DUVAL, « Les monuments chrétiens de Carthage », *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité* 1972, p. 1107-1113 ; ID., *Les églises africaines à deux absides*, II, Paris 1973, IX, p. 63-67 ; L. ENNABLI, *Carthage. Une métropole chrétienne du IVe à la fin du VIIe siècle*, Paris 1997, p. 121-129 ; N. DUVAL, « L'état actuel des recherches archéologiques sur Carthage chrétienne », *AnTard* 5, 1997, p. 338-339 (critique acerbe de l'ouvrage précédent). Cf. aussi *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, III, fasc. 24, s. v. Karthago, fig. 10, col. 1177-1778 et texte col. 1174, 1179-1182 (J. CHRISTERN).

3. Les recherches dans ce secteur ont été menées par DOLENZ, *Damous-el-Karita* (cité n. 1).

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 579-592.

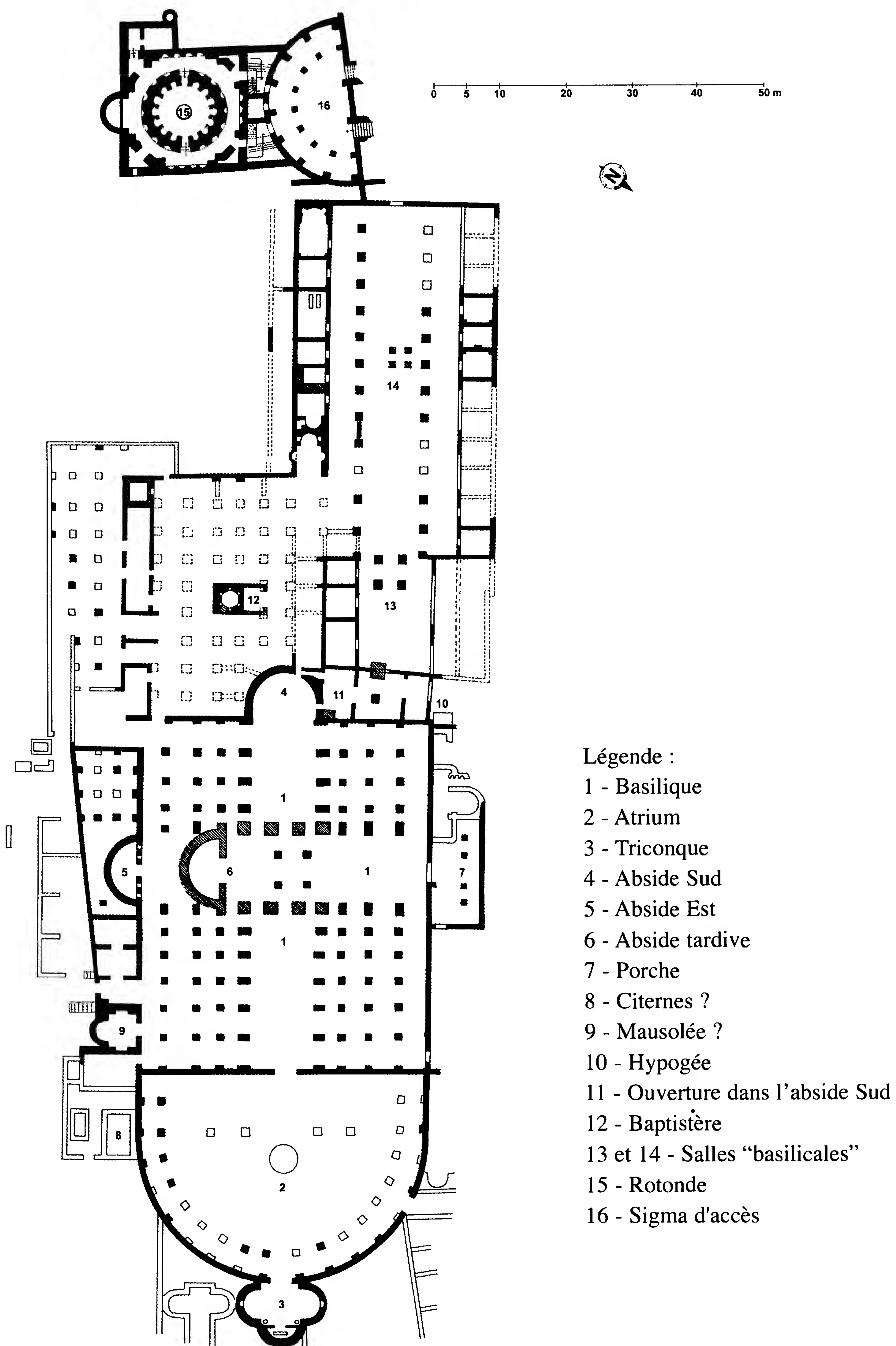


Fig. 1 : Plan d'ensemble du complexe de Damous el Karita d'après H. DOLENZ (cité n. 1).

Fig. 2 : Damous-el Karita, carte postale.



Fig. 3 : Chrisme central d'une plaque.



Fig. 4 : Revers de la précédente.

La plaque que nous présentons ici, grâce à l'obligeance de M. et Mme Ennabli[4], n'a fait jusqu'à présent que l'objet de descriptions rapides[5] et de dessins du chrisme central (fig. 2)[6]. Curieusement, elle est généralement passée sous silence par les spécialistes de sculpture architecturale[7], surtout ceux du monde oriental ou balkanique[8].

4. Mes remerciements s'adressent tout particulièrement à Monsieur et Madame Ennabli qui m'ont accueilli au Musée de Carthage et ont bien voulu me montrer le matériel sculpté « oriental » du Musée. Madame Ennabli m'a signalé la plaque que nous publions ici.

5. *DACL*, II, 1, « Carthage », col. 2252-2261 (Damous-el Karita), spécialement col. 2254 : « le chancel de cette iconostase était formé de marbre blanc, orné d'un côté d'une croix latine pattée avec double tige sortant du pied et, à l'autre face qui regardait l'abside, d'un monogramme du Christ, dont l'ensemble imite une rosace à six cœurs ». Cette description mélange en fait les deux faces et ne permet pas de restituer graphiquement la plaque. Elle est reprise à peu près mot pour mot par J. VAULTRIN, « Les basiliques chrétiennes de Carthage. Etudes d'archéologie et d'histoire », *Revue Africaine* 1932, p. 182-318 (p. 212-227 pour Damous el Karita, avec une tentative de distinction des phases sur le plan pl. II entre p. 224 et 225, et p. 216-217 pour les plaques). Noter l'erreur d'orientation du plan où Nord et Sud ont été inversés. Cf. aussi DOLENZ, *Damous-el-Karita* (cité n. 1), p. 13.

6. *DACL*, IV, 1 « Damous el Karita », col. 202-218 : la planche est reproduite aux col. 203-204 ; le même document est reproduit dans R. P. DELATTRE, « Les dépendances de la basilique de Damous-el-Karita à Carthage », *CRAI* 1911, p. 567, fig. 1.

7. N. DUVAL et P.-A. FÉVRIER, « Le décor des monuments chrétiens d'Afrique », dans *Actas del VIII Congr. Inter. de Arqueologia Cristiana, Barcelona 1969*, Vatican-Barcelone 1972, p. 5-55 (spécialement p. 48 : « on n'a pas trouvé dans ce domaine de matériel importé, notamment des dalles de marbre de type courant tout autour de la Méditerranée aux Vᵉ–VIᵉ s. et qui sont représentées au musée de Sabratha »).

8. J.-P. SODINI, « Le commerce des marbres à l'époque protobyzantine », dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, I (IVᵉ-VIIᵉ s.), Paris 1989, p. 163-186 (carte fig. 11, p. 184 et p. 183).



Fig. 5 : Croix latérale, partie inf., avec lemnisque.



Fig. 6 : Croix latérale, partie sup., et bordure.

1. Description

Dans les réserves du Musée de Carthage se trouvent trois fragments pouvant appartenir à une seule plaque ou à plusieurs identiques.

Fragment A (fig. 3 et 4). Marbre blanc-gris, à grains moyens. Proconnèse ? Trois morceaux jointifs. L. max. cons. 40cm. ; l. max cons. 34,5cm ; ép. max. cons. 5,2cm.

Face : partie inf. d'un chrisme à six branches, entre lesquelles se trouve représenté un motif cordiforme, en fait une feuille de lierre sur un pédoncule incurvé. Le motif est cerné par une double bande. La bande extérieure, à l'extrémité inf. de l'axe vertical, se prolonge par deux lemnisques qui se croisent à l'intérieur d'une ganse et se poursuivent en ondulant vers les extrémités de la plaque. Revers : partie inférieure d'une croix pattée à l'intérieur d'un disque en relief ou clipeus.

Fragment B (fig. 5). Même marbre. Un seul fragment. L. max. cons. 41cm. ; l. max cons. 34cm ; ép. max. cons. 5,2cm.

Face : partie inf. de croix pattée portée par l'extrémité recourbée d'un lemnisque qui se termine par un motif cordiforme. Revers : lisse.

Fragment C (fig. 6). Même marbre. Un seul fragment. L. max. cons. 36cm. ; l. max cons. 23cm ; ép. max. cons. 5,2cm.

Face : extrémité sup. de croix pattée et bordure constituée, de l'ext. vers l'int., d'un bandeau plat (7,5cm), de deux bandes de section arrondie (4,3cm et 3,5cm), d'un bandeau qui s'épaissit (4cm) et qui se raccorde au champ par un biais (1cm). Revers : champ lisse et moulure de rebord identique (avec légères variations).

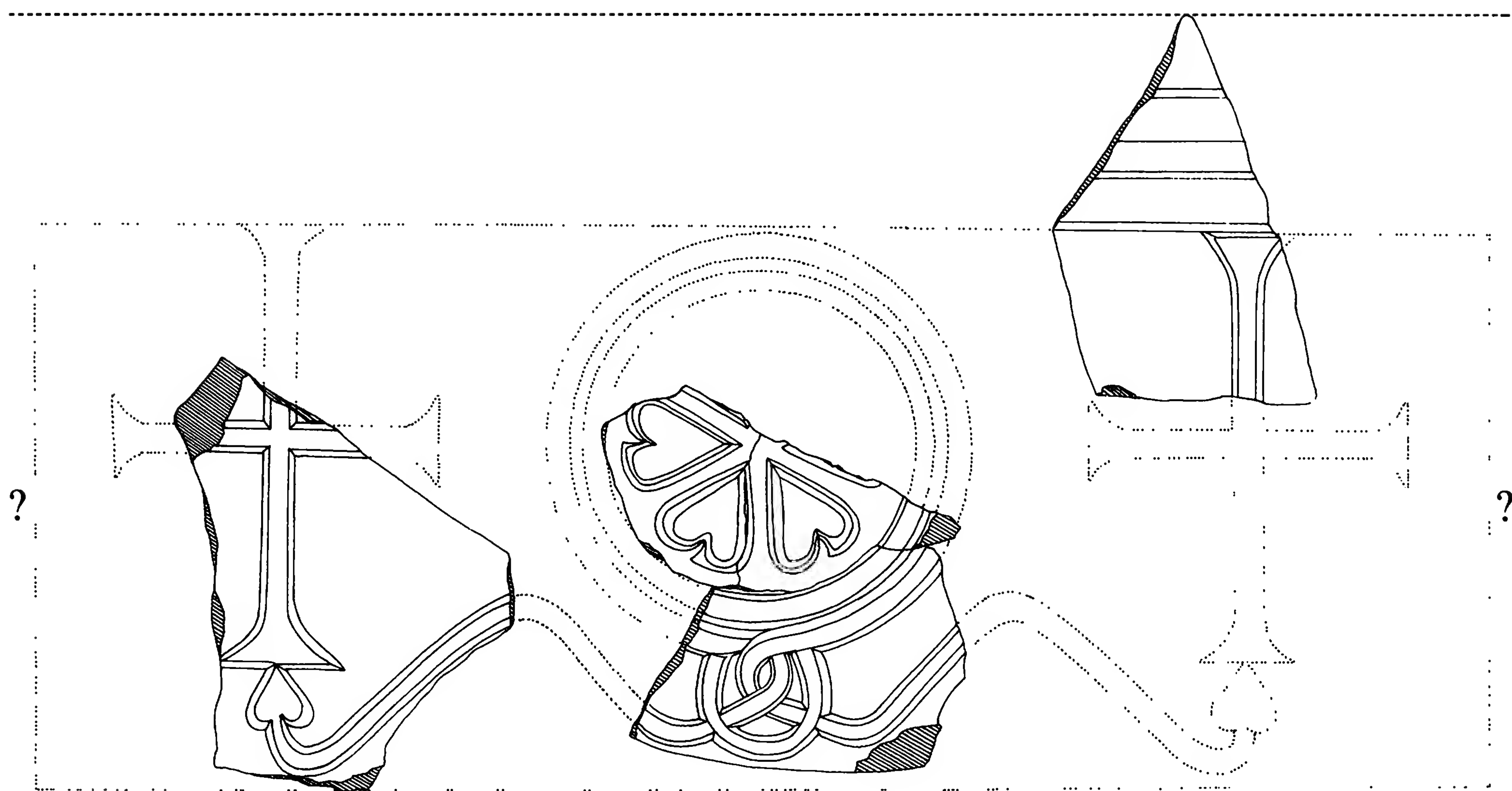


Fig. 7 : Reconstitution de la face (M.-P. Raynaud).

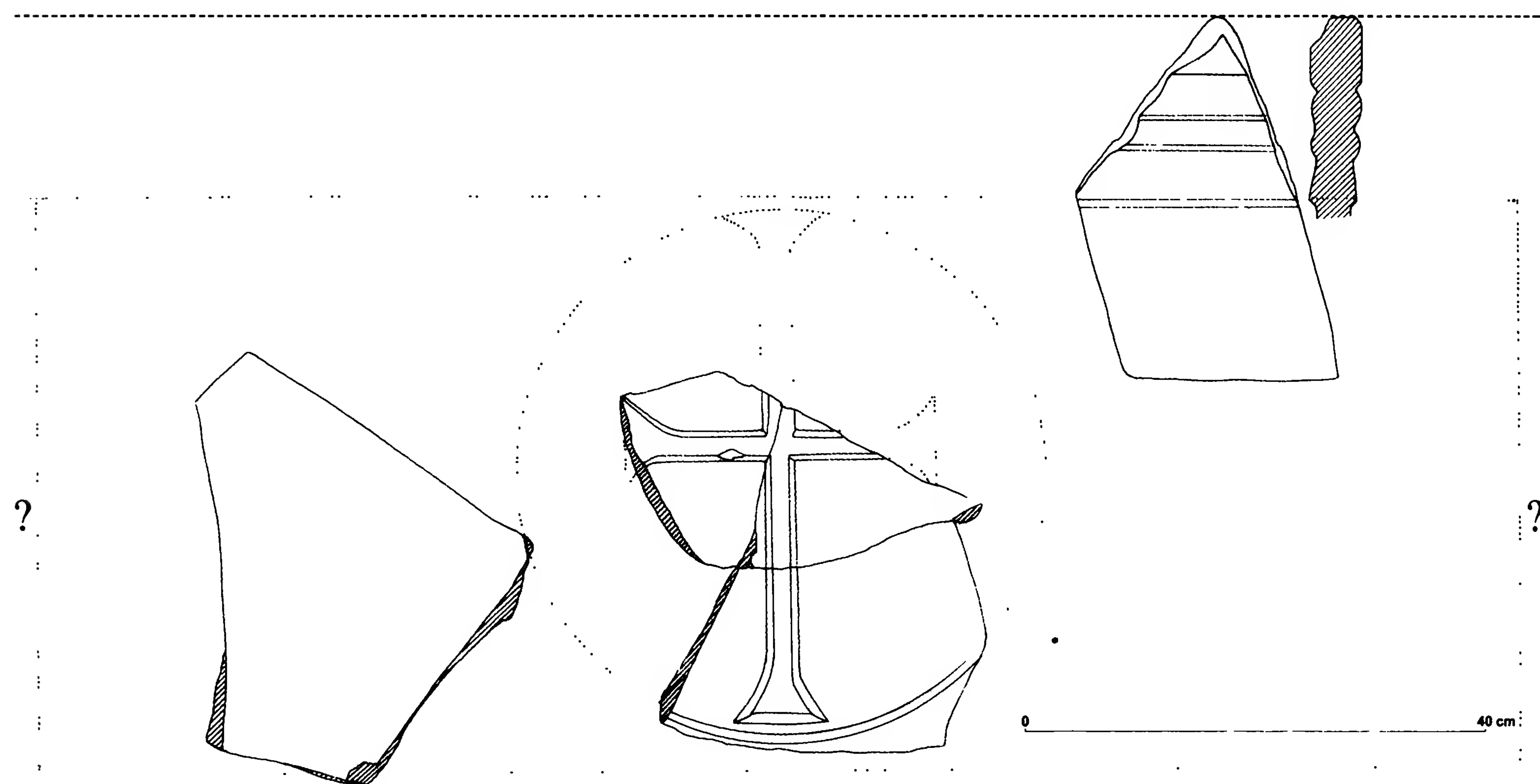


Fig. 8 : Reconstitution du revers (M.-P. Raynaud).

Ces trois fragments appartiennent à une ou plusieurs plaques identiques d'un type bien connu à décor biface. La reconstitution présentée (fig. 7 et 8) a essayé de leur donner une place vraisemblable mais les dimensions obtenues pour le champ (129cm x 51cm) sont approximatives. En particulier, la position du fragment C est hypothétique. Il pourrait être placé latéralement et dans ce cas, les croix latérales toucheraient la bordure, limitant ainsi la largeur totale du champ. La solution choisie tient compte toutefois des fréquences : les croix touchent les limites du champ plus souvent en partie haute que sur le côté. La largeur totale de la plaque est encore plus problématique car il est fréquent que la largeur des bordures varie sur une même plaque, surtout entre les longs et les petits côtés. Quant au fragment B, sa place est probable dans la mesure où les lemnisques ne décrivent généralement qu'une ondulation : le fragment conservé semble situé près du sommet de celle-ci. Au revers, la pointe gauche du fragment devait toucher le bord du clipeus, mais l'arrachement ne permet guère de l'affirmer. La dimension totale obtenue (170cm env. x 90cm.) paraît vraisemblable, mais elle est à confronter avec les indications d'espace que nous pouvons avoir d'après les figures 1 et 2.

Les plaques pourvues de ce décor sont très nombreuses, avec des variantes multiples (absence de croix latérales, couronne ou double cercle cernant le chrisme, etc.). Les plaques trouvées en Palestine présentent des caractéristiques particulières, signalées depuis longtemps[9]. J'ai publié une carte de leur diffusion ailleurs[10] et il faudrait y ajouter notre exemplaire, ainsi que d'autres récemment publiés à Xanthos[11], Durrës[12], Saranda[13], Munich, au Musée de Préhistoire[14] et dans une collection privée[15], Saint-Marc de Venise[16] et bien d'autres, encore inédites[17]. Mais la prise en compte de la naissance des lemnisques et de la ganse inférieure montre une très grande diversité de solutions : dans la production courante, les lemnisques naissent de la bordure circulaire interne et la ganse de celle qui la double à l'exté-

9. E. Russo, « La scultura del VI secolo in Palestina », dans *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam pertinentia*, ser. Alt. in 8° VI, 1987, p. 113-248 ; J.-P. Sodini, C. Barsanti, A. Guiglia Guidobaldi, « La sculpture architecturale en marbre au VIe siècle à Constantinople et dans les régions sous influence constantinopolitaine », dans *Acta XIII Congr. Inter. Archaeologiae Christianae, Split-Poreč 1994*, II, Città del Vaticano-Split 1998, p. 301-376.

10. Cf. n. 8.

11. J. des Courtils et D. Laroche, « Xanthos-Le Létoon. Rapport sur la campagne de 1998 », *Anatolia Antiqua* 7, 1990, p. 367-399 (A.-M. Manière-Lévêque, « Les niveaux byzantins de l'agora romaine et de l'acropole lycienne », p. 373, fig. 5).

12. A. Hoti, « Plastikë arkitektonike dekorative paleokristiane hga qyteti i Durrësit », *Iliria* 27, 1997, p. 325-347 (n°31, p. 327, pl. VIII, 2).

13. K. Lako, « Bazilika paleokrisitane e Onhezmit », *Iliria* 21, 1991, p. 123-186, pl. VI, 4 et 6, p. 167.

14. *Rom und Byzanz. Archäologische Kostbarkeiten aus Bayern*, L. Wamser et G. Zahlhaas éd., Munich 1998, n°3, p. 15-16.

15. *Byzanz. Das Licht aus dem Osten*, C. Stiegemann éd., Mayence 2001, n° I. 17 a et b, p. 97-98 (provient sûrement de Palestine).

16. S. Minguzzi, « Le transenne del matroneo della basilica di San Marco in Venezia », *Corsi di cultura sull' arte ravennate e bizantina* 41, 1994, p. 627-647 ; Ead., « Frammenti scultorei nel chiostro di Sant'Apollonia a Venezia. Lastre plutei transenne », *ibid.* 42, 1995, p. 585-625 ; Ead., « Plutei mediobizantini conservati in San Marco », dans *Storia dell'arte marciana : sculture, tesora, arazzi*, R. Polacco éd., Venise 1997, p. 113-124.

17. Voir en particulier pour la Crète les exemples réunis par C. Tsigonaki, *La sculpture architecturale en Crète, à l'époque protobyzantine (IVe-VIIe s.)*, thèse soutenue à Paris-I en 2002.

rieur ; mais dans certains cas la ganse peut faire défaut, les lemnisques peuvent se croiser ou non, faire plusieurs boucles ou aucune avant de diverger. Le parti adopté pour la plaque de Carthage n'est pas le plus fréquent. Mais il n'est pas sûr que l'étude tout à fait nécessaire de cette diversité puisse mener, sauf dans le cas cité plus haut de la Palestine, à la constitution de groupes correspondant à des ateliers régionaux. Il pourrait s'agir dans certains cas de simples travaux de finition exécutés après livraison *in situ* sur des plaques préparées (motifs incisés par exemple) en atelier avant leur expédition. Les sculpteurs qui les terminaient ne connaissaient pas toujours l'agencement, au demeurant secondaire, des détails dans des parties délicates comme le départ des lemnisques. En revanche, le clipeus frappé d'une croix, plus simple, est le plus souvent rendu de manière uniforme et banale. Aussi, en l'état actuel des recherches, bornons-nous à constater que c'est le premier cas connu d'une plaque avec ce double décor en Afrique du Nord, alors qu'elles sont bien attestées en Cyrénaïque[18] et Tripolitaine[19]. La grande diffusion de ces plaques semble correspondre au VIe siècle (plutôt la première moitié), comme le montre leur présence dans des ensembles datés. Évoquons notamment la clôture de Saint-Clément à Rome[20], des plaques de cathédrale de Salone[21], celles de la cargaison naufragée de Marzamemi[22], celles appartenant à Saint-Polyeucte[23], à Sainte-Sophie[24], à la basilique B de Philippes[25], aux églises de Grado[26], de Poreč[27] ou encore aux églises de Latrun

18. Cyrène, basilique Centrale (inédit) ; Barca (J.-B. WARD-PERKINS, « Christian Antiquities of the Cyrenaican Pentapolis », *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 9, 1943, p. 136, pl. IVa ; El-Atrun (W. WIDRIG, *The Two Churches at Latrun within the Context of Cyrenaica Church Forms* [Ph. D. Thesis, New York University 1975, UMI n° 75-28, 605, particulièrement p. 81, 214-215 ; cf. ID., « Two Churches at Latrun in Cyrenaica », *Papers of the British School in Rome* 46, 1978, p. 94-131, voir p. 127 [basilique A] et 130-131, pl. XVIa-c [basilique B]) ; Apollonia, basilique Est (inédit).

19. Sabratha, église n° 2, qui correspond « certainement » selon l'auteur à l'église mentionnée par Procope (*De aed.* VI, 4, 13) et donc à attribuer à Justinien : J.-B. WARD-PERKINS, « The Christian Antiquities of Tripolitania », *Archaeologia* 95, 1953, p. 1-82, particulièrement p. 14-15 et fig. 5 p. 13.

20. Ces plaques dateraient des années 533-535 (monogrammes du pape Jean II) : F. GUIDOBALDI, C. BARSANTI, A. GUIGLIA GUIDOBALDI, *San Clemente. La Scultura del VI secolo*, Rome 1992, p. 69-186 (surtout les p. 138-155) : c'est l'étude la plus complète sur ce type de plaque.

21. *Ibid.*, p. 154-155 (à la place du chrisme ou de la croix, monogramme de l'évêque Honorius II, attesté en 547).

22. G. KAPITÄN, « Elementi architettonici per une basilica dal relitto navale del VI secolo di Marzamemi (Siracusa) », *Corsi di cultura sull' arte ravennate e bizantina* 27, 1980, p. 71-136, particulièrement p. 85-92, fig. 9-12. La reconstitution présentée à la fig. 12 à partir de fragments érodés me paraît inexacte pour le départ des lemnisques, qui devaient se croiser à l'intérieur de la ganse comme c'est la règle.

23. R. M. HARRISON, *Excavations at Saraçhane in Istanbul*, I, Princeton 1986, 13.e.i-iv, fig. 177 (pas de croix latérales).

24. GUIDOBALDI, BARSANTI, GUIGLIA GUIDOBALDI, *San Clemente.* (cité n. 20), p. 147-148, fig. 230 (= E. M. ANTONIADES, *Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας*, II, Leipzig-Athènes 1908, p. 310, fig. 416) : toutefois la plaque avec son épaisse couronne et des lemnisques partant au ras de cette dernière présente de grandes différences avec la plaque de Carthage. De surcroît, le motif semble beaucoup moins répandu que les clipeus avec croix et les carrés sur la pointe ou les losanges. Il faut y ajouter un soffite d'architrave des Saints-Serge-et-Bacchus qui est décoré de deux panneaux où s'inscrit un chrisme à six branches : *ibid.*, fig. 262.

25. P. LEMERLE, *Philippes et la Macédoine Orientale*, Paris 1945, p. 511, fig. 64 et 65, pl. LXXV, n. 16, 17, 19, 32, 39.

26. A. TAGLIAFERRI, *Corpus della scultura altomedievale*, X: *Le Diocesi di Aquileia e Grado*, Spolète 1981, n°s 517-519 et 553, 559, 650.

et de Sabratha déjà mentionnées. Mais leur date d'apparition (dans le courant du ve siècle[28]) et la durée de leur production ne sont pas encore nettement précisées.

2. Localisation et fonction

Les fragments de plaque, comme le montre la fig. 2, appartenaient à une clôture haute qui isolait l'abside (n° 5 sur le plan donné en fig. 1) du reste de l'édifice. Celle-ci avait comme diamètre à la corde 930cm, ainsi que le précise J. Vaultrin[29]. On croit comprendre que la clôture comprenait deux plaques d'un décor identique et quatre piliers-colonnettes[30]. De ces derniers quatre fragments ont été retrouvés dont les plus importants sont représentés sur la fig. 2. Le premier, haut d'un peu moins de 90cm, comprend le haut d'un pilier et le départ de la colonnette taillée dans le même bloc. Deux des parois du pilier devaient être décorées. Sur l'un des côtés, une rainure latérale assurait l'encastrement de l'une des plaques. Le second fragment dessiné se réduit à l'extrémité supérieure de la colonnette et à son chapiteau attenant. Vaultrin a représenté deux de ces fragments. L'exposition actuelle dans le musée de Carthage présente un assemblage de ces trois fragments (fig. 9). On y reconnaît les fragments déjà décrits. Le plus petit fragment



Fig. 9 : Piliers avec colonnette.

27. A. Terry, *The architecture and architectural sculpture of the sixth-century Euphrasius Cathedral Complex at Porec*, Diss. Urbana-Champaign 1984, UMI, Ann Arbor 1986, n°s 1-6, pl. 147-151 ; E. Russo, *Sculture del complesso eufrasiano di Parenzo*, Naples 1991, p. 119-131, n°s 65 (fig. 90), 67 (fig. 93), 69 (fig. 95), 73 (fig. 99).

28. Une plaque du Musée d'Istanbul (Inv. n° 2398 ; G. Mendel, *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines des musées impériaux ottomans*, II, Constantinople 1914, n° 722, p. 519-520 ; Guidobaldi, Barsanti, Guiglia Guidobaldi, *San Clemente* [cité n. 20], p. 142-143, fig. 227) provient de Saint-Jean-Stoudios, construite vers 453, et offre déjà le type pleinement constitué que nous connaissons à Carthage. Il est difficile de savoir si elle appartient à l'état primitif de cette église.

29. Vaultrin, « Les basiliques » (cité n. 5), p. 216-217.

30. Dolenz, *Damous-el-Karita* (cité n. 1), p. 13.

supérieur paraît avoir perdu encore de sa hauteur (fig. 10), même si le chapiteau est resté intact. À ces fragments s'en ajoute un quatrième, très érodé, qui, comme le premier, représente la transition entre le pilier et la colonne. Le marbre de ces quatre fragments est différent de celui des plaques. Il est d'un gris foncé avec des veines plus sombres et des taches claires. Il ne s'agit pas de marbre de Proconnèse mais d'un marbre qui appartient à des carrières moins connues, peut-être du Sud-Ouest de la Turquie actuelle (« bigio antico » de la région de Téos ?)[31]. La restitution de ces piliers ne me paraît pas correspondre aux proportions attendues. Le pilier proprement dit dans lequel s'encastrait une plaque de 90cm de haut devait avoir une hauteur proche de 95 cm, soit une hauteur supérieure à celle qui lui a été attribuée. En revanche, la colonnette devait être plus courte. La mortaise importante creusée sur le lit d'attente du chapiteau indique sûrement la présence d'une architrave en marbre, qui n'a pas été retrouvée.

Les piliers-colonnettes, qui apparaissent en région égéenne dès le milieu du ve siècle (Saint-Jean-Stoudios), se développent largement au VIe siècle. À Aliki (Thasos), la généralisation des piliers-colonnettes semble intervenir autour des années 538-542, mais il est possible qu'il y ait dans ces églises un léger retard par rapport à la diffusion de ce type de clôture dans les grands centres[32]. À Saint-Vital de Ravenne, les piliers-colonnettes qui sont contemporains de la fondation de l'église datent également des années 540-547. La cargaison naufragée de Marzamemi a aussi livré des piliers-colonnettes qui peuvent être datés de la première moitié du VIe siècle. L'étude



Fig. 10 : Détail du chapiteau attenant à la colonnette.

31. Sur ces marbres, R. GNOLI, *Marmora Romana*, Rome 1971, p. 152-153, fig. 201 ; G. BORGHINI, *Marmi Antichi*, Rome 1998, 16, p. 158-159.

32. J.-P. SODINI – K. KOLOKOTSAS, *Aliki,* II: *La basilique double*, Etudes Thasiennes X, Paris 1984, p. 48.

d'U. Peschlow sur les piliers-colonnettes de Constantinople montre une diffusion continue entre la deuxième moitié du Vᵉ siècle et le VIᵉ siècle[33]. L'acanthe des petits chapiteaux ne permet pas de mieux cerner la datation. Une attribution aux années 500-550 devrait correspondre au mieux à la période de leur plus grande fréquence.

L'emplacement de ces deux plaques et des quatre piliers est admis par tous les archéologues qui les ont mentionnés. Si l'on essaie de les disposer le long de cette ouverture de 930cm, on obtient entre les 4 piliers (4 x 30cm = 120cm) et les deux plaques (2 x 170cm = 340cm) une longueur de 460cm, soit un espace libre de 470 cm, qui paraît trop important même pour un grand passage central (150cm) et deux passages latéraux d'1m. chacun (soit 350cm). Il est possible que j'aie sous-estimé la longueur des plaques. Une vérification sur place des traces d'implantation de la clôture est de toutes façons indispensable. Les empreintes esquissées à très petite échelle sur le dessin de la fig. 2 ne permettent pas de repérer exactement les distances. Cette belle clôture, avec cette opposition de couleur entre plaques et piliers, a été appelée par les fouilleurs et leurs successeurs une iconostase. Ce terme, très prématuré, me semble impropre car il renvoie à une clôture haute qui englobe l'autel, ce qui n'est pas le cas ici ni dans l'église Sainte-Monique qui comprenait, elle aussi une clôture haute (ou du moins quatre colonnes) à hauteur de la corde de l'abside. La mosaïque bien connue de l'Ecclesia Mater de Tabarka montre également un système de cloisonnement avec quatre colonnes mais sans les plaques qui viendraient fermer deux des entrecolonnements[34]. Comme l'ont montré les études de N. Duval, en Afrique du Nord, l'autel ne se trouvait pas inclus dans l'abside mais au milieu de la nef centrale, et il y a de bonnes chances que dans les trois phases et en dépit de la réorientation, l'autel ait toujours été maintenu à la croisée des deux grandes nefs à hauteur de ce ciborium tardif porté sur les plans des fig. 1 et 2.

Je n'entrerai pas dans la polémique sur la fonction de l'abside Est, surélevée par rapport aux nefs. N. Duval a beaucoup hésité. Il a d'abord voulu en faire l'abside primitive, qui aurait été remplacée par la grande abside Sud à la suite d'une réorientation de l'église faite pour gagner en longueur. Elle aurait à son tour cédé la place à l'abside tardive située dans le transept Est[35]. Mme Ennabli et H. Dolenz ont situé l'abside Est dans la phase 2. Cette solution rendrait compte de la date avancée de la clôture (vraisemblablement, comme nous l'avons dit, la première moitié du VIᵉ siècle)[36], à supposer qu'il ne s'agisse pas de la redécoration « luxueuse » en marbre d'un dispositif plus ancien. Faut-il même supposer que cette translation d'abside s'est faite après la reconquête byzantine, sous la pression du clergé constantinopolitain qui souhaitait une orientation plus canonique de l'édifice ? N. Duval n'y croit guère, mais cette solution est parfaitement envisageable[37]. D'autres hypothèses sont égale-

33. U. PESCHLOW, « Zum Templon in Konstantinopel », *Armos, Mélanges N. K. Moutsopoulos*, III, Thessalonique 1991, p. 1449 – 1475.

34. R. KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture*⁴, Harmondsworth 1986, p. 190, fig. 152 et 153.

35. DUVAL, « Les monuments chrétiens » (cité n. 2), p. 1107-1113 ; ID., *Les églises africaines* (cité n. 2), IX, p. 63-67 ; ID., « L'état actuel » (cité n. 2), p. 338-339 ; ENNABLI, *Carthage* (cité n. 2), p. 121-129.

36. ENNABLI, *Carthage* (cité n. 2), p. 121-129.

37. DUVAL, « L'état actuel » (cité n. 2), p. 338-339.

ment possibles, comme la coexistence des deux absides, celle de l'Est étant peut-être liée à un culte matyrial. Des inhumations ont été en effet retrouvées à l'intérieur de celle-ci, dont on aurait aimé savoir si elles ont été respectées par l'implantation de l'abside et si donc cette dernière est en relation avec elles[38] ; une crypte se trouvait juste au Sud-Ouest de la clôture, apparemment contiguë à la moitié occidentale de celle-ci. Les plaques de chancel se comprendraient peut-être mieux dans ce contexte. N. Duval n'exclut pas cette hypothèse[39]. Ces hésitations sont bien compréhensibles, étant donné les obscurités de la fouille. Un nettoyage du stylobate de la clôture permettrait peut-être de retrouver les encoches et les rainures. Des sondages seraient naturellement nécessaires sous son stylobate. Mais l'acquis raisonnable de cet examen est que la clôture est une importation datant vraisemblablement de la première moitié ou du milieu du VIe siècle.

3. La sculpture proconnésienne dans la basilique de Damous el Karita

La clôture qui a été ainsi mise en évidence n'est pas la seule importation des ateliers constantinopolitains ou égéens. Il faut rappeler les fragments de deux plaques sculptées représentant l'une l'Adoration des Mages (lieu de trouvaille en A sur la fig. 2, ce qui ne prouve rien sur son emplacement originel), l'autre l'Apparition de l'Ange aux Bergers[40]. Leur datation a longtemps été débattue. J. Kollwitz[41], en les rapprochant d'autres reliefs comme celui de la Nativité d'Athènes[42], les attribuait à l'époque théodosienne. Le problème de l'encadrement des champs par un bandeau de feuillettes finement dentelées obliques obsédait J. Vaultrin[43] car il rappelait l'astragale des chapiteaux à double zone qui décorent la Rotonde voisine. Celle-ci possédait deux ordres de chapiteaux à double zone, chaque ordre comprenant à la fois des chapiteaux à protomes de bélier et des chapiteaux à aigles[44]. Si on lie les plaques à ces chapiteaux, leur datation devrait être la même. Or une date relativement haute de ces derniers est moins assurée que ne le croyaient E. Kitzinger[45] et F. W. Deichmann[46] en

38. *DACL*, II, 1, « Carthage », col. 2254 avec renvoi en note à A. L. Delattre, *Un pèlerinage aux ruines de Carthage et au Musée Lavigerie*², Lyon 1906, p. 100 (*non vidi*).
39. N. Duval, « Architecture et liturgie : les rapports de l'Afrique et de l'Hispanie à l'époque byzantine », *V Reunio d'Arqueologia Cristiana Hispànica, Carthagena 1998*, Barcelona 2000, p. 28, fig. 9.
40. A. L. Delattre, *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, Paris 1899, n° 1, p. 5-6, pl. I et n° 2, p. 7, p. 7, pl. I ; *DACL*, II, 1, « Carthage », col. 2294-2296 avec bibliographie.
41. J. Kollwitz, *Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit*, Berlin 1941, p. 178-184, pl. 52 et 53.
42. G. A. Sotiriou, *Guide du Musée Byzantin d'Athènes*, Athènes 1931, p. 36 ; Kollwitz, *Oströmische Plastik* (cité n. 41), p. 184-185, pl. 54.
43. Vaultrin, « Les basiliques » (cité n. 5), p. 240-243.
44. J.-P. Sodini, « Chapiteaux de la Rotonde de Damous-el-Karita (Carthage) », notice 53 dans le catalogue de l'exposition *Tunisie : du christianisme à l'islam. IVe-XIVe siècle*, C. Landes et H. Ben Hassen éd., Lattes 2001, p. 151-154. Cf. aussi Dolenz, *Damous-el-Karita* (cité n. 1), p. 115-117.
45. E. Kitzinger, « The Horse and Lion Tapestry at Dumbarton Oaks », *DOP* 3, 1946, p. 1-72.
46. F. W. Deichmann, « Zu einigen spätantiken Figuralkapitellen », *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* (Mélanges G. Sotiriou), 4e s., 4, 1964-1965, p. 71-81, réimpr. dans Id., *Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naher Osten*, Wiesbaden 1982, n° 14, p. 255-268 ; Id., « Zur Entstehung der spätantiken zweizonen-Tierkapitelle », *Charisterion A. K. Orlandos*, I, Athènes 1965, p. 136-144, réimpr. *ibid.*, n° 15, p. 269-282.

raison de la longévité possible de ces types (ou de leur utilisation prolongée)[47]. Il est maintenant proposé que la rotonde soit « un ensemble cohérent d'époque byzantine »[48]. Ces célèbres plaques peuvent-elles être datées aussi tardivement ? Rappelons que l'ambon de la Rotonde Saint-Georges à Thessalonique, qui offre une adoration des Mages, est datable de la première moitié, voire du milieu du VIe s., comme je l'avais indiqué[49] et comme l'affirme encore R. Warland qui le rapproche des plaques figurées de Carthage[50]. L'ensemble de la sculpture de Proconnèse publiée de Damous el Karita daterait donc de la première moitié, voire du milieu du VIe siècle. Avant ou après 533, date de la conquête byzantine ? Il est difficile de demander à ce matériau ce genre de précision. Mais la prise en compte de ce fait historique paraît logique pour expliquer cette brusque irruption de matériel constantinopolitain.

Conclusion

La sculpture architecturale de Proconnèse est bien attestée en Tunisie, souvent remployée dans les mosquées et leurs abords comme à Kairouan (Mosquée de Sidi Okba)[51], à Tunis (mosquée de la Zitounya), à Sfax (mosquée et Zawiya al Qalal), à Gafsa, mais aussi présente dans les Musées, les dépôts lapidaires et les sites[52]. Beaucoup d'églises présentent des pieds de table, des plateaux de formes diverses en marbre avec parfois, au revers, des monogrammes en grec. Quelques-unes offrent une abondante collection de sculptures architecturales en marbre (chapiteaux corinthiens « en V » et « en lyre », colonnes) comme la basilique de Junca (Macomades Minores) dont l'étude serait à reprendre mais qui pourrait bien être postérieure à la reconquête justinienne[53]. Mais c'est essentiellement dans les fouilles des églises carthaginoises, à Bir Knissia[54] et à Bir Ftouah, encore inédite, que sont apparus des

47. T. Zollt, *Kapitellplastik Konstantinopels vom 4. bis 6. Jahrhundert n. Chr.*, Bonn 1994, p. 223-230 date les différents types de chapiteaux à double zone qu'il publie de la fin du Ve siècle et de la première moitié du VIe siècle.

48. Duval, « L'état actuel » (cité n. 2), p. 339, et Dolenz, *Damous-el-Karita* (cité n. 1), p. 40-104.

49. J.-P. Sodini, « L'ambon de la rotonde Saint-Georges : remarques sur la typologie et le décor », *BCH* 100, 1976, p. 493-510.

50. R. Warland, « Der Ambo aus Thessaloniki », *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 109, 1994, p. 371-385. Cette datation est maintenue par M. Sklabou Mavroeidè, *Γλυπτά του Βυζαντινού Μουσείου Αθηνών*, Athènes 1999, n° 18, p. 31.

51. N. Harrazi, *Chapiteaux de la grande Mosquée de Kairouan*, Tunis 1982.

52. Duval et Février, « Le décor » (cité n. 7), p. 38 ; P. Pensabene, « La decorazione architettonica, l'impiego del marmo e l'importazione di manufatti orientali a Roma, in Italia e in Africa (II-VI d. C.) », dans *Società romana e impero tardoantico*, A. Giardina éd., III, *Le Merci, gli Insediamenti*, Rome 1986, p. 358-426, particulièrement p. 394-409 ; C. Barsanti, « Tunisia : indagine preliminare sulla diffusione dei manufatti di marmo proconnesio in epoca paleobizantina », *Milion* 2, 1990, p. 429-431 ; Ead., « Alcune riflessioni sulla diffusione dei materiali di marmo proconnesio in Italia e in Tunisia », dans *Akten des XII. Inter Kongr. für Christliche Archäologie Bonn 1991*, Münster 1995, I, p. 515-523.

53. G. L. Feuille, « L'église de Junca », *Revue Tunisienne* 1940, p. 21-45 ; Id., « Stucs et peintures de l'église de Junca », *CArch.* 4, 1949, p. 131-134 (surtout p. 134 et pl. IV, 1,2 et 4 : chapiteaux corinthiens « en V » et « en lyre »). Compléments bibliographiques dans N. Duval, « Vingt ans de recherches archéologiques sur l'Antiquité Tardive en Afrique du Nord, 1975-1993 », *REA* 95, 1993, p. 614.

54. N. Ferchiou, « Les éléments architecturaux » in S. T. Stevens, *Bir el Knissia at Carthage: a rediscovered cemetery church. Report n°1*, Ann Arbor 1993, p. 225-255.

fragments significatifs qui ont des chances d'avoir été mis en place au cours d'une même phase constructive. Bir Knissia paraît offrir un ensemble qui pourrait bien être postérieur à la reconquête byzantine (533) en raison de la présence de chapiteaux-imposte « à pativ », à cornes d'abondance, à décor vinité, qui correspondent tout à fait au décor des grands édifices de Justinien (auxquels il faut joindre Saint-Polyeucte, légèrement antérieur). Des restes de chapiteau composite ionique ou de chapiteau décoré de feuilles d'acanthe finement dentelée peuvent renvoyer à une époque plus haute mais peuvent aussi bien avoir été mis en œuvre en même temps que les autres chapiteaux de date plus avancée : P. Gros le suggère pour un chapiteau comparable de Carthage qu'il attribue à la reconquête justinienne[55] ; un chapiteau mixte de Delphes (composite, corinthien de type VII de Kautzsch) date, en raison de cette combinaison avec une forme avancée de chapiteau corinthien, de la première moitié du VI[e] siècle[56].

L'étude de l'importation de sculptures constantinopolitaines à Carthage et en Tunisie ne permet pas encore de saisir si elle est un phénomène continu, commençant sous l'époque vandale et continuant après la reconquête justinienne ou bien si elle ne se déclenche qu'après 533. Au moment où la tendance est à réévaluer le nombre de constructions ecclésiatiques faites sous les rois vandales, il est important de connaître si le modèle constantinopolitain, fondé sur l'imitation de la capitale notamment par l'importation d'éléments architecturaux issus de ses ateliers, si présent à Ravenne sous Théodoric, fut aussi en vigueur à Carthage, alors que les rapports politiques semblent avoir été plus tendus entre les souverains vandales et Byzance en raison de leur politique religieuse outrageusement pro-arienne[57]. Les premiers éléments d'une réponse, à travers des ensembles carthaginois comme ceux de Damous el Karita et de Bir Knissia, plaideraient plutôt en faveur d'importations liées à la présence byzantine, après 533.

55. P. Gros, *Byrsa*, III, Rome 1985, p. 121-123.

56. J.-P. Sodini, « Un chapiteau "mixte" d'époque paléochrétienne à Delphes », in *Rayonnement Grec. Hommages à C. Delvoye*, L. Hadermann-Misguich et G. Raepsaet éd., Bruxelles 1982, p. 325-340.

57. N. Duval, « L'Afrique dans l'empire byzantin », dans *La Tunisie byzantine*, Dossiers d'Archéologie 268, Nov. 2001, p. 12-25 et Y. Modéran, « Le christianisme africain à l'époque vandale et byzantine », *ibid.*, p. 34-43.

IMPÉRATRICES ROMAINES ET CHRÉTIENNES

par Jean-Michel SPIESER

Summary : After insisting on the continuity of social role between Roman and Byzantine empresses, the article examines the emergence of a new model of Christian femininity, embodied in the image of the Mother of God, of which the empress becomes the earthly paragon. This model exalts maternity and subdues sexuality. The image of the Empress Helen, often presented as the inspiration for the new model, was rather fashioned by it in the early mediaeval sources.

Après un livre pionnier, vieux d'un peu plus de dix ans maintenant[1], les dernières années, signe des temps, ont vu une multiplication des études sur les impératrices de l'Antiquité tardive. Alors que les impératrices théodosiennes apparaissaient comme un phénomène exceptionnel, il est maintenant possible de mieux évaluer leur place dans une durée plus longue et, dans une certaine mesure, de poser la question d'un modèle. J'ai eu moi-même l'occasion de m'intéresser à la question dans le cadre d'un séminaire et il ne m'a pas semblé déplacé de dédier ces réflexions sur les impératrices à un spécialiste des empereurs[2]. Je me contenterai d'évoquer la longue durée dans laquelle s'insèrent activité et statut des impératrices, le moment d'une évolution et je suggérerai le rôle d'un modèle de conduite implicite[3].

On a noté la place accrue des femmes dans la cité grecque, à l'époque hellénistique et à l'époque impériale, qui n'est pas due à un changement de statut, mais au fait que vie privée et vie publique, politique, se confondent et se recoupent, si bien qu'une sorte d'idéologie familiale informe les relations entre l'évergète et la cité. Les familles des bienfaiteurs, y compris épouses et filles, deviennent part de la vie publique et il devient ainsi justifiable qu'elles exercent le même type de fonctions évergétiques que les hommes[4].

1. K. G. HOLUM, *Theodosian Empresses : Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 1989.

2. Séminaire de 3e cycle (Universités de Lausanne et de Neuchâtel) « Les représentations officielles des femmes au Bas-Empire », 23 mars 2001.

3. Mon exposé, mentionné ci-dessus, a été élaboré avant la parution de L. JAMES, *Empresses and Power in Early Byzantium*, Leicester 2001, qui devient le livre essentiel sur la question. Pour éviter de faire un simple compte-rendu ou de redire, rapidement, des points largement développés par L. James, dont je partage les conclusions essentielles, je me restreins à ces points qui me permettent d'attirer l'attention sur quelques convergences ou divergences.

4. R. VAN BREMEN, « Women and Wealth », dans *Images of Women in Antiquity*, Av. Cameron et A. Kuhrts éd., Londres 1983, p. 223-242, en particulier p. 235-237.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 593-604.

L'entrée des femmes dans le jeu du pouvoir dans le principat romain s'explique dans des termes analogues : le rôle traditionnel de la matrone était de veiller aux affaires familiales, de donner son opinion sur elles ; or, il se trouve que les affaires familiales étaient devenues l'État. Elle-même, son opinion devaient être respectées dans ce rôle. Dans leur rôle traditionnel de patronage, le discours visuel des femmes de la bonne société romaine était destiné à mettre en scène le lignage. Dès le début du principat, Auguste a compris combien les femmes, dans un cadre qui restait ou qui pouvait passer pour traditionnel, pouvaient symboliser ce qui devenait une dynastie[5]. Marc-Aurèle d'ailleurs, en énumérant ce qui constituait l'*Aulè Augoustou*, mentionne en premier l'épouse[6]. L'image publique des femmes de la maison impériale est ainsi associée à l'État et à l'empereur lui-même, le faisant entrer dans une légitimité dynastique. Cette situation est toujours restée ambiguë, aux limites mal marquées, et n'a jamais pu être complètement rationalisée.

Les impératrices chrétiennes de l'antiquité tardive relèvent-elles toujours du même schéma ou ont-elles joué un rôle plus important, à l'exemple de ce que l'on a cru mettre en évidence pour Hélène ? En fait, si l'on s'en tient aux témoignages contemporains, on reconnaît aisément à celle-ci des traits traditionnels. Première femme, ou concubine, — les sources sont hésitantes[7] — de Constance Ier Chlore et mère de Constantin, elle est écartée en 289 quand Dioclétien introduit la tétrarchie et que Constance Chlore épouse Théodora, fille de Maximien, le deuxième Auguste. On ne sait plus grand chose de sa vie jusqu'en 306, quand les troupes proclament Constantin successeur de son père.

Ses fondations, les propriétés qu'elle possède ne sortent pas d'un cadre habituel ; la présence d'églises parmi ces fondations, ne représente pas une mutation[8]. Comme l'a déjà souligné L. James, le rôle de la femme commanditaire n'est pas celui d'une sorte de « patronage culturel » relevant de la sphère privée. La distinction entre le privé et le public dans le monde romain n'est pas nécessairement celle qui nous paraît familière et les fondations jouent, dans l'antiquité tardive chrétienne, le même rôle politique que dans les siècles précédents[9]. Quand on se tourne vers les portraits d'Hélène, moins pour des tentatives d'identifications souvent assez vaines[10], parfois

5. S. FISCHLER, « Social stereotypes and historical analysis : the case of the imperial women at Rome », dans *Women in Ancient Societies. An Illusion of the Night*, L. J. Archer, S. Fischler, M. Wyle éd., Houndsmills 1994, p. 115-133.

6. *Ad se ipsum* VIII, 31, éd. J. Dalfen, Leipzig 1983, p. 70, cité par A. WIEBER-SCARIOT, « Im Zentrum der Macht. Zur Rolle der Kaiserin an spätantiken Kaiserhöfen am Beispiel der Eusebia in den Res Gestae des Ammianus Marcellinus », dans *Comitatus. Beiträge zur Erforschung des spätantiken Kaiserhofes*, A. Winterling éd., Berlin 1998, p. 103-131. Voir aussi, à propos d'une titulature particulière, J.-P. CALLU, « Pia Felix », *Revue numismatique* 155, 2000, p. 189-207, qui concerne aussi la place de certaines impératrices dans le jeu du pouvoir.

7. Voir J. W. DRIJVERS, *Helena Augusta, The Mother of Constantine the Great and the Legend of the True Cross*, Leiden 1991, p. 17, avec indication des sources.

8. Les éléments essentiels en sont rappelés par L. BRUBAKER, « Memories of Helena: patterns in imperial female matronage in the 4th and 5th century », dans *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*, L. James éd., Londres 1997, p. 52-75.

9. Cf. JAMES, *Empresses* (cité n. 3), p. 149.

10. Voir par exemple le débat autour de l'image de femme au coffret de bijoux du fameux plafond de Trèves : références dans DRIJVERS, *Helena* (cité n. 7), p. 26-27.



Fig. 1 : Hélène.



Fig. 2 : Julia Domna.

plus vraisemblables[11], que pour s'assurer de leur existence ou de certaines caractéristiques, on constate la même continuité. Des statues d'Hélène sont mentionnées dans des textes dont la date est en général tardive et dont la fiabilité peut souvent être mise en doute[12]. Mais il subsiste sept ou huit dédicaces à Hélène, qui accompagnaient des statues, les identifiant ainsi de manière indiscutable. Elles se trouvent essentiellement dans la partie occidentale de l'empire, en particulier en Italie. Hélène y est en général qualifiée d'*uxor* du divin Constance, de mère de Constantin et de grand-mère — *avia* — des Césars. Le témoignage des monnaies aussi montre la continuité avec l'iconographie des impératrices romaines. Elles sont contemporaines du titre d'Augusta qu'elle reçoit, en 324, après la bataille victorieuse contre Licinius, en même temps que Fausta, femme de Constantin, qui bénéficie elle aussi d'émissions monétaires[13]. Une rapide comparaison avec les monnaies de l'époque des Sévères montre combien cette iconographie reste dans la tradition romaine (fig. 1 et 2)[14].

En comparant Hélène aux autres femmes constantiniennes, on a facilement l'impression qu'elle est restée un cas exceptionnel, même si on fait la part de la réélaboration de la figure d'Hélène vers la fin du IV[e] siècle sur laquelle nous reviendrons. En effet le titre d'*Augusta*, fréquent pour les épouses impériales — Livie le reçut en premier — disparaît après Hélène et Fausta jusqu'en 383. Mais il faut tenir compte, pour interpréter cette

11. DRIJVERS, *Helena* (cité n. 7), p. 189-194 : voir en particulier M. WEGNER, « Frauen der Tetrarchen, des Constantinus und dessen Familie », dans H. P. L'ORANGE, *Das spätantike Herrscherbild von Diokletian bis den Konstantin-Söhnen, 284-361 n. Chr.*, Berlin 1984, p.143-148 pour Hélène. Le portrait qui a le plus de chance d'être Hélène, par comparaison de la coiffure avec les monnaies, pourrait être une tête du Musée du Capitole, traditionnellement désignée comme Agrippina Capitolina, voir K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *Katalog der römischen Porträts in den Capitolinischen Museen und den anderen kommunalen Sammlungen der Stadt Rom*, Bd. 3 : *Kaiserinnen- und Prinzessinnenbildnisse, Frauenporträts*, Mayence 1983, p. 35-36, n°38. On peut encore mentionner, sans qu'il y ait certitude, le camée dit d'Ada (sur la reliure du *Codex Aureus* dans la Stadtsbibliothek de Trèves) : DRIJVERS, *Helena* (cité n. 7), p. 191-192, avec renvoi à W. B. KAISER, dans *Festgabe für Wolfgang Jungandreas*, Trèves 1964, p. 24-35 et Wegner, *loc. cit.* p. 127 (cf. aussi *Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebighaus,* Francfort 1983, p. 432-433) qui s'accordent pour identifier la femme à gauche avec Hélène. Pour quelques autres mentions, DRIJVERS, *Helena* (cité n. 7), p. 192-193.

12. Voir BRUBAKER, « Memories of Helena » (cité n. 8), n. 51 qui renvoie essentiellement à des textes cités dans les *Parastaseis* (AV. CAMERON, J. HERRIN, *The Parastaseis Syntomoi Chronikai*, Leiden 1984).

13. DRIJVERS, *Helena* (cité n. 7), p. 41-42 ; ces monnaies sont aussi citées par I. KALAVREZOU, « Images of the Mother : When the Virgin Mary Became *Meter Theou* », *DOP* 44, 1990, p. 166.

14. Par exemple : Julia Domna, femme de Septime-Sévère (cf. R. BIANCHI-BANDINELLI, *Rome. La fin de l'art antique*, Paris 1970, p. 389, fig. 373) ou Julia Maesa, sœur de la précédente (*ibid.*, fig. 376).

interruption, de l'histoire très particulière de la famille de Constantin qui a dû être un obstacle, provisoire, à la poursuite du rôle traditionnel de l'impératrice ou, du moins, de sa mise en scène. Fausta, femme de Constantin de 307 à 326, meurt en 326 dans des circonstances assez mystérieuses, sans doute en relation avec l'exécution, sur l'ordre de Constantin, de Crispus, un fils de Constantin. Il n'est pas très clair si Fausta meurt de mort naturelle ou si elle est aussi assassinée en relation avec l'exécution de Crispus. C'est sans doute la seconde hypothèse qu'il faut retenir : l'idée d'une sorte de *damnatio memoriae* paraît prouvée par une base de statue de Surrentum (Sorrento) où les mots *Fausta uxori* auraient été remplacés par *Helena matri*[15].

On conçoit sans peine que le sort de Fausta a non seulement empêché Constance II de se servir de son image, mais aussi de mettre en avant l'image d'une de ses épouses successives. Quant à Julien, issu de la branche de la famille née de l'union de Constance Chlore et de Théodora et seul survivant, son règne a été trop court pour qu'il puisse exercer une influence durable, même si en épousant Hélène, fille de Constantin et de Fausta, il est entré dans le même jeu dynastique. Il n'est donc pas étonnant que le titre d'*Augusta* et les images d'impératrice réapparaissent seulement avec Théodose lorsqu'une nouvelle légitimité dynastique se remet en place. Contrairement à une opinion souvent admise et qui n'a été mise en cause que récemment[16], à savoir que l'impératrice ne jouait un rôle important que dans des circonstances ou des conjonctures exceptionnelles, il faut plutôt dire qu'au contraire c'est le rôle habituellement donné à l'impératrice qui disparaît ou passe à l'arrière-plan dans des circonstances exceptionnelles.

On retrouve donc une *Augusta* avec Aelia Flacilla, première femme de Théodose. Des monnaies sont frappées à son effigie à partir de 383 jusqu'à sa mort en 387. Ce titre, qui devient alors habituel, lui est accordé en même temps que celui d'*Augustus* à leur fils Arcadius[17]. On retrouve évidemment le thème de la stabilité dynastique. En Occident, le titre d'Augusta est seulement repris en 421 pour Galla Placidia, peut-être dans un contexte de rivalité avec l'Orient[18]. Des portraits sont attestés, en parallèle avec la titulature : les *Parastaseis*, déjà citées, mentionnent une statue d'Aelia Eudoxia, femme d'Arcadius, accompagnée de sa fille Pulchérie et de deux autres filles[19]. Une autre, en bronze, était placée sur un pilier[20]. Mentionnons déjà, en attendant d'y revenir, la statue d'argent placée sur une colonne de porphyre dans l'Augustaion, près de Sainte-Sophie, dont la mise en place, à l'occasion de sa nomination comme Augusta, était accompagnée de festivités semblables à celles qui

15. Malgré des opinions divergentes, c'est l'exécution ou l'assassinat qui sont retenus par la majorité des historiens. Voir récemment DRIJVERS, *Helena* (cité n. 7), p. 49, qui parle de *damnatio memoriae*, repris par BRUBAKER, « Memories of Helena » (cité n. 8), p. 59. Pour la base de Surrentum, signalée sans commentaire, par B. WARD-PERKINS, *From Classical Antiquity to the Middle Ages*, Oxford 1984, Appendix 1, p. 230, voir CIL X, 678.

16. Cf. en particulier, JAMES, *Empresses* (cité n. 3).

17. P. BASTIEN, *Le buste monétaire des empereurs romains*, Wetteren 1992, p. 624. On notera quand même qu'Aelia Flacilla reprend la coiffure d'Hélène sur ces monnaies.

18. HOLUM, *Empresses* (cité n. 1), p. 127-130.

19. Cf. CAMERON - HERRIN, *Parastaseis*, p. 92-93.

20. J. HERRIN, « The Imperial Feminine in Byzantium », *Past and Present* 169, nov. 2000, p. 3-35, en particulier p. 8 et n. 13.

étaient habituelles pour l'érection de statues impériales. La base de cette statue a été retrouvée[21]. Elle est célèbre à cause des protestations de Jean Chrysostome contre cette cérémonie, protestations qui lui valurent d'être exilé.

Dès lors images monumentales et effigies monétaires sont bien attestées. Des impératrices continuent à figurer sur des monnaies, mais pas toutes, sans que les raisons de cette différence de traitement n'apparaissent clairement[22]. Pour les portraits, on pourrait mentionner des représentations d'Ariane, d'Euphémie (fig. 3), de Théodora (fig. 4), si les attributions étaient plus sûres[23]. Ces impératrices semblent bien occuper la même place que leurs prédécesseurs non chrétiennes. Ces images féminines continuent à publier des sentiments et des valeurs qui restent dans la tradition romaine[24] ; elles sont intégrées dans l'idéologie de l'État romain comme



Fig. 3 : Portrait en bronze d'Euphémie (?).



Fig. 4 : Portrait de Théodora (?).

21. BRUBAKER, « Memories of Helena » (cité n. 8), p. 61 et n. 73 ; C. MANGO, « The Byzantine inscriptions of Constantinople : a bibliographical survey », *American Journal of Archaeology* 55, 1951, p. 63 (avec bibliographie antérieure); pour le texte, H. DESSAU, *Inscriptiones latinae selectae,* I (repr. Chicago 1979), n° 822 ; HOLUM, *Empresses* (cité n. 1), p. 7 et n. 11-12.

22. JAMES, *Empresses* (cité n. 3), p. 104-115.

23. Voir, en dernier lieu, la discussion sur l'identification de trois têtes d'impératrice « Ariane », conservée à Paris, « Euphémie » (Niš), « Théodora » (Milan) par JAMES, *Empresses* (cité n. 3), p. 30-34, dont les remarques sont justifiées. Voir aussi *ibid.*, p. 136-143, la discussion sur les deux ivoires habituellement supposés représenter Ariane. Comme le fait remarquer l'auteur, p. 34, le panneau de Saint-Vital est la seule image monumentale d'une impératrice des IVe–VIe siècles dont l'identification est assurée. La remarque que l'image de l'impératrice, comme celle de l'empereur, doit davantage être considérée comme une mise en scène du pouvoir impérial que comme un portrait au sens strict du mot, avait déjà été formulée par BASTIEN, *Bustes* (cité n. 17), p. 636 n. 6.

24. Voir, par exemple : M. B. FLORY, « Sic exempla parantur : Livia's Shrine to Concordia and the Porticus Liviae », *Historia* 33, 1984, p. 309-330 .

images de la solidité dynastique et de la stabilité de l'État. On peut encore rappeler des émissions frappées au moment de la succession de Constantin. La question pouvait alors se poser des prétentions au trône des descendants de Théodora, seconde ou même première épouse de Constance Chlore, aux dépens de celles des fils de Constantin. Constantin avait même d'une certaine façon embrouillé la question en élevant à la dignité de César Dalmatius, fils de son demi-frère, et donc petit-fils de Constance Chlore et de Théodora[25]. Vraisemblablement entre le 22 mai et le 9 septembre 337[26], deux séries de monnaie sont émises à Trèves, Lyon, Rome et Constantinople, l'une au nom d'Hélène, portant au revers la légende *Pax publica*, l'autre au nom de Théodora, avec, comme légende au revers, *Pietas romana*. Là encore, ces deux émissions utilisent l'image des deux impératrices défuntes pour souligner la stabilité dynastique.

La permanence du modèle romain se manifeste parfois par des traits plus inattendus : la rivalité entre femme et sœur de l'empereur, telle qu'elle est bien connue des historiens de l'Antiquité tardive par le conflit entre Pulchérie et Eudocie, se rencontre déjà en filigrane, évoquée par Pline, quand, dans son Panégyrique de Trajan, il insiste sur l'absence de rivalité entre Plotine et Marciana, femme et sœur de l'empereur[27]. Cette coïncidence me paraît montrer qu'il est rarement suffisant d'interpréter des conflits en se limitant à une explication strictement psychologique, mais que des structures familiales et sociales sont aussi à expliciter.

Quelques rares monnaies de l'Antiquité tardive, évoquant des mariages impériaux, montrent la même implication de l'image de l'impératrice dans la mise en scène du pouvoir. On a montré qu'il fallait interpréter ces émissions dans un contexte plus large que celui de la simple commémoration du mariage impérial ; en d'autres termes, ces émissions ne sont pas seulement une présentation publique d'un événement privé. On a noté la coïncidence, sous le règne d'Antonin, entre l'apparition des représentations de mariage et celle de sacrifices à l'empereur et à l'impératrice *ob insignem eorum concordiam* dans les cérémonies de mariage. La vertu privée devient vertu publique. Plus que de continuité, il faut parler ici de reprise, car ce type de monnaies disparaît entre 225 (mariage d'Alexandre Sévère et d'Orbiane) et les trois exemples du ve siècle (Valentinien III et Eudoxie, Marcien et Pulchérie [fig. 5], Anastase et Ariane)[28].

25. DRIJVERS, *Helena* (cité n. 7), p. 43-44.

26. On a aussi pensé que ces monnaies datent de 335, à un moment de réconciliation entre les deux branches : J.-P. CALLU, « Pietas Romana. Les monnaies de l'impératrice Théodora », dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé*, Rome 1974, p. 141-151, cf. p. 149 (cité par DRIJVERS, *Helena* [cité n. 7], p. 44. n. 25). Ces divergences ne modifient pas la perspective dans laquelle nous nous plaçons ici.

27. WIEBER-SCARIOT, « Im Zentrum der Macht » (cité n. 6), p. 122 sqq. Wieber-Scariot indique aussi un conflit, d'après Ammien Marcellin, entre Eusebeia, femme de Constance, et Hélène, femme de Julien, mais sœur de Constance – mais la situation n'est pas très claire.

28. Ces remarques d'après CHR.WALTER, « The dextrarum Junctio of Lepcis Magna in relationship to the iconography of marriage », *Antiquités Africaines* 14, 1979, p. 271-283, réimprimé dans ID., *Prayer and Power in Byzantine and Papal Imagery*, Aldershot 1993, n° V. Cf. encore ci-dessous p. 600-601. Voir aussi, à ce sujet, les remarques de K. COOPER, « Insinuations of womanly influence: an aspect of christianization of the Roman aristocracy », *JRS* 82, 1992, p. 150-164, en particulier p. 152.



Fig. 5 : Monnaie commémorant le mariage de Marcien et de Pulchérie.



Fig. 6 : Galla Placidia.

Mais y a-t-il seulement reprise et continuité ? Le changement le plus visible et qui attire l'attention est celui des tenues et des ornements portés par les impératrices. Le contraste saute aux yeux par la comparaison entre Hélène telle qu'elle apparaît sur les monnaies et Théodora à Saint-Vital de Ravenne. La conscience de cette évolution a aussi permis de dire que, même si l'identification des trois portraits évoqués ci-dessus[29], n'est pas sûre, le classement chronologique qui en résulte a toute chance d'être juste[30]. Suivant l'heureuse formulation de L. James, l'évolution va de la représentation d'une « femme distinguée » (*noblewoman*) à celle d'une impératrice représentée avec la plénitude de ses *regalia*[31]. L'expression la plus éloquente n'en est d'ailleurs pas la mosaïque de Théodora, mais les deux ivoires de Vienne et de Florence[32]. L'apparition d'un véritable diadème, qui, dans sa version la plus développée, comprend bijou frontal et pendentifs perlés, à la place d'une stéphanè ou d'un bandeau, en est un des signes les plus certains. On le voit apparaître avec Aelia Flacilla en 383[33], ensuite, en Orient, sur les monnaies d'Eudoxie, la femme d'Arcadius[34], puis en Occident pour Galla Placidia (fig.6)[35]. De même, si le port du *paludamentum* n'est pas une innovation des impératrices théodosiennes, c'est alors qu'il s'orne de perles et de broderies[36]. Un manteau richement brodé, qu'on peut confondre avec la *trabea*, paraît exceptionnel, mais n'est pas non plus une innovation

29. Cf. n. 23.
30. JAMES, *Empresses* (cité n. 3), p. 34.
31. *Ibid.*, ainsi que p. 37-39.
32. Pour ces représentations, usuellement identifiées avec Ariane, voir ci-dessus n. 23. Pour l'ivoire de Vienne, la notice la plus récente est due à K. S. PAINTER in S. Ensoli, E. La Rocca, *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Rome 2000, p. 580-581. Pour celui de Florence, il faut se reporter à W. F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, 3[e] éd., Mayence 1976, n°51
33. BASTIEN, *Bustes* (cité n. 17), II, p. 624
34. Pour les monnaies d'Eudoxie : Ph. GRIERSON, M. MAYS, *Catalogue of Late Roman Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection,* Washington 1992, p. 133-135 et pl. 11.
35. BASTIEN, *Bustes* (cité n. 17), II, p. 625-626 et p. 635-636.
36. BASTIEN, *Bustes* (cité n. 17), II, p. 638-640. Voir par exemple des monnaies de Galla Placidia, *ibid.*, III, pl. 223, 2 et 4 ou de Licinia Eudoxia, *ibid.*, pl. 224, 4.

du ve siècle : il est déjà signalé sur le monnayage de Julia Domna, de Magnia Urbica, femme de Carinus, mais il me semble quand même plus développé sur des monnaies en or, frappées à Rome, de Licinia Eudoxia (440-455)[37].

Cela signifie-t-il nécessairement un changement dans le pouvoir et le rôle de l'impératrice ? Certes la multiplication des *regalia* pour l'impératrice correspond à une distinction grandissante de l'image impériale en général[38], mais cette explication ne rend pas compte de tous les aspects de ces images. Par contre, si l'on va au bout des conséquences des remarques de L. James sur le paradoxe que représentait un pouvoir féminin et la tension permanente entre pouvoir réel de l'impératrice et condition féminine[39], il pourrait apparaître que l'excès de *regalia* sur les images devient une nécessité qui compense le déficit en potentialité de pouvoir impliquée dans la féminité. On aurait ainsi une explication du contraste, qui a tant intrigué les observateurs, entre la sobriété de la représentation de Justinien et la richesse des ornements de Théodora dans les mosaïques impériales de Saint-Vital: l'impératrice, plus que l'empereur, avait besoin de signes pour rendre visible un pouvoir qui n'allait pas de soi[40]. La même interprétation pourrait s'appliquer aux deux « Ariane » de Vienne et de Florence, dont des attributs (globe, sceptre), bien mis en évidence, sont inhabituels sur les représentations contemporaines d'empereurs et proviennent de personnifications[41].

De plus, l'Augusta, pour reprendre le titre qui lui est le plus fréquemment donné, apparaît désormais comme indispensable : « progressivement on s'attendait à ce qu'il y eût une impératrice »[42]. Cette insistance sur le couple impérial est aussi marquée par la reprise et l'évolution des trois monnaies de mariage déjà évoquées ci-dessus. En effet, si Théodose II est représenté mariant Eudoxie à Valentinien III[43], sur les

37. Pour ce manteau, BASTIEN, *Bustes* (cité n. 17), II, p. 640-641 et III, pl. 224, 5 pour ce monnayage d'Eudoxie.

38. Pour une remarque allant dans le même sens, cf. BRUBAKER, « Memories of Helena » (cité n. 8), p. 73, n. 66.

39. JAMES, *Empresses* (cité n. 3), p. 164-166

40. Pour différentes interprétations de cette opposition, voir par exemple les références données par CH. BARBER, « The Imperial Panel at San Vitale », *BMGS* 14, 1990, p. 19-42 ; sa propre analyse va dans la même direction, mais il insiste davantage sur la transgression que représente la représentation d'un pouvoir féminin ; A. L. MCCLANAN, « Ritual and Representation of the Byzantine Empress' court at San Vitale, Ravenna », dans *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae,* II, Split – Vatican 1998, p. 11-20 ; en dernier, R. CORMACK, « The Mother of God in Apse Mosaics », dans *Mother of God : Representations of the Virgin in Byzantine Art*, M. Vassilaki éd., Milan 2000, p. 91-105, (cf. p. 93) qui se demande si l'image de Théodora n'évoquait pas celle de la Vierge pour le spectateur occidental, le but recherché étant d'élever le statut de la souveraine terrestre. Je ne crois pas que les images de la Vierge en impératrice étaient suffisamment répandues dans l'Italie du VIe siècle pour qu'un tel but ait été atteint, ni même visé.

41. Pour la relation entre représentations d'impératrices et personnifications, voir JAMES, *Empresses* (cité n. 3), p. 141-143 ; cf. aussi HERRIN, « The Imperial Feminine » (cité n. 20), p. 9-12. J'insisterais davantage sur ce point qui, comme L. James le montre bien, sert à élever l'image des impératrices au-dessus de la condition humaine plutôt que sur la première partie de son analyse (*loc. cit.*, p. 140) où elle suggère, en se référant au *Livre des cérémonies,* que ces attributs marquent une place hiérarchiquement inférieure.

42. JAMES, *Empresses* (cité n. 3), p. 166.

43. Pour cette frappe, dont quatre exemplaires ont été repérés, cf. GRIERSON – MAYS, *Late Roman Coins* (cité n. 34), p. 145-146 et pl. 15, n° 395.

deux exemples plus tardifs, le mariage de Marcien et de Pulchérie[44], celui d'Anastase et d'Ariane[45], c'est le Christ qui est représenté entre les deux époux. Sa présence, pour bénir le mariage impérial, met le couple sur le même plan par rapport au Christ, si bien qu'il peut apparaître partageant la responsabilité du pouvoir impérial[46].

L'évolution du rôle de l'impératrice doit donc aussi s'évaluer dans le contexte de la christianisation du pouvoir. Il faut aller au-delà de la constatation du lien nécessaire avec Dieu dans l'exercice du pouvoir[47]. Après tout, le soin de la bonne entente avec les dieux faisait partie des devoirs impériaux avant que les empereurs ne deviennent chrétiens. Mais on rend mal compte de la nature de ce changement si, trompé par l'utilisation du terme unique «religion» pour désigner deux ensembles culturels profondément différents, on considère que la christianisation consiste dans le remplacement d'une religion par une autre, venue en quelque sorte de l'extérieur et qui « convainc » des habitants en nombre sans cesse croissant. La christianisation est aussi la conséquence d'une profonde transformation interne d'un système culturel dont causes et mécanismes restent encore à préciser. Une nouvelle conception du rapport entre la divinité et le pouvoir est nécessairement un élément essentiel de ce changement. Elle ne s'est mise en place que lentement et les crises entre hiérarchie ecclésiastique et pouvoir impérial sont autant de témoignages de cette difficile mise en place.

Il n'est donc pas inutile de rappeler un incident déjà évoqué, à savoir les protestations de Jean Chrysostome à propos de la statue d'Aelia Eudoxia, femme d'Arcadius, élevée dans l'Augustaion[48]. Cet épisode pourrait être un des éléments de la lente émergence d'un pouvoir entièrement christianisé. Par delà cette statue en particulier, l'opposition du patriarche s'adressait peut-être autant au maintien d'un cérémonial civique qui n'était pas chrétien : l'hommage rendu aux impératrices suivant les rites traditionnels devait faire place à quelque chose de neuf[49].

Peut-on alors essayer de comprendre de manière plus précise comment le rôle de l'impératrice a été christianisé ? On a suggéré que le titre d'*Augusta*, donné par Théodose à Aelia Flacilla, était une évocation consciente d'Hélène[50]. On a aussi pensé que de nombreuses fondations faites par des impératrices reprenaient et évoquaient le type de commandes faites par Hélène[51]. Par ailleurs on a cru pouvoir dire que le pèlerinage, en 438, d'Eudocie, femme de Théodose II, à Jérusalem avait pour modèle le voyage d'Hélène[52]. C'est l'ensemble des conduites des Augustae qu'on a

44. *Loc. cit.*, p. 158 (un seul exemplaire est connu).

45. A. R. BELLINGER, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection,* I, *Anastasius I to Maurice (492-602)*, Washington 1966, p. 5 n° 2 et pl. 1, AU2. L'étude d'ensemble la plus complète reste E. H. KANTOROWICZ, « On the Golden Marriage Belt and the Marriage Rings of the Dumbarton Oaks Collection », *DOP* 14, 1960, p. 3-16.

46. On rejoint ainsi la conclusion évoquée ci-dessus de L. James. Voir aussi HERRIN, « The Imperial Feminine » (cité n. 20), p. 20-21.

47. JAMES, *Empresses* (cité n. 3), p. 165.

48. Cf. ci-dessus.

49. Cf. V. LIMBERIS, *Divine Heiress. The Cult of the Virgin Mary and the Making of Christian Constantinople*, Londres – New York 1994, p. 37-40.

50. BRUBAKER, « Memories of Helena » (cité n. 8), p. 60.

51. BRUBAKER, « Memories of Helena » (cité n. 8).

52. Pour les problèmes cachés par ce voyage, cf. HOLUM, *Empresses* (cité n. 1), 176 sqq.

voulu voir inspirées par Hélène[53]. Mais, le titre d'*Augusta*, pour Hélène, comme montré ci-dessus, n'était pas une innovation : c'est l'interruption dans son utilisation qui était exceptionnelle. Pour les fondations, on retrouve un aspect traditionnel, déjà souligné, du rôle des impératrices. Quant au pèlerinage, les sources contemporaines ne font aucune relation entre Eudocie et Hélène. La seule allusion ancienne à un lien possible entre les deux impératrices est une source copte du VIIe siècle attribuant à Eudocie la découverte de la Croix[54]. Il est vrai qu'au courant du IVe siècle, plutôt vers la fin du siècle, le rôle d'Hélène a été amplifié : Égérie, en Terre Sainte, entre 381 et 384, considère que Hélène a supervisé les constructions de Constantin à Jérusalem ; au début du Ve siècle, Rufin lui attribue le Saint-Sépulchre lui-même[55]. A ceci s'ajoute l'Invention de la Croix, attestée pour la première fois dans le discours funéraire d'Ambroise pour la mort de Théodose (395)[56]. Une Hélène légendaire remplace celle du début du siècle, celle qui avait sa place dans une tradition romaine déjà ancienne, si elle ne remontait pas à l'époque hellénistique.

Cette évolution est contemporaine — je voudrais suggérer que ce n'est pas un hasard — du développement du culte de la Vierge qui devient alors Théotokos. On a pu dire que l'introduction du culte de la Vierge pourrait avoir été un des éléments importants de la transformation de la société romaine tardive[57]. Il est inutile d'en rappeler ici les principales étapes, le concile d'Ephèse en 431, les églises dédiées à la Théotokos. Même si la tradition qui en attribue trois à Pulchérie est inexacte, qu'il faille créditer Vérine de deux d'entre elles (la Chalkoprateia et les Blachernes), tandis que la troisième (l'église *tôn Odègôn*) serait encore plus tardive, il reste que c'est au Ve siècle que se développent les sanctuaires de la Théotokos[58]. Quel rapport avec la question qui nous préoccupe ici ? Des analyses très pertinentes ont montré comment la christianisation changeait le rôle féminin et amenait à une contradiction entre un modèle idéal de la femme romaine et celui de la femme chrétienne. Les situations ainsi créées étaient l'enjeu de romans et de textes apocryphes chrétiens que leur construction apparente aux romans[59].

Or cette contradiction est éclairée de manière éclatante par une impératrice. Pulchérie pratique une imitation de la Vierge qui va plus loin qu'un « vœu » de virginité, exprimant le désir de recevoir le Christ en elle[60]. Le personnage de Pulchérie est profondément ambigu : elle ne peut pas jouer le rôle d'une impératrice, parce

53. BRUBAKER, « Memories of Helena » (cité n. 8).

54. H. A. DRAKE, « A Coptic version of the Discovery of the Holy Sepulchre », *GRBS* 20, 1979, p. 381-392 (cité par BRUBAKER, « Memories of Helena » [cité n. 8], p. 74, n. 79).

55. ÉGÉRIE, *Journal de voyage* 25, 9, éd. P. Maraval (SC 296), Paris 1982, p. 252, mais rien dans le texte d'Eusèbe ne confirme ce rôle qu'Égérie prête à Hélène ; DRIJVERS, *Helena* (cité n. 7), p. 101-102. Voir aussi Socrate, *Hist. Eccl.* I, 17 et Sozomène, *Hist. Eccl.* II, 2, 1.

56. On rappelle que notre première source est Ambroise dans son éloge funéraire de Théodose Ier : AMBROISE, *De Obitu Theodosii* 40-49, éd. O. Faller, CSEL 73, 1955.

57. HERRIN, « The Imperial Feminine » (cité n. 20), p. 5.

58. C. MANGO, « Constantinople as Theotokoupolis », dans *Mother of God* (cité n. 40), p. 17-25, en particulier p. 19 ; ID., « The Origins of the Blachernae Shrine at Constantinople », dans *Acta* (cité n. 40), II, p. 61-75, en particulier p. 65-66 avec référence, pour l'église *tôn Odègôn*, à C. ANGELIDI, « Un texte patriotique et édifiant : le 'discours narratif sur les Hodègoi' », *REB* 52, 1994, p. 113-149 (cf. p. 114-115).

59. K. COOPER, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Harvard 1996.

60. HOLUM, *Empresses* (cité n. 1), en particulier p. 143-145 et p. 153-154.

qu'elle ne l'est pas, mais elle ne pourrait pas jouer son *imitatio* si elle l'était, car l'impératrice doit mettre au monde des héritiers. Elle essaie ainsi de promouvoir à la cour impériale un modèle qui ne pouvait pas, là encore moins qu'ailleurs dans la société, avoir d'avenir en tant que tel. Essayer de prendre la Théotokos comme modèle de sainteté féminine revenait à construire un modèle inatteignable, qui unirait virginité et maternité. C'était mettre en évidence l'impossibilité de la fusion entre les traditions romaines et le christianisme. C'était, au mieux, en faire un modèle marginal, réalisable sur un plan mystique, mais cela met surtout en évidence la nécessité de ce que l'on pourrait appeler l'instauration d'un partage des rôles. Mais ce partage des rôles ici-bas, qui, *in fine*, est celui entre sacré et profane, entre mères et religieuses, se cache encore dans un autre modèle, dont la banalité apparente masque l'ambiguïté. C'est ce que suggère la double et alors nouvelle dénomination donnée à Marcien et à Pulchérie : le concile de Chalcédoine appelle celle-ci « nouvelle Hélène » tandis que Marcien devient un nouveau Constantin[61]. On constitue ainsi un couple improbable où l'empereur et l'impératrice sont représentés par une mère et son fils. L'image ainsi créée finira par devenir, apparemment quelques siècles plus tard, une image présente dans les églises, où Constantin et Hélène sont debout de part et d'autre de la Croix, comme un véritable couple qu'ils ne sont pas.

Je suggère avec prudence qu'on est là en présence d'un modèle qui, comme le savent sociologues et anthropologues, n'est pas formulé de manière explicite dans la conscience des sujets, modèle de conduite pour l'impératrice[62], mais qui serait aussi le modèle de conduite des femmes « byzantines ». Le modèle aberrant incarné par Pulchérie, qui se veut à la fois vierge et mère de Dieu, redevient dès lors un objet d'adoration, situé dans la sphère divine, dont la copie terrestre, à travers l'insistance sur la Mère de Dieu, met en avant la maternité comme valeur première, une maternité

61. ACO II, 1, 2, p. 155[11] ; cf. HOLUM, *Empresses* (cité n. 1), 215-216 ; voir aussi M. WHITBY, « Images for emperors in late antiquity: a search for New Constantine », dans *New Constantines*, P. Magdalino éd., Aldershot 1994, p. 83-93, mais l'auteur, p. 89, trouve cette double appellation naturelle par référence au concile de Nicée.

62. J'interprète donc un peu autrement que JAMES, *Empresses* (cité n. 3), p. 14, le rapport entre Théotokos, Hélène et impératrice. Voir aussi *ibid.*, p. 143. C'est dans ce contexte qu'il faut repenser la question de la représentation de la Vierge, en particulier de la différence qui apparaît entre le monde occidental où, dès l'Antiquité tardive, elle peut être figurée en impératrice, et l'empire d'Orient où de telles images n'existent pas. CORMACK, « The Mother of God » (cité n. 40) suggère que c'est l'absence d'impératrice en Occident qui a permis des images de la Vierge en impératrice. Je nuancerais un peu son propos : cette analyse ne peut pas rendre compte de la plus ancienne Vierge en impératrice, qui est celle représentée sur l'arc triomphal de Sainte-Marie-Majeure, mais le maintien ou, mieux, la reprise de ce type d'images, sont sans doute liés à l'effacement du rôle de l'impératrice (symboliquement on peut faire remarquer que s'il y a un article «empress» dans *ODB* I, 694-695, qui peut certes être jugé comme insuffisant à la lumière de la bibliographie récente, il n'y a aucune entrée « Kaiserin » dans le *Lexikon des Mittelalters*). Comme le fait Cormack, *loc. cit.*, on peut rappeler que, si les images de la Vierge en impératrice n'apparaissent pratiquement qu'en Occident, elle est pourtant représentée sur un trône aussi bien à St. Apollinaire le Neuf qu'à Saint-Démétrius de Thessalonique. et que sa mention comme reine des cieux se trouve dans les évangiles apocryphes et dans l'hymne acathiste comme d'ailleurs dans la prière à la Vierge que Corippus attribue à Sophie, femme de Justin II (pour cette prière, voir AV. CAMERON, « Theotokos in sixth century Constantinople », *Journal of Theological Studies*, n.s. 29, 1978, p. 79-106, en partic. 82-85). Cette question mérite d'être reprise ; peut-être, comme j'ai essayé de le montrer pour la relation entre le Christ et l'empereur, le risque d'une trop grande proximité, sinon d'une confusion sur la personne représentée, empêche-t-il la Vierge d'être montrée en impératrice.

qui, dans l'idéal, serait sans sexualité, puisque liée à la virginité, ce qui est une manière symbolique de reléguer la sexualité à l'arrière-plan. Et Martine, la seconde femme d'Héraclius, serait une impératrice qui n'a pas réussi, car elle était dans un rôle socialement et anthropologiquement inaccepté : l'union avec son oncle met en lumière cette sexualité que l'on veut cacher, car sa dimension anormale attire l'attention sur elle[63].

Par delà les analyses fort convaincantes de L. James sur les modalités d'un réel pouvoir des impératrices, je crois pouvoir discerner l'élaboration d'un modèle de conduite, dont le développement du culte de la Théotokos constitue un fondement et qui s'empare aussi de l'image d'une Hélène légendaire. Cette figure d'Hélène s'élabore tardivement, en même temps que le modèle de la Vierge : la chronologie est parlante et c'est peut-être ce dernier point qui donne la clé de l'image d'Hélène, une mère dont on a oublié le mari et qu'on célèbre avec son fils, loin de celle du IVe siècle, « épouse du divin Constance ». C'est peut-être à travers cette valorisation de la maternité, à travers un double modèle, céleste et terreste, la Théotokos et Hélène, que la société byzantine trouve un compromis acceptable entre valeurs permettant le fonctionnement social et valeurs chrétiennes et finit bien par donner à l'impératrice byzantine un rôle plus important qu'à l'impératrice romaine[64]. Comme tous les modèles, celui-ci est suffisamment lointain pour qu'il puisse s'incarner de diverses manières. Entre un modèle et ses incarnations, il n'y a pas relation d'original à copie et les variations dans les conduites réelles ne mettent pas en cause son existence.

Crédit Iconographique.

Fig. 1 : W. F. VOLBACH, *Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und OstRom*, Munich 1958, pl. 21.

Fig. 2 : R. BIANCHI BANDINELLI, *Rome. La fin de l'art antique*, Paris 1970, p. 389, fig. 373.

Fig. 3 : K. WEITZMANN, *Age of Spirituality*, New York 1979, p. 32, nº 26.

Fig. 4 : E. COCHE DE LA FERTÉ, *L'Art de Byzance*, Paris 1987, ill. 45.

Fig. 5 : L. REEKMANS, « La Dextrarum Junctio», *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 31, 1958, pl. XIII, fig. 36.

Fig. 6 : W. F. VOLBACH, *Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und OstRom*, Munich 1958, pl. 52.

63. En général sur les «mauvaises» impératrices, voir JAMES, *Empresses* (cité n. 3), p. 16-20. Si j'évoque Martine, plutôt qu'une autre impératrice critiquée par divers contemporains, c'est parce que ce rejet me semble avoir été très communément partagé.

64. À ce point de vue, je reste donc proche, avec quelques nuances, des conclusions de BRUBAKER, « Memories of Helena » (cité n. 8), p. 63-64. JAMES, *Empresses* (cité n. 3), p. 14 et p. 143 ne pense pas que la Théotokos a joué un rôle dans l'élaboration de ce modèle.

TWO ACCOUNTS OF MIRACLES AT THE PEGE SHRINE IN CONSTANTINOPLE[1]

par Alice-Mary TALBOT

Résumé : Deux recueils rapportent des guérisons miraculeuses qui eurent lieu à l'église du monastère de la *Theotokos tès Pègès*, situé tout juste hors des murs de Constantinople. Le premier, une compilation anonyme des miracles recensés depuis le V[e] jusqu'au X[e] siècle, a sans doute été composé entre 945 et 963. Rédigé dans un style assez simple et direct, il s'adresse à un public peu sophistiqué. Le recueil anonyme a été réécrit au début du XIV[e] siècle par Nicéphore Calliste Xanthopoulos qui a également ajouté quinze miracles contemporains. Ce nouveau récit transpose le texte anonyme dans un style plus relevé, mais détaille aussi bien davantage la description des maladies des pèlerins, s'intéressant à l'étiologie de la maladie et à l'efficacité de l'eau bénie de l'église pour la guérison des différentes afflictions.

Although little known today, the monastery of the Theotokos tes Peges (the Virgin of the Spring or Source) was one of the most important shrines of Constantinople. It functioned throughout virtually the entire period of the Byzantine Empire, from probably as early as the 5th century to the 15th century, it was a destination of imperial processions and the site of ceremonies, and its precincts contained a spring with miraculous healing waters.[2] Yet it has been relatively ignored by Byzantinists, probably because virtually no trace of the Byzantine buildings of the complex survives, and the literary evidence bearing on the shrine is scattered and in some cases difficult of access.

The monastery was located just outside the land walls of Constantinople, a few hundred meters from the Pege Gate (later called Silivri Kapısı). A perhaps legendary tradition attributes the establishment of an initial shrine at Pege to the reign of the emperor Leo I (457-474). We are told that before Leo ascended the throne, he one

1. I first began research on this topic in the spring of 1993, when I was privileged to spend a few weeks at the Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance in Paris at the kind invitation of Gilbert Dagron. This article grew out of the seminars I presented at that time whose publication has been too long delayed. It therefore seems appropriate to dedicate this article to my host, Prof. Dagron, on the occasion of his seventieth birthday.

2. On the monastery, see R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*. I. *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*. III. *Les églises et les monastères*, Paris 1969, pp. 223-228.

day encountered a blind man wandering near the city walls, and generously offered to guide him on his way. When the blind man became thirsty and asked for a drink, Leo looked in vain for clean water, since the spring was blocked and obscured by mud. A divine voice directed Leo to the spring and told him to take some of the mud and anoint his blind companion's eyes, with the result that his sight was immediately restored. Once Leo became emperor, he built a small shrine at the site of the healing spring; pilgrims were cured both by its water and by the mud that was scooped out with a shovel.[3]

In the 6th century, the emperor Justinian constructed on the same site a large church, evidently domed, in gratitude for the miraculous healing of the urinary ailment that afflicted him.[4] In his treatise *On the Buildings*, Prokopios evokes the natural beauty of the setting of the monastic complex that developed around the church: "In that place is a dense grove of cypresses and a meadow abounding in flowers in the midst of soft fields, a garden abounding in beautiful shrubs, and a spring bubbling silently forth with a gentle stream of sweet water – all especially suitable for a holy place." Prokopios also remarks that the church of Pege was viewed as a pendant to the church of Blachernai, built in the 5th century.[5] Both churches were dedicated to the Virgin, and were seen as protective anchors of the land walls of Constantinople, although Prokopios distorts reality in placing Pege at the southern terminus of the walls.

In the late 8th century, the empress Irene, famed for her support of the Second Council of Nicaea in 787 and restoration of icons to the Byzantine church, commissioned important mosaic panels in the church in thanksgiving for the miraculous cure of a hemorrhage from which she suffered. In gratitude for her healing by the spring waters, she gave the Pege church gold-embroidered textiles and curtains, a votive crown, and eucharistic vessels adorned with pearls and precious stones. Then she ordered the installation on both sides of the nave of panels depicting herself and her son Constantine VI carrying these offerings.[6] The famous 6th-century mosaics of Justinian and Theodora in the apse at S. Vitale in Ravenna are the closest parallel to this iconography, and permit us to conjure up an image of these lost 8th-century panels. The 9th-century empress Theodora, responsible for the second and final restoration of icons in 843, was also a generous benefactor of Pege.[7] The favor shown toward the monastery by these two empresses suggests that it was a stronghold of iconodulic sympathy during the iconoclastic controversy. This assumption is borne out by the fact that an abbot of Pege, George, signed the acts of the Second Council of Nicaea in 787,[8] and that the iconodule saint John Psichaites was a monk at Pege during the abbotship of George.[9]

3. *De sacris aedibus deque miraculis Deiparae ad Fontem*, chap. 2, AASS Nov. 3, p. 878 (hereafter cited as *Miracula*).

4. *Miracula*, chap. 3, pp. 878-879.

5. PROKOPIOS, *On Buildings*, I.iii.6, ed. J. Haury, IV, Leipzig 1964, pp. 20-21.

6. *Miracula*, chap. 8, p. 880.

7. *Miracula*, chap. 9, p. 880.

8. See R.-J. LILIE et al., *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, I, Berlin 1999, n° 2162.

9. P. VAN DEN VEN, "La vie grecque de s. Jean le Psichaïte," *Le Muséon* 21 n.s. 3, 1902, pp. 106^{25}-107^{7}.

The evidence suggests that the shrine of Pege attained particular fame in the 9th and 10th centuries. First of all, there was a flurry of construction activity at the shrine during the reigns of Basil I and Leo VI. The dome of the large church had fallen during an earthquake, probably in 869, and was rebuilt by Basil. His son Leo restored the chapel of St. Anne, and redecorated the narthex of the large church and the crypt that housed the spring.[10]

By the end of the 9th century – and probably even earlier – the emperor had begun the tradition of making a ceremonial procession to the Pege monastery on the Feast of Christ's Ascension, on the Thursday that falls forty days after Easter. A generic description of the attendant ceremonial is provided by the *Book of Ceremonies*, which tells us how the emperor went by ship from the Great Palace to the little harbor next to the Golden Gate. He then proceeded on horseback with his retinue along the road which led between the double row of city walls as far as Pege Gate. From there he went to the monastic church to attend the liturgy, conducted by the patriarch, and dined with the patriarch in the church galleries. Subsequently he returned to the Great Palace on horseback through the middle of the city, making thirteen stops so that he could be acclaimed by the populace.[11] Several members of the Macedonian dynasty and the Lekapenos family had recourse to the shrine for healing of various afflictions,[12] and Romanos I's granddaughter was married at the church to the Bulgarian tsar Peter in 927.[13]

The Anonymous *Miracula*

It was in the mid-10th century that an anonymous author made a compilation of 47 selected miracles that had occurred at the shrine between the 5th and 10th centuries, a text which I shall call the *Anonymous Miracles* or the *Miracula*. The composition of the *Miracula* can be dated on internal evidence to the reign of Constantine VII Porphyrogennetos (945-959) or his son Romanos II (959-963).[14] The hagiographer tells us that the last ten miracles which he recounts occurred during his lifetime;[15] thus we must assume that only this section was based on his own firsthand knowledge, and that he incorporated the earlier miracles from a previously existing collection of *miracula*. Such a work of compilation would indeed be in keeping with the encyclopedic endeavors of the period that were sponsored by the emperor Constantine VII.

After a prologue in more elevated diction, the narrative is couched for the most part in a simple and straightforward style in order to make it accessible to the ordinary reader. As the hagiographer comments, "I will make my account simple and under-

10. *Miracula*, chap. 13, 18, pp. 881-882, 884.
11. Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae byzantinae*, éd. J. J. Reiske, I, Bonn 1829, chap. 18.
12. *Miracula*, chap. 20-21, 26-28, pp. 884, 885-886.
13. *Theophanes Continuatus*, ed. I. Bekker, Bonn 1838, p. 414.
14. For the date of composition, see A.-M. Talbot, "The Anonymous *Miracula* of the Pege Shrine in Constantinople," to appear in a Festschrift for Ihor Ševčenko published in *Palaeoslavica*, P. Schreiner and O. Strakhov ed. The latter article focuses on the dating of the text and analysis of its structure, as well as speculating on the identity of the commissioner.
15. *Miracula*, chap. 34, p. 887c.

standable to all, avoiding subtle refinement, so that uneducated people and artisans and field workers will have no difficulties listening to it, but rather will comprehend it easily and will eagerly run to Her spring [i.e., the spring of the Theotokos]."[16] Worthy of note is the assumption that the lay audience will be listening to the miracles rather than reading them.

Most of the miracles are cures of various diseases, but there are also wondrous narrow escapes of individuals from the collapse of the dome during an earthquake, miraculous rescues from construction accidents, and one instance in which a prisoner of war is unexpectedly released from captivity by the Bulgarians. The bulk of the miracles involve the healing of suppliants with a wide variety of illnesses. Urinary and intestinal problems and fevers are the most common complaints, but cures are recorded of cancer, hemorrhage, abscesses, demonic possession and infertility as well. Male and female pilgrims seem to have sought help at the shrine in almost equal numbers, with 23 men and 16 women recorded as finding relief from their afflictions. The social status of the pilgrims whose cures are described was very high, including three emperors, four empresses, five members of the imperial family, one patriarch, and several *patrikioi* and *protospatharioi*, as well as monks, nuns and priests. The most frequent method of healing, especially for internal ailments, was to drink water from the holy spring, but in some cases of cancerous tumors the pilgrims applied holy mud to the affected area. One woman with a kidney stone was cured by sitting in a warm bath of Pege water, while a woman possessed by an evil spirit was healed by drinking oil from the lamp hanging in front of the icon of the Virgin Episkepsis. Finally, it should be noted that the empress Zoe, fourth wife of the emperor Leo VI, was relieved of barrenness by wrapping around her loins a skein of silk equal in length to the icon of the Virgin;[17] so we have the Pege shrine to thank for the birth of one of the most famous of all Byzantine emperors, Constantine VII.

An unusual feature of the Anonymous *Miracula* is that on several occasions they describe the ex voto gifts made to the shrine by pilgrims grateful for miraculous cures. I have already mentioned the gifts of the empress Irene in the late 8th century. The 10th century patriarch Stephen, healed of an abscess on his chest, gratefully gave Pege his episcopal vestments to be made into an altar cloth to be used on the feast of the Exaltation of the Cross.[18] The chamberlain Gabriel, uncle of the young man rescued from the Bulgarians, commissioned a gospel book for the church, and a monastery in Chaldia made an annual gift of five gold coins in thanksgiving for the miraculous healing of one of its monks.[19]

The 11th and 12th centuries are the "Dark Ages" in the history of the Pege monastery. We know that the 11th-century court historian Michael Psellos was granted the monastery as a benefice (*charistikion*) and had his tomb built there.[20] At the end of

16. *Miracula*, chap. 1, p. 878C.
17. *Miracula*, chap. 26, p. 885E.
18. *Miracula*, chap. 21, p. 884D-E.
19. *Miracula*, chap. 29-30, p. 886A-E.
20. MICHAEL PSELLUS, *Scripta minora*, ed. E. Kurtz, F. Drexl, II, Milan 1941, pp. 199^{17}, ep. 177; 272^{7}, ep. 228.

the 11th century Pege is mentioned twice in the *Alexiad* of Anna Komnene, particularly in connection with the philosopher John Italos who was permitted to live at the monastery after falling into disfavor on suspicion of heretical views.[21] Only a couple of miraculous cures are recorded in this period. The *sebastokratorissa* Irene donated a textile to the monastery in thanksgiving for the healing of her son John Komnenos, who had been struck in the eye during a jousting tournament.[22] Reportedly, a certain John, who was patriarch of Jerusalem during the reign of Isaac II Angelos (1185-1195, 1203-1204), was cured of ringing in the ears and a swollen head at the shrine.[23]

The *Logos* of Nikephoros Kallistos Xanthopoulos

Following the Latin conquest of Constantinople in 1204, at the time of the Fourth Crusade, the Pege monastery was occupied by Latin monks, and the waters of the spring ceased to produce miraculous cures. We are told that the spring remained ineffective even after the recovery of the capital by Michael VIII Palaiologos in 1261 because of that emperor's policy of unification with the Latin church at the Union of Lyons in 1274. Once Michael's son Andronikos II came to the throne in 1282 and rejected the Union of the Churches, however, the Virgin showed her favor by restoring the miraculous powers of the spring water.[24]

It was apparently in order to celebrate this revival of miracles at the Pege monastery that in the early 14th century, sometime between 1308 and 1320,[25] an ecclesiastical writer named Nikephoros Kallistos Xanthopoulos produced a reworked and greatly expanded version of the *Anonymous Miracula*, a text that I shall call the *Logos*.[26] Xanthopoulos is best known for his *Ecclesiastical History*, of which 18 books survive, covering the period from the birth of Christ until 610. He wrote on many other subjects as well, including theological commentaries, epigrams and hagiography. He was evidently particularly devoted to the shrine of the Pege, for which he composed the lengthy *Logos* under discussion, as well as an *akolouthia* for the feast day of the Zoodochos Pege, celebrated on the Friday of the week following Easter.[27]

21. Anne Comnène, *Alexiade*, ed. B. Leib, II, Paris 1943, p. 35[11-13] [=Book 5.8.5].

22. We know this from the epigram Irene commissioned from the poet Manganeios Prodromos to accompany her gift; cf. E. Miller, "Poésies inédites de Théodore Prodrome," *Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques en France* 17, 1883, p. 36-37.

23. A. Pamperis, *Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου περὶ συστάσεως τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Ζωοδόχου Πηγῆς, καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὑπερφυῶς τελεσθέντων θαυμάτων*, [Leipzig] 1802, mir. 47, p. 59-60 (hereafter cited as *Logos*). There is a problem here, however, because no such patriarch is recorded by V. Grumel, *La Chronologie*, Paris 1958, in his list of patriarchs of Jerusalem (p. 452).

24. *Logos*, p. 62-65.

25. For more details on these approximate dates of composition, see A.-M. Talbot, "Epigrams of Manuel Philes on the Theotokos tes Peges and its Art", *DOP* 48, 1994, p. 136 n. 3 (hereafter, Talbot, "Epigrams"). See also n. 52 below, where I slightly modify the chronology proposed in the *DOP* article.

26. See n. 23 above for the full bibliographic citation.

27. See *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον*, Venice-Athens, n.d., p. 16-22.

As I have argued elsewhere, the writings of Xanthopoulos signal a renewal of the cult of the Virgin at the Pege monastery in the early 14th century.[28] The epithet Zoodochos Pege, or Life-receiving Source, now appears for the first time for the Virgin, and a new iconography develops in which the Virgin, holding a frontal Christ child at her breast, is depicted sitting in a basin from which water flows. This new icon type was probably derived from a mosaic image above the holy spring, perhaps installed during the reign of Andronikos II.[29]

Although the *Logos* of Xanthopoulos survives in at least four manuscripts, it has received relatively little scholarly attention, primarily because of the extreme rarity of its printed edition of 1802. Until earlier in this decade, when Dumbarton Oaks acquired a photocopy, there was no copy of the book in the Western Hemisphere. Furthermore, the "edition", by a Greek monk named Ambrosios Pamperis, is really only a transcription of the manuscript, with no attempt to introduce modern punctuation, corrections or critical apparatus. Yet the text repays detailed study and should be better known.[30]

The interest of the *Logos* lies in several aspects. First of all, Xanthopoulos has added fifteen miracles which occurred at Pege in his own time. These new tales provide valuable information on the history of the shrine in the Palaiologan period and prosopographical data on the individuals who were healed. Secondly, Xanthopoulos has totally rewritten the 47 miracle tales of the Anonymous *Miracula*; as a reworked version or *metaphrasis* of an earlier hagiographic text, the *Logos* provides a good example of the kinds of changes an erudite Palaiologan writer might make in a miracle account produced almost four centuries previously.[31] Thirdly, the *Logos* should be of interest to historians of medicine, since Xanthopoulos gives detailed case histories of many of the pilgrims who visited the shrine, discusses the causes of their diseases and, most remarkably, occasionally attempts to explain why the holy water was efficacious in curing a given ailment.

If we compare the clientele of the Pege shrine around 1300 with the pilgrims described in the 10th century *Miracula*, we note some changes. Only one miracle involves a member of the imperial family, and many others benefit the middle or lower classes: two members of the emperor's Varangian bodyguard, a merchant and a prostitute, as well as a monk and priest. The pilgrims, who were predominantly male, came not only from Constantinople but from as far away as Sparta, as well as from Serres, Nicaea and an island in the Black Sea. The diseases from which they suffered were also more varied than the ones described in the earlier *Miracula*, which tended to be urinary or intestinal problems or fevers. The 14th-century patients

28. See TALBOT, "Epigrams", p. 136-138. On Xanthopoulos, see *ODB* III, New York 1991, p. 2207, and *PLP*, VIII, n° 20826.

29. TALBOT, "Epigrams", p. 136-137.

30. I hope to eventually produce a new critical edition of the Greek text, with annotated English translation.

31. For analysis of a *metaphrasis* by a contemporary of Xanthopoulos, which bears some resemblance to the *Logos* in structure if not in style, see A.-M. TALBOT, "Metaphrasis in the Early Palaiologan Period: The Miracula of Kosmas and Damian by Maximos the Deacon," to be published in the proceedings of the 1999 Athens symposium on "The Heroes of the Orthodox Church: the New Saints, 8th-16th c."

were mostly afflicted with external skin diseases, such as leprosy, carbuncles and rashes, although there were also cases of cancer, dropsy, kidney stones and asthma. As seems reasonable, the preferred healing agent for skin problems was mud, while the holy water was drunk to cure internal problems. One unusual method of treatment was used for a man from Serres suffering from an intestinal tumor. Since his friends could not apply the mud directly to an internal tumor, they dried the mud, pounded it into dust, and blew it inside the man's abdomen with a tube.[32]

Let us turn next to the stylistic differences between the 10th-century *Anonymous Miracula* and the 14th-century *Logos*. Xanthopoulos writes in a much more elevated language than his predecessor, and clearly was addressing his oration to a more sophisticated audience than artisans and peasants. He quotes extensively from the *On Buildings* of Prokopios, and cites classical allusions from Homer and the tragedians. His work includes *ekphraseis* or rhetorical descriptions of Constantinople and of the churches of Hagia Sophia and Pege, as well as a lamentation on the fall of Constantinople in 1204. The *Logos* concludes with a *synkrisis* comparing the spring at Pege to the spring in the Garden of Eden, the water gushing from the rock struck by Moses, the pool of Siloam, the well of the Samaritan woman, and the Castalian spring.[33]

Besides these rhetorical additions of entire sections to the narrative, Xanthopoulos embroidered upon each of the anonymous miracle accounts, usually by expanding substantially the description of the disease which afflicted the individual who was healed by the spring water. Space permits only two examples. The first is the narrative of the cure of the emperor Justinian who suffered from a urinary problem. The anonymous hagiographer had simply termed his ailment *dysouria*, i.e., difficulty in urination, and commented that he was in unbearable pain; but once he drank water from Pege, his urinary tract began to work normally again. Xanthopoulos greatly elaborates upon the story, adding details of his own devising. For he tells us that Justinian suffered retention of his urine because of the formation of a bladderstone, and that his urinary difficulties were in turn caused by his abstemious diet. Then when Justinian is healed by drinking the spring water, Xanthopoulos explains that the stone was either expelled by the forceful passage of the water that he drank or else it was crushed and dissolved by the water.[34] This is typical of Xanthopoulos' approach: he wants to explain the aetiology or causation of disease, not just the physiological process, but also how a person's dietary habits or lifestyle led to the development of a given ailment. Secondly, often he does not seem content merely to accept a healing cure as a miraculous occurrence, but speculates on how the water acted to alleviate symptoms and effect a cure.

A vivid example of Xanthopoulos' absorbing interest in the causes of disease is found in his account of yet another victim of urinary problems, in this case the son of Stylianos Zaoutzes, the father-in-law of Leo VI. The anonymous hagiographer

32. *Logos*, mir. 50, p. 68-69.
33. For the *synkrisis*, see *Logos*, p. 94-97.
34. *Logos*, mir. 2, p. 14-15. See n. 44 below for a reference to Alexander of Aphrodisias, who states that drinking cold water can force the expulsion of kidney stones.

had provided only a brief outline of the case in one short paragraph: Stylianos' son suffered from a stone in his urinary tract for which physicians urged surgery as the only remedy, but he was cured by drinking water from Pege which dissolved the stone and enabled him to pass it in his urine.

Xanthopoulos' version, in contrast, goes on for a page and a half of printed text.[35] He assumes that the son of Zaoutzes was a suckling infant when he developed the stone, although there is no such indication in the anonymous text. Building upon this assumption, he develops an elaborate explication of why a baby would suffer from a kidney stone, remarking to his readers that most people do not understand the genesis of such an ailment, but he has heard the following explanation from a medical specialist: "the problem originates in the nipple of the mother's breast. For often if the <breast> milk gets old, either because the child refuses to nurse, or the wetnurse is busy with something else, the breast swells with milk, and tries to pour forth fountains of milk, but because of the delay the milk curdles as it solidifies. Then when the infant suckles, it swallows the <milk> that has curdled; it goes first into his stomach, but since the <latter organ> is ineffective and unused to digesting such <food>, it sends it on undigested to the subsequent <organs>, and finally, when it becomes lodged in the vicinity of the bladder, that pernicious <curdled milk> becomes like sediment ... gradually it becomes hardened by the heat <of the body>, and blocks the duct as it grows, and thus causes acute pain."[36] Xanthopoulos adds, however, that the stone might be caused by other factors, such as the ingestion of unwholesome foods. He concludes his account by noting that the holy water turned the stone to mud so that it could be excreted through the urethra. I have been able to trace portions of Xanthopoulos' excursus on the development of stones in infants to earlier Byzantine medical writers, such as Paul of Aegina,[37] but not the entire sequence of events formulated by Xanthopoulos. Whatever his sources, Xanthopoulos' narration demonstrates clearly that he was fascinated by medicine and had discussions with medical specialists about specific cases.

When we turn from Xanthopoulos' rewriting of older miracles to the fifteen miraculous cures that occurred at Pege in his own day, we can have greater confidence in the reliability of his narrative. For in these cases, Xanthopoulos is not making up descriptions of symptoms out of whole cloth, based on his general knowledge of medicine, but is relating case histories of contemporaries; in several instances, he assures us that he was personally acquainted with the individuals concerned and witnessed the progress of their disease and the nature of their cure. Incidental details that he provides enhance the credibility of his narrative: for example, the waist of a prostitute with a swollen abdomen – perhaps a fibroid tumor – reached almost two meters in circumference, but shrank to one meter when she was cured;[38] the thigh of

35. *Logos*, mir. 25, pp. 46-48.
36. *Logos*, p. 47.
37. See PAULUS AEGINETA, ed. I. L. Heiberg, Leipzig-Berlin 1921, book I, chap. 3 (= p. 9-10), where Paul discusses the dangers of breast milk too thick in consistency. See also GALEN, *De alimentorum facultatibus*, Book 3, chap. 16 (ed. C. G. KÜHN, *Claudii Galeni opera omnia*, VI, Leipzig 1823, p. 693), where he remarks that curdled milk can cause kidney stones when conditions in the body are too warm.
38. *Logos*, mir. 55, p. 73-76.

a dropsy victim swelled up to a circumference of more than one meter.[39] Xanthopoulos mentions that one patient used to spit excess saliva into a container made from a gourd shell,[40] and that he himself saw in a chamber pot sand in the urine of the same individual when he was afflicted with gravel in his bladder.[41]

Summaries of two contemporary case histories related by Xanthopoulos will have to suffice to demonstrate once again his rational approach to his subject. He describes, for instance, how the priest Mark – an otherwise unattested *hegoumenos* of the Stoudios monastery – brought upon himself an unbearable malady of the skin as the result of an excessively ascetic regimen. For Mark limited his diet to wild greens pickled in salt water, which caused "bad blood" and the development of an acrid and brackish fluid that permeated his entire body. When this fluid worked its way outward and reached his skin, it caused a terrible itching, and Mark scratched himself so much that his skin was bloodied. Thus Xanthopoulos traces the genesis of the disease back to the priest's eating habits. After seven years of suffering Mark was healed by drinking and washing with the spring water at Pege. For, as Xanthopoulos explains, the very sweet waters of the spring counteracted the acrid and brackish internal fluid, which was eliminated in the priest's perspiration and excretions.[42]

Xanthopoulos reserves for last one of his most detailed case histories (five pages of printed text). This is the story of the monk Makarios of Serres, who has a special place in the *Logos* because it was this grateful recipient of a miraculous cure who urged Xanthopoulos to undertake the composition of an account of the miracles at Pege.[43] Xanthopoulos begins his tale as if recounting a "mini-vita" of a holy man, praising Makarios' virtuous parents and his pious childhood. Then he launches into a description of the succession of maladies that afflicted Makarios over a period of sixteen years. Xanthopoulos attributes his initial respiratory ailment to a harsh ascetic diet. He provides a detailed and technical description of the causation of the monk's breathing difficulties – blockage of the bronchial tubes with excess phlegm –, and gives vivid images of the monk's distress as he gasped for breath, so that his jaws ached and his eyes swelled up. As his condition worsened, he was unable to lie down to sleep, but could breathe only in an upright position. While still suffering from respiratory distress, he developed gravel in his urine. The monk was in a dilemma: he wanted to see if the holy water of Pege would help his urinary problem, but knew that it was dangerous for those who suffered from dyspnea to drink water. So he drank very sparingly of the *haghiasma* water, and excreted the troublesome gravel.[44] Taking courage from this first miraculous healing, he decided to risk drinking a large quantity of Pege water in an attempt to gain relief from his breathing problems, even

39. *Logos*, mir. 57, pp. 78-82.
40. *Logos*, mir. 63, p. 91.
41. *Logos*, p. 92.
42. *Logos*, mir. 62, p. 87-89.
43. On Makarios of Serres, see *PLP*, VII, n° 16293.
44. ALEXANDER OF APHRODISIAS, *Problemata* 1.110 (ed. J. L. IDELER, *Physici et medici Graeci minores*, I, Berlin 1841, p. 37), notes that drinking of cold water can sometimes cause the excretion of small kidney stones.

though cold water was contraindicated for respiratory disease. Miraculously, Makarios, who previously could not tolerate a drink of cold water or even a draught of cold air, was eventually cured after gulping down the Pege water,[45] although not without some side effects, as we shall see. In his typical manner, Xanthopoulos feels compelled to explain the efficacy of the holy water: it cut through the accumulated phlegm and cleared out his bronchial tubes, forcing the phlegm to his nether regions. Some of the phlegm was immediately excreted in his urine – one could see it floating on the surface of the urine in the chamber pot, looking like snow –, while the rest of the phlegm descended to his feet, causing them to swell in an alarming manner. But applications of mud from the holy spring onto his feet forced the phlegm back up to his bladder, and it was excreted in his urine, foaming like hyssop.[46] Once cured Makarios sponsored the renovation of the *kellion* at the monastery's chapel of St. Eustratios, and took up residence at Pege during Lent.

It is these detailed medical case histories that give the *Logos* of Xanthopoulos its special flavor, and at the same time highlight his ambivalent attitude toward the traditional practice of medicine. On the one hand, the *Logos* is full of hagiographical *topoi* about the greed and incompetence of physicians, in contrast with the free and effective healing of the water from Pege. For example, Xanthopoulos writes about a blind man: "the physicians kept promising <a restoration of> his vision as long as they saw the gleam of gold in the poor man's hand; but when they could no longer sniff out the fragrance of gold, nor did its clinking resound in their ears ... they went away ... saying that the affliction was beyond medical skill."[47]

Despite these standard negative comments about physicians, Xanthopoulos was clearly fascinated by the aetiology of disease and the practice of medicine.[48] His *Logos* is permeated with medical vocabulary reminiscent of the language of Hippocrates, Galen and other medical writers,[49] and he delights in noting the precise technical

45. The monk's respiratory difficulties were caused by an excess of phlegm, that is a humoral imbalance, since phlegm is one of the four humors; see, *e. g.* GALEN, *On the Humors*. Galen classified phlegm as a cold and moist humor; therefore cold spring water would normally be contraindicated as a cure, since it would worsen the imbalance, not improve it.

46. *Logos*, mir. 63, pp. 89-94.

47. *Logos*, mir. 56, p. 77.

48. When describing the kidney stone suffered by the son of Stylianos Zaoutzes (mir. 25), he specifically quotes as his source of information "a specialist in the investigation of such matters"; cf. *Logos*, p. 46^{31}.

49. Space permits me to give only a few examples of such terms: ὀρθοπνοία, the inability to breathe except in an upright position, is frequently mentioned by Hippocrates and Galen, and is the subject of one of the chapters of Paul of Aegina (3.29, ed. HEIBERG, pp. 209-210); ψαμμία or gravel in the bladder (*Logos*, p. 91^{5}), is mentioned by ALEXANDER OF APHRODISIAS, *Problemata* 1.110, ed. Ideler, I, p. 37^{21}; βοήθημα, a technical term for remedy (*Logos*, p. 17^{28}), found in HIPPOCRATES, *De prisca medicina*, chap. 13, ed. E. LITTRÉ, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, I, Paris 1839, p. 598; ἀδενώδης or glandular (*Logos*, p. 19^{12}), a term used to describe breast tissue in GALEN, *De Usu partium*, ed. Kühn, III, Leipzig 1822, p. $605^{10,16}$. Collaboration with a specialist in ancient Greek and Byzantine medicine will be necessary to identify fully the sources of Xanthopoulos' medical knowledge. For a similar approach, see the later 14th-century hagiographic works of John (Joseph) Lazaropoulos on the miracles of St. Eugenios of Trebizond. Their appropriation of medical terminology is analyzed by J. O. ROSENQVIST, "Miracles and Medical Learning: The Case of St. Eugenios of Trebizond," *BSl.* 56, 1995, pp. 461-469.

terms used by physicians (παῖδες ἰατρῶν).[50] He consulted medical specialists about the causes of diseases he was describing and, in the midst of his account of the affliction of the monk Makarios, Xanthopoulos calls upon Joseph the Philosopher for assistance in writing his narrative, and mentions that Joseph had attended the ailing monk.[51] Now Joseph was not only himself a physician and encyclopedist,[52] but also the teacher of John Aktouarios, the renowned physician, diagnostician and medical writer. Thus Xanthopoulos, although a priest of Hagia Sophia, hagiographer and ecclesiastical historian, is also linked with the circle of humanist literati that flourished during the reign of Andronikos II. He is thus yet another representative of those Byzantine intellectuals who combined a love of classical learning with a deep Christian faith, and moved easily between their libraries of ancient authors and the medieval world of monks and miraculous healing.

50. *E. g.*, *Logos*, p. $17^{28\text{-}29}$: βοήθημα τοῦτο ἔθιμον τῇ συνηθείᾳ καλεῖν; *Logos*, p. 19^{7}: καρκίνον αὐτὸ παῖδες καλεῖν εἰώθασιν ἰατρῶν; *Logos*, p. 71^{27}: ἄνθρακα τὸ πάθος ἰατρῶν φασι παῖδες.

51. *Logos*, pp. 91-92. Confirmation of Xanthopoulos' testimony about Joseph's ministrations to the ailing Makarios is found in Theodore Metochites' letter to a friend on the death of Joseph, written ca. 1330, and edited by M. TREU, "Der Philosoph Joseph," *BZ* 8, 1899, pp. 2-31, at 21-23, esp. $22^{13\text{-}14}$: τὴν κατὰ τῆς νόσου καὶ τὴν κατὰ τοσαύτης δυσχερείας ἐπιμέλειαν καὶ ἐπικουρίαν καὶ πᾶσι πράγμασι.

52. On Joseph, often called Rhakendytes, see *ODB* II, p. 1074 and *PLP* IV, n° 9078. He probably came to Constantinople from Thessalonike at the end of 1307, and returned there between 1323 and 1325; cf. TREU, "Der Philosoph Joseph," pp. 33-34. This means that we can advance the *terminus post quem* of composition of Xanthopoulos' Logos to 1308, since Joseph was in the capital when Xanthopoulos addressed him.

SUR LA LISTE DE VÉRONE ET LA PROVINCE DE GRANDE ARMÉNIE, LA DIVISION DE L'EMPIRE ET LA DATE DE CRÉATION DES DIOCÈSES

par Constantin ZUCKERMAN

Summary : Revising two tetrarchic dedications from the Troad suggests a general revision of evidence on the major contemporary reform consisting in the creation of the dioceses. The first complete survey of the diocesan system, the Verona List, is shown to be a coherent document – with no "interpolations" – produced in the summer 314 and strictly contemporary of the reform. The identification of the "Great Armenia" of the Verona List as the Armenian kingdom of Tiridates freshly transformed into a Roman province sheds a new light on the relations between Armenia and Rome at the time both countries convert to Christianity. The creation of the dioceses by Constantine and Licinius in 314 provides the base for dividing the Empire in two equal parts. The emerging dichotomic structure of the imperial administration is the rationale behind the foundation of Constantinople as the eastern capital after the whole Roman territory is re-united by Constantine in 324.

I. DEUX DÉDICACES DE TROADE ET LA CRÉATION DE LA PROVINCE D'HELLESPONT

En 1962, Daphne Hereward a publié un fragment d'autel découvert à Yalova, en Chersonèse de Thrace, portant deux inscriptions[1]. L'éditrice a judicieusement raccordé ce fragment à un autre, publié jadis par Lolling et disparu depuis, tout en constatant que l'autel provient du temple d'Athéna en Troade, sur la côte opposée des détroits. L'une des inscriptions est hellénistique ; l'autre, tétrarchique, fait état de la dédicace d'une statue d'argent d'Asclépios à la déesse Athéna, exécutée par les soins du gouverneur perfectissime d'Hellespont Julius Cassius. La dédicace est reconstituée par l'éditrice à partir du texte imprimé par Lolling (sans photographie) pour la partie gauche et de son propre estampage (reproduit dans l'article) pour la partie droite. Les premières lignes du texte, qui mentionnent le collège impérial ordonnant la dédicace, sont restituées comme suit :

1. D. HEREWARD, « Inscriptions from the Khersonese », *Annual of the British School at Athens* 57, 1962, p. 176-185, voir p. 182-185.

Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires 14, Paris 2002, p. 617-637.

Οι ευσεβεστατο[ι κε πρ(φιλ?)]ονοητικωτατοι
δεσποται ημων [Γαιο]ς Ρ Ουαλεριος
[Διοκλητιανος̣ ΣΕ[βασ]τ̣ος, και Γαλ. Ουαλ.
4 Μ̣α̣ξ̣[ιμιανο]ς̣ επ[ιφα]νεστατος Καισαρ

Il s'agirait, selon l'éditrice, de Dioclétien et de son césar, Galère ; l'inscription daterait de la première Tétrarchie, peut-être de l'époque du séjour de Dioclétien en Thrace (299-300).

Le texte a été repris, muni d'accents mais autrement peu modifié, par Jeanne et Louis Robert dans le *Bulletin épigraphique* 1964, 272 (ici à gauche). Il réapparaît, avec une petite correction, dans le corpus d'Ilion édité par Peter Frisch (ici à droite).

Οἱ εὐσεβέστατο[ι κὲ πρ]ονοητικώτατοι	Οἱ εὐσεβέστατο[ι καὶ πρ]ονοητικώτατοι
δεσπόται ἡμῶν [Γάϊο]ς ? Οὐαλέριος etc.	δεσπόται ἡμῶν [Γ. Α](ὐ)ρ. Οὐαλέριος etc.

L'analyse de Hereward, validée par les éditeurs successifs de la dédicace, a été retenue dans la *PLRE* I, p. 184, *s. n.* Iulius Cassius (*v.p., praeses Hellesponti* 293/305), aussi bien que par Timothy D. Barnes, pour qui Julius Cassius (293/305) serait le premier gouverneur connu d'une province, l'Hellespont, créée sous la première Tétrarchie[2].

Nul besoin de démontrer longuement l'impossibilité d'une restitution qui réduit de moitié le collège tétrarchique des années 293-305. Les données objectives confirmées par l'estampage — mais négligées dans les versions citées — indiquent la bonne solution : [Γαλ]ερ. Οὐαλέριος (l. 2). La dédicace appartient à une période bien délimitée, pendant laquelle le collège "tétrarchique" se réduit, en Orient, à un auguste et un césar : après le suicide de Sévère au cours de l'été 307 et jusqu'à la conférence de Carnuntum en novembre 308, l'empereur Galère (Galerius Valerius Maximianus) ne reconnaît que son propre césar, Maximin Daia (Galerius Valerius Maximinus). Ces deux souverains sont les seuls nommés dans une brève dédicace d'Aquincum (DESSAU, *ILS* 658) citée par Barnes qui suggère, non sans hésitation, que Galère, alors, ne reconnaît plus Constantin comme membre du collège impérial[3]. Les noms de Galère et de Maximin sont à restituer aux ll. 2-4. La *damnatio memoriae* qu'ils subissent par la suite explique les pertes, marquées sur la copie de Lolling, dans un texte par ailleurs bien conservé. On restituera donc :

Οἱ εὐσεβέστατο[ι καὶ πρ]ονοητικώτατοι
δεσπόται ἡμῶν [Γαλ]ερ. Οὐαλέριος
[[Μαξιμιανὸς]] Σε[βασ]τὸς καὶ Γαλ. Οὐαλ.
4 [[Μ̣α̣ξ̣ιμῖνος̣]] ἐπ[ιφα]νέστατος Καῖσαρ

La date de l'inscription, fin 307-308, définit l'époque de l'exercice de Julius Cassius, premier gouverneur connu de la province d'Hellespont.

2. T.D. BARNES, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge Mass.- Londres 1982, p. 158.

3. BARNES (cité n. 2), p. 5-6. La disparition de Sévère est annoncée en Orient entre le 25 juillet et le 20 novembre 307, voir la dernière mise au point par J. REA dans *P.Oxy.* LXIII, 4355.

La dédicace étudiée est très proche par son formulaire d'une autre dédicace, provenant du même temple et ayant pour objet une statue d'argent de Zeus (*CIG* 3607 = *IGR* IV, 214). Le texte n'est connu que par une copie faite il y a plus de deux siècles par Jean-Baptiste Lechevalier. Le nom et le titre du fonctionnaire qui exécute la dédicace sont légèrement mutilés. Il figure dans la *PLRE* I, p. 281, comme An(nius?) (Epi?)phanius 5, et il s'agit sans conteste d'un proconsul d'Asie. Quant au collège impérial qui ordonne la dédicace, sa présentation dans la copie de Lechevalier, légèrement "toilettée" par A. Boeckh pour le *CIG* et ainsi reproduite par Frisch, est la suivante :

τῶν ὁσιωτάτων ἡμῶν Αὐτοκρατό-
4 ρων Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ [καὶ]
τῶν ἐπιφανεστάτων Καισάρων τὰ etc.

La restitution de καὶ, en rendant la phrase cohérente, crée un formulaire mentionnant les noms des augustes mais non des césars, sans parallèle dans l'épigraphie tétrarchique. Or cela revient à transformer en erreur d'un rédacteur ou d'un graveur ancien ce qui n'est qu'un accident de transmission. Lechevalier indique, en effet, qu'il a trouvé, « sur une colonne voisine de la précédente (...), la même inscription répétée mot pour mot ; la seule différence qu'on pouvait observer, c'est qu'on y avait ajouté le nom des deux collègues de Dioclétien, Constantius Chlorus et Galerius Maximianus »[4]. L'existence de deux dédicaces identiques de deux statues identiques est hautement improbable. Lechevalier a, plus vraisemblablement, copié deux fois le même texte, en omettant une ligne dans une des copies. On restituera donc :

τῶν ὁσιωτάτων ἡμῶν Αὐτοκρατό-
4 ρων Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ
⟨καὶ Κωνσταντίου καὶ Μαξιμιανοῦ⟩
τῶν ἐπιφανεστάτων Καισάρων τὰ etc.

La date de cette dédicace — sous Dioclétien — a inspiré la restitution de Hereward. Les deux dédicaces, rapprochées par la date, fournissaient alors la preuve du découpage de l'ancienne province d'Asie et du passage de la Troade des mains du proconsul sous l'autorité du gouverneur nouvellement créé d'Hellespont, lors de la première Tétrarchie. La restitution corrigée replace la première attestation de la nouvelle province sous le règne de Galère.

Cette observation n'est pas isolée. L'imposant dossier épigraphique publié récemment par Michel Christol et Thomas Drew-Bear contient plusieurs dédicaces provenant d'Antioche de Pisidie qui témoignent de grands travaux d'embellissement urbain exécutés par Valerius Diogenes, un *praeses* dont le gouvernement s'exerce «dans une période qui ne peut trop s'étendre de part et d'autre de la mort de Galère

4. Le citoyen LECHEVALIER, *Voyage dans la Troade ou tableau de la plaine de Troie*[2], Paris, an VII (1797), p. 256-257.

en 311 ». L'activité de bâtisseur déployée par Val. Diogenes suggère aux éditeurs de voir en lui le premier gouverneur de Pisidie, en train de faire d'Antioche la capitale d'une nouvelle province. La création de la province de Pisidie implique un redécoupage de la Phrygie, de la Lycie-Pamphylie et de la Galatie voisines, réaménagement du territoire que rien ne conduit plus à dater avant le règne de Galère et Maximin Daia en Orient[5]. Cette analyse nous éloigne de la vision classique d'un découpage de l'ancienne Asie en sept provinces par Dioclétien[6]. La constatation que la province d'Hellespont n'est attestée qu'en 307-308 pèse dans le même sens.

Les réflexions inspirées par ces données nouvelles se rattachent à une tendance "révisionniste" bien marquée dans les publications récentes. Depuis Mommsen jusqu'à Barnes (*infra*), les savants concevaient le découpage des anciennes provinces comme une réforme exécutée par Dioclétien d'un seul coup et révisée ensuite uniquement sur des points de détail. Ce schéma ne résiste désormais plus au contrôle des faits. En Égypte, par exemple, qui est la région la mieux documentée de l'Empire, seule la séparation de l'Égypte et de la Thébaïde est imputable à Dioclétien, tandis que la création d'*Aegyptus Iovia* et d'*Aegyptus Herculia*, puis celle d'*Aegyptus Mercuriana*, relèvent sans conteste de Licinius[7]. Dans d'autres régions de l'Empire, les découpages provinciaux s'étalent également sur toute la période de la première Tétrarchie et bien au-delà. Ces observations méritent d'être inscrites dans une problématique plus large. L'une des grandes réformes de cette époque mouvementée est le regroupement des provinces morcelées en diocèses, qui deviennent la base d'une nouvelle carte administrative et ecclésiastique de l'Empire. La nouvelle chronologie des découpages provinciaux a-t-elle des implications sur notre analyse de la création des diocèses ?

II. Le morcellement des provinces et la création des diocèses

Un aperçu récent et bien informé des réformes tétrarchiques, dû à Jean-Michel Carrié, résume le schéma le plus largement admis pour la création des diocèses : « Le morcellement du territoire impérial en provinces plus petites et nombreuses (...) a exigé en retour un rééquilibrage à un échelon supérieur, sous la forme de grands regroupement régionaux : les diocèses. (...) La date généralement acceptée, depuis Seston, pour la mise en place des diocèses est 297.[8] » La date de 297, voire de 297/8, appuyée par les premières attestations supposées de vicaires diocésains en 298, figure dans plusieurs études. Bien avant Seston, elle apparaît dans un article important de

5. M. Christol, Th. Drew-Bear, « Antioche de Pisidie capitale provinciale et l'œuvre de M. Valerius Diogenes », *AnTard* 7, 1999, p. 39-71, en particulier p. 41-43.

6. Cf. Barnes (cité n. 2), p. 215 (qui tient déjà compte de la découverte que la province de Phrygie-Carie a été séparée de l'Asie vers 250). Seule la séparation de la Phrygie et de la Carie, entre 302 et 305, remonte à coup sûr à Dioclétien, voir *ibid.*, p. 157 ; la date de la création de la province des Îles n'est pas assurée. (On tire peu de profit de l'article récent, très confus, de S. Dmitriev, « The End of *provincia Asia* », *Historia* 50, 2001, p. 468-489.)

7. B. Palme, « *Praesides* und *Correctores* der *Augustamnica* », *AnTard* 6, p. 123-135, voir p. 123-125.

8. J.-M. Carrié, A. Rousselle, *L'Empire romain en mutation des Sévères à Constantin, 192-337*, Paris 1999, p. 185-186.

Theodor Mommsen (*infra*). Plus récemment, arguant que dans les années 297-298 Dioclétien avait été trop occupé par la guerre perse pour se lancer dans des réformes administratives majeures, Barnes a voulu faire remonter cette date à 293, année de la création des césars : « It is more probable that Diocletian ordained the division of provinces and the creation of dioceses in 293 at a single stroke, that his reformes were put into effect immediately, or at least with all deliberate speed, and that only minor changes were made thereafter.[9] » Les deux auteurs cités considèrent donc la création des diocèses comme la conséquence de la multiplication du nombre de provinces, et c'est là un raisonnement difficile à contester. Les dates qu'ils proposent soulèvent, cependant, une objection commune : aucune attestation n'existe d'un morcellement des provinces par Dioclétien en 293 ou avant cette date, tandis qu'en 297/8 ce processus vient à peine de commencer.

Admettant que « les premiers témoignages de nouvelles provinces apparaissent peu avant 300 », Michel Christol propose donc un raisonnement inverse. Il maintient la date de 297 pour « la création des diocèses, qui regroupaient les provinces en unités plus vastes », mais considère que cette réforme « fut suivie, et non précédée, par le morcellement des provinces du Haut-Empire en unités de dimensions plus réduites »[10]. Les diocèses auraient été créés en quelque sorte par anticipation, comme un cadre d'accueil pour des provinces dont le nombre était destiné à croître. Ce raisonnement est pourtant moins satisfaisant pour l'esprit que l'hypothèse traditionnelle de l'instauration des diocèses comme aboutissement et compensation du processus de morcellement des provinces. Il n'est donc nullement surprenant que se dessine ces dernières années une autre approche consistant à revoir la date de création des diocèses de plus en plus vers le bas.

Dans un article dont le titre indique très partiellement la portée, Ginette Di Vita-Evrard reprend la question du redécoupage tétrarchique des provinces africaines. Le situant, avec de bons arguments, en 303, elle propose la même date pour l'introduction du système diocésain, en Afrique aussi bien que dans les autres régions de l'Empire[11]. On retiendra de cette étude beaucoup d'observations utiles, notamment sur la présence quasi permanente d'un vicaire en Afrique à partir de 303, et on suivra volontiers l'auteur lorsqu'elle démontre que l'état des provinces ne justifie guère la création de diocèses avant 303. Mais rien ne nous oblige pour autant à retenir cette date. Tout en admettant, avec Di Vita-Evrard, que les données susceptibles d'indiquer l'existence de diocèses sont fort minces avant 303, on constate qu'elles le sont encore davantage dans la décennie qui suit.

L'étude de Di Vita-Evrard est précédée de peu par un article bref, mais riche d'idées, de K. L. Noethlichs[12]. Il part du constat que le fameux témoignage de Lactance sur l'augmentation du nombre des vicaires des préfets du prétoire sous

9. BARNES (cité n. 2), p. 224-225.

10. M. CHRISTOL, *L'Empire romain du IIIe siècle. Histoire politique 192-325 après J.-C.*, Paris 1997, p. 209.

11. G. DI VITA-EVRARD, « *L. Volusius Bassus Cerealis*, légat du proconsul d'Afrique *T. Claudius Aurelius Aristobulus*, et la création de la province de Tripolitaine », dans *L'Africa romana* 2, 1984 [1986], p. 149-177 ; on y trouvera un aperçu bibliographique sur le problème des diocèses, p. 163-164.

12. K. L. NOETHLICHS, « Zur Entstehung der Diozesen als Mittelinstanz des spätrömischen Verwaltungssystems », *Historia* 31, 1982, p. 70-81 (cette étude n'est pas connue de Di Vita-Evrard).

Dioclétien (*De mort. pers.* VII) ne mentionne pas les diocèses et n'atteste nullement leur création. L'auteur rappelle que la fonction de substitut des préfets — *agens vices praefectorum praetorio* — n'implique pas, à l'origine, une subordination aux préfets, mais une substitution à un niveau égal, « gleichberechtigte Stellvertretung ». Lorsque Ulpien parle des exilés « a praefectis vero praetorio vel eo, qui vice praefectis ex mandatis principis cognoscet, item a praefecto urbis (*Dig.* XXXII, 1, 4) », il s'agit bien d'un jugement en instance supérieure, prononcé — dans le cas de *vice praefectis* — par un fonctionnaire doté par l'empereur d'une autorité préfectorale sans avoir le titre de préfet. C'est bien comme des préfets par le pouvoir, sinon en titre, que Noethlichs se représente, sans discuter les cas spécifiques, les vice-préfets de l'époque tétrarchique. Le premier vicaire dont l'autorité est géographiquement circonscrite est Domitius Celsus, *vicarius Africae* dans une loi du 1er août 315 (*CTh* IX, 18, 1). C'est donc vers cette date que Noethlichs situe la délimitation territoriale du pouvoir des vicaires, annonciatrice des futurs diocèses (dont l'apparition serait pourtant postérieure à la victoire de Constantin sur Licinius en 324).

Notre résumé de l'article de Noethlichs, volontairement sélectif, est réduit pour l'essentiel aux éléments utiles à notre propos. Quant à la critique de ce qu'on y trouve de plus contestable, cette tâche est largement accomplie par Joachim Migl qui reprend le schéma de son prédécesseur en en écartant certains éléments et en développant d'autres[13]. Il conteste notamment la distinction rigide entre les *agentes vices praefectorum praetorio*, substituts des préfets, avec égale autorité, et les *vicarii*, terme réservé par Noethlichs (après d'autres savants) à des chefs de diocèses subordonnés aux préfets. Migl apporte beaucoup de données concrètes sur la transformation d'un système administratif à deux niveaux — les gouverneurs d'une part et les préfets et leurs substituts d'autre part — en une hiérarchie tripartite, dans laquelle les *agentes vices praefectorum praetorio*, appelés couramment *vicarii*, forment un niveau intermédiaire. Comme Noethlichs, il étale cette transformation sur une grande partie du règne de Constantin, commençant vers 312.

Il faut, cependant, reprocher à Noethlichs et à Migl de ne prêter qu'une attention passagère à la Liste de Vérone, source capitale pour la question de l'émergence des diocèses. Cette liste, dont la première édition commentée revient à Theodor Mommsen[14], présente les provinces de l'Empire divisées en douze diocèses ; le système diocésain y est donc entièrement en place. Noethlichs et Migl se dérobent à l'analyse de la Liste sous prétexte qu'elle est peu homogène et que sa date n'est pas assez bien établie pour qu'elle soit d'une véritable utilité[15]. Cette position, admise par certains, devient pourtant difficile à tenir : les recherches récentes font apparaître de plus en plus nettement la cohésion de la Liste qu'elles permettent par ailleurs de dater à quelques mois près.

13. J. MIGL, *Die Ordnung der Ämter. Prätorianerpräfektur und Vikariat in der Regionalverwaltung des Römischen Reiches von Konstantin bis zur Valentinianischen Dynastie*, Francfort 1994, p. 54-69.

14. TH. MOMMSEN, « Verzeichnis der römischen Provinzen aufgesetzt um 297 », *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, 1862, p. 489-518, réimpr. dans ID., *Gesammelte Schriften* 5, Berlin 1908, p. 561-588.

15. NOETHLICHS (cité n. 12), p. 78-79 ; MIGL (cité n. 13), p. 63-64 (selon les deux auteurs, la Liste serait, en tout cas, postérieure à la victoire de Constantin sur Licinius en 324).

Mommsen a daté la Liste de Vérone de « 297 oder bald nachher » sans pouvoir pour autant établir un terminus ante quem plus proche que 342. Les parties orientale et occidentale de la Liste (comportant respectivement cinq et sept diocèses) auraient été, selon lui, organisées différemment : à l'intérieur de chaque diocèse, les provinces seraient citées dans l'ordre géographique en Orient, suivant la hiérarchie des gouverneurs en Occident. De façon intuitive mais très juste, Mommsen a situé la rédaction de la Liste « unmittelbar nach der Einrichtung der neuen Diöcesen » : ce serait la liste officielle annonçant les nouvelles structures administratives (p. 587). J. B. Bury a apporté des précisions importantes à l'analyse de Mommsen[16] : ayant réparti les diocèses à égalité entre l'Orient (six) et l'Occident (six), il a daté la partie orientale de la Liste des années 308-325 et la partie occidentale de 306-315 (p. 146). Il a aussi souligné, à juste titre, que « the Dioceses formed a system and must have been introduced by a single act (p. 128) ». Cette idée est contestée par Noethlichs (p. 72-73, 79-80), selon nous à tort.

La distinction entre la partie orientale et la partie occidentale de la Liste a favorisé leur séparation sur le plan chronologique. Ainsi, en 1960, André Chastagnol datait la liste orientale de 313-324, faisant remonter la partie occidentale aux années 303-306. Barnes, en 1975, a mis en cause l'homogénéité interne de la partie orientale de la Liste[17]. Or, en 1954 déjà, A. H. M. Jones a publié un article capital qui avance une date unique, entre 312 et 320, pour l'ensemble du document ; les données nouvelles apportées par H. G. Kolbe (*infra*) lui ont permis, dix ans plus tard, de resserrer l'écart pour arriver à la date de 314[18]. Lentement, mais sûrement, ses arguments se sont imposés. Admise par Chastagnol, cette date a été aussi adoptée par Barnes, d'abord avec réserve (1982) puis, à la lumière de documents nouveaux, avec plus de conviction (1996)[19]. Sans faire ici un historique complet du débat — le lecteur intéressé le trouvera dans les travaux cités — résumons les données qui confortent la date de 314. En Orient, la création des provinces jumelles d'*Aegyptus Iovia* et *Aegyptus Herculia*, connues de la Liste de Vérone, intervient après janvier 314, mais avant le 27 décembre 315 (*P.Cairo Isid.* 73 et 74, cf. *P.Oxy.* LI 3619 introd.) ; c'est à la même époque que l'on apprend la création, au sud de la Palestine, de la province d'*Arabia Nova* (*P.Oxy.* L 3574) qui figure dans la Liste comme *item Arabia.* En Occident, les deux Numidies, *Cirtensis* et *Militiana* (citées dans la Liste), encore séparées au début de 314, sont à nouveau réunies à l'automne de cette même année[20]. Au printemps et à l'été 314, la concordance entre les deux parties de la Liste est ainsi parfaite.

16. J. B. BURY, « The Provincial List of Verona », *JRS* 13, 1923, p. 127-151.

17. A. CHASTAGNOL, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960, p. 3-4 ; T. D. BARNES, « The Unity of the Verona List », *ZPE* 16, 1975, p. 275-278.

18. A. H. M. JONES, « The Date and Value of the Verona List », *JRS* 44, 1954, p. 21-29, réimpr. dans ID., *The Roman Economy*, éd. P. A. Brunt, Oxford 1974, p. 263-279 ; ID., *The Later Roman Empire 284-602*, Oxford 1964, réimpr. 1973, p. 43 avec n. 9 (p. 1074).

19. A. CHASTAGNOL, *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain de Dioclétien à Julien. La mise en place du régime du Bas-Empire (284-363)*, Paris 1982, p. 34 (« vraisemblablement de 313 environ ») ; BARNES (cité n. 2), p. 203-205 ; ID., « Emperors, Panegyrics, Prefects, Provinces and Palaces (284-317) », *Journal of Roman Archaeology* 9, 1996, p. 532-552, voir p. 548-550.

20. H. G. KOLBE, *Die Statthalter Numidiens von Gallien bis Konstantin (268-320)*, Munich 1962, p. 59-60, cf. 65-71.

Cet aperçu de l'état de la recherche annonce la direction dans laquelle nous souhaitons la faire avancer. Les cas, peu nombreux, cités comme preuves de l'existence de vicaires régionaux sous la première Tétrarchie, doivent être réexaminés avec soin. L'étude de la Liste de Vérone doit être approfondie pour mieux défendre sa cohérence interne. Notre analyse fait apparaître une réforme administrative majeure, conçue à l'échelle impériale par Constantin et Licinius à l'époque du grand rapprochement qui marque le début de leur règne commun, en 313-314.

III. Aemilius Rusticianus, Sossianus Hierocles et les autres

La liste des premiers vicaires de diocèses, que ce soit dans la *PLRE* I (p. 1079-1085) ou chez Barnes (1982, p. 141-147), comporte seulement trois noms (hors Afrique) de fonctionnaires dont l'exercice serait antérieur à 314. Il s'agit d'Aemilius Rusticianus, de Sossianus Hierocles et d'Aurelius Agricolanus.

Aemilius Rusticianus apparaît dans un papyrus, le *P.Oxy.* XII 1469, comme vicaire des préfets du prétoire. Identifié par les éditeurs comme vice-préfet d'Égypte, il est transformé par nombre d'auteurs, notamment par Barnes, en vicaire d'Orient. Or cette dernière identification ne résiste pas aux critiques de Claude Vandersleyen. En effet, le vicaire d'Orient intervient en instance de cassation ; or Rusticianus est requis en première instance, « contre l'adjoint du stratège à propos de travaux aux canaux d'irrigation, ce qui est normalement du ressort du préfet d'Égypte ». La nature même de ces travaux permet d'attribuer le document à la première moitié de 298, « peu de temps sans doute après que l'usurpation de Domitius Domitianus eut été matée ». Vandersleyen en conclut que notre vice-préfet serait « chargé provisoirement, immédiatement après les troubles, de certaines tâches, peut-être de la totalité des tâches, du préfet d'Égypte »[21]. Il s'agit donc d'un vicaire des préfets du prétoire qui accompagne Dioclétien en Égypte.

Sossianus Hierocles, connu comme gouverneur perfectissime par deux inscriptions de Palmyre, devient ensuite vicaire, puis gouverneur de Bithynie. Lactance décrit ces deux dernières étapes de sa carrière dans un passage qui recense les persécuteurs de Donatus, destinataire du traité *De mortibus persecutorum* : « Nam cum incidisses in Flaccinum praefectum, non pusillum homicidam, deinde in Hieroclem ex vicario praesidem, qui auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit, postremo in Priscillianum successorem eius » (ch. 16). Priscillianus, le successeur de Hierocles, est connu comme gouverneur de Bithynie grâce, également, aux notices des martyrologes qui lui attribuent l'exécution, à Nicée, d'Antonina (ou Antonia), martyre de la grande persécution. Dans un autre traité, Lactance évoque un philosophe païen qu'il a connu lors de son séjour à Nicomédie, lequel « erat tum e numero iudicum et qui auctor in primis faciendae persecutionis fuit » (*Div. Inst.* V, 2, 12-13). De l'avis unanime des commentateurs, ce *iudex*-philosophe, instigateur de la

21. Cl. Vandersleyen, *Chronologie des préfets d'Égypte de 284 à 395,* Collection Latomus 55, Bruxelles 1962, p. 62-63.

grande persécution, n'est autre que Hierocles[22]. Enfin, plusieurs papyrus attestent ce personnage au poste de préfet d'Égypte dans les années 310-311.

Eusèbe de Césarée a rédigé un traité contre Hierocles, où il le décrit également comme polémiste anti-chrétien et haut fonctionnaire impérial. Il définit sa fonction à deux reprises de façon à peu près identique : τὰ ἀνωτάτω τε καὶ καθ' ὅλων δικαστήρια διειληφότος, ou τὰ ἀνωτάτω καὶ καθόλου δικαστήρια πεπιστευμένῳ. Selon la traduction de Marguerite Forrat, ce fonctionnaire aurait « pris la possession des tribunaux suprêmes sur l'ensemble de la province » ; dans l'introduction, son ressort administratif est défini comme étant un diocèse[23]. Cette définition s'inspire de Barnes qui a, en effet, d'abord présenté Hierocles comme vicaire du diocèse d'Orient puis, dans une étude récente, lui a attribué le diocèse du Pont[24]. Or le texte grec n'indique, quant à lui, aucune limite, provinciale ou diocésaine, au pouvoir judiciaire confié à Hierocles. Il lui attribue, au contraire, un pouvoir sur tous les tribunaux, propre à l'instance judiciaire supérieure incarnée par le préfet du prétoire. On aurait pourtant tort de conclure à une contradiction entre ce témoignage et celui de Lactance. Manifestement, Hierocles est un substitut de préfet du type classique, qui détient les pleins pouvoirs de la fonction préfectorale[25]. Tout comme pour Aemilius Rusticianus cinq ans auparavant, le séjour de Hierocles à Nicomédie durant l'hiver de 302/3 coïncide avec la présence de l'empereur Dioclétien.

Le traité d'Eusèbe, rédigé à une époque où les chrétiens ne sont pas persécutés, est généralement daté, en conséquence, soit durant la « petite paix de l'Église » avant 303, soit après l'édit de tolérance de 311. Or le fait que Hierocles y est présenté comme « préfet » impose la première des deux hypothèses : antérieur à 303, le texte serait alors le premier, comme l'a bien vu Adolf Harnack, des écrits d'Eusèbe auxquels on peut attacher une date. Le décalage chronologique expliquerait la différence entre son style, marqué par une rhétorique d'école, et celui des ouvrages postérieurs d'Eusèbe. Ce serait en tout cas une solution plus économique que de dénier carrément la paternité du traité à Eusèbe de Césarée et de l'attribuer à un « autre Eusèbe »[26].

22. Voir le commentaire de l'éditeur dans LACTANCE, *De la mort des persécuteurs*, éd. trad. J. Moreau, SC 29, I-II, Paris 1954, p. 292-294, pour un excellent aperçu sur ce personnage, et *ibid.*, p. 294, pour les témoignages sur Priscillianus.

23. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Contre Hiéroclès* 4 et 20, éd. E. des Places, introd. trad. M. Forrat, Paris 1986 (Sources chrétiennes 333), p. 108 et 144, cf. p. 13-14.

24. T. D. BARNES, « Sossianus Hierocles and the Antecedents of the "Great Persecution" », *Harvard Studies in Classical Philology* 80, 1976, p. 239-252, voir p. 243-245 ; ID. (cité n. 19), p. 550.

25. Plus tardivement, on trouve, dans les épigrammes honorifiques, des vicaires régionaux décrits en des termes empruntés à leurs supérieurs hiérarchiques : ainsi le vicaire d'Asie Stéphanos serait celui qui ἔλαχεν (...) χῶρον ὑπάρχων, et son confrère Isidore, le ὑπάρχων θῶκον ἑλών, voir D. FEISSEL, « Vicaires et proconsuls d'Asie du IVe au VIe siècle. Remarques sur l'administration du diocèse asianique au Bas-Empire », *AnTard* 6, 1998, p. 91-104, à la p. 100, qui explique fort bien cet usage par le fait que « préfet et vicaire, chacun à son niveau, détiennent une part du pouvoir préfectoral » (p. 96).

26. C'est la solution proposée, après un exposé complet des données du problème, par T. HÄGG, « Hierocles the Lover of Truth and Eusebius the Sophist », *Symbolae Osloenses* 67, 1992, p. 138-150 ; BARNES (cité n. 19), p. 550, appuie cette solution.

Le cas d'Aurelius Agricolanus nous est connu par les *Actes* de Marcel, centurion de la *legio VI Gemina*. Lors de la célébration d'un anniversaire impérial, en juillet 298, Marcel rejette publiquement les insignes de son rang. Présenté au gouverneur Fortunatus, il explique son acte par sa foi chrétienne. Fortunatus se déclare incompétent pour juger un tel crime et décide d'en avertir les empereurs. Il écrit à Agricolanus, *agens vicem praefectorum praetorio*, qui mène un bref interrogatoire puis condamne Marcel à mort à Tingi-Tanger, en Maurétanie Tingitane, le 30 octobre de la même année[27]. Ce texte est censé apporter la preuve que le système diocésain, subordonnant les gouverneurs aux vicaires régionaux, est en place dès 298. La Maurétanie Tingitane faisant partie, au IVe siècle, du diocèse espagnol, Agricolanus est présenté comme le vicaire d'Espagne qui aurait siégé, paradoxalement, à Tingi[28]. Or cette analyse repose sur une base documentaire très incertaine. Toujours classés parmi les *acta sincera*, les *Actes* de Marcel sont en fait une composition littéraire que l'on a tort de traiter comme un document officiel. En reportant une étude systématique de ce texte à un article en préparation, on se bornera ici à quelques remarques qui éclairent sa formation et marquent ses limites en tant que source historique.

Le gouverneur Fortunatus envoie Marcel au tribunal du vice-préfet *prosequente vero Caecilio armatus* (lire *armato*) *officiale consularitatis*, « sous escorte de Caecilius, garde armé, fonctionnaire de la *consularitas* »[29]. Le terme *consularitas* désigne le rang et le ressort administratif d'un *consularis*, gouverneur doté de la dignité sénatoriale. D'après la *Notitia Dignitatum*, la province de Gallaecia/Galice, dont la capitale est l'ancien camp de la *legio VI Gemina*, est en effet gouvernée par un *consularis* (*Occ.* I 67). Dans l'esprit de l'auteur, le premier interrogatoire de Marcel se déroule donc dans une province consulaire et c'est un indice clef pour la datation des *Actes*. Le rang de *consularis provinciae* a sans doute été créé par Constantin : ses premières attestations apparaissent vers 320[30]. Il est bien évident que notre texte n'est pas antérieur à cette époque. Or la promotion de la province de Galice au rang consulaire se situe certes avant la rédaction de la *Notitia Dignitatum* (401) mais après la composition du *Bréviaire* de Festus (370)[31]. Et ce n'est qu'en 371

27. Parmi les nombreuses éditions des *Actes*, il suffit de citer celles de B. DE GAIFFIER, « S. Marcel de Tanger ou de Léon ? Évolution d'une légende », *Anal. Boll.* 61, 1943, p. 116-139, voir p. 118-121 (qui juxtapose commodément les principales recensions du texte) et de G. LANATA, « Gli atti del processo contro il centurione Marcello », *Byz.* 42, 1972, p. 509-522 (qui tente de composer un texte synthétique).

28. J. CARCOPINO, *Le Maroc antique*, Paris 1943, p. 278-280, cf. BARNES (cité n. 2), p. 145, 224.

29. Cette leçon est établie par F. MASAI, « Pour une édition critique des Actes du centurion Marcel », *Byz.* 35, 1965, p. 277-290 (qui maintient cependant la forme *armatus*).

30. A. CHASTAGNOL, « Les consulaires de Numidie », dans *Mélanges Jérôme Carcopino*, Paris 1966, p. 215-228, voir p. 216-218, réimpr. dans ID., *L'Italie et l'Afrique au Bas-Empire. Scripta varia*, Lille 1987, p. 149-162.

31. Voir FESTUS, *Breviarium* V, éd. J. W. Eadie, Londres 1967, p. 49, cf. p. 108 et 167 ; C. ZUCKERMAN, « Comtes et ducs en Égypte autour de l'an 400 et la date de la *Notitia Dignitatum Orientis* », *AnTard* 6, 1998, p. 137-147, aux p. 146-147 pour la date de la *Notitia* (cette étude est inconnue de M. KULIKOWSKI, « The *Notitia Dignitatum* as a Historical Source », *Historia* 49, 2000, p. 358-377, qui s'engage en faveur d'une date antérieure pour la *Notitia*, sans apporter d'arguments probants).

qu'une loi mentionne pour la première fois le terme *consularitas* (*CTh* XII 1, 74) qui figure ensuite dans cinq autres lois et dans nombre de textes, tous de la fin du IVe ou du début du Ve siècle[32]. Ces indices s'accordent pour situer la rédaction des *Actes* vers la fin du IVe siècle, près d'un siècle après les événements décrits.

Il est très probable que le texte des *Actes* a pour origine une brève notice indiquant la nature et la date du crime de Marcel, la date de son interrogatoire par Fortunatus et le renvoi de l'affaire devant les empereurs, et enfin la date du jugement rendu par Aur. Agricolanus, *agens vicem praefectorum praetorio*. A partir de cette trame, l'auteur a enjolivé le récit avec un jeu habituel de questions et de réponses entre l'accusé et le magistrat et quelques *realia* de service, comme la présence d'un *officialis consularitatis*. Le récit ainsi créé manque de logique car, tout en indiquant que le gouverneur fait appel au jugement impérial, il le fait écrire au vice-préfet. Cette séquence montre certes que, dans l'esprit de l'auteur, le vice-préfet est le supérieur hiérarchique du gouverneur, mais le cas de Marcel appartient à une autre époque et relève d'une autre logique administrative. Fortunatus, conformément à son intention, a bien dû rapporter le cas aux empereurs, en l'occurrence à Maximien Hercule qui se trouvait en 298 en Afrique, ce dernier déléguant ensuite l'affaire à un vice-préfet qui séjournait en Afrique avec lui.

La présence d'un vice-préfet en Afrique en 298 est probablement liée au séjour d'un empereur, mais elle annonce un arrangement plus durable. Ainsi, depuis 303, on constate la présence en Afrique d'un vice-préfet, Valerius Alexander, qui supervise le redécoupage des provinces africaines. Malgré les réticences exprimées par nombre de chercheurs, c'est sans conteste, à nos yeux, le même personnage qui usurpe la pourpre en 308 et qui règne ensuite sur l'Afrique pendant près de deux ans sous le nom de L. Domitius Alexander[33]. Les documents relatifs à la querelle donatiste attestent la présence d'un vice-préfet en Afrique depuis le début du règne de Constantin seul en Occident[34]. Enfin, le premier vice-préfet attesté avec une attribution régionale est Domitius Celsus, *vicarius Africae* dans une loi datée du 1er août 315 (*CTh* IX, 18, 1). On aurait sûrement tort de parler d'un « vicaire d'Afrique » avant cette attestation explicite, mais le phénomène africain signale la transformation à venir. Détachée des principaux centres de pouvoir de l'Empire pendant les mois du *mare clausum*, l'Afrique, plus que toute autre région, avait besoin d'un représentant impérial et d'un juge suprême sur place. C'est la même logique administrative qui anime la création des diocèses.

Lorsque Lactance, dans un passage si souvent cité, accuse Dioclétien d'avoir multiplié le nombre des vicaires, il a du grain à moudre. Le fait, désormais incontestable, que les premiers tétrarques n'avaient que deux préfets du prétoire titulaires[35]

32. Voir le *Heidelberger Index zum Theodosianus* et le *Thesaurus Linguae Latinae*, s.v. *consularitas*.

33. Voir BARNES (cité n. 2), p. 14-15, qui rappelle, à juste titre, que Valerius est un gentilice de fonction (auquel Alexander a dû renoncer après l'usurpation) ; cf. la mise au point récente de W. KUHOFF, « L'importanza politica delle province africane nell'epoca della Tetrarchia », *L'Africa romana* 12, 1996 [1998], III, p. 1503-1520, aux p. 1515-1519 (qui se prononce contre l'identification des deux Alexander).

34. Dernier aperçu dans MIGL (cité n. 13), p. 69-84.

35. Voir la dernière mise au point d'A. CHASTAGNOL, « Un nouveau préfet du prétoire de Dioclétien : Aurelius Hermogenianus », *ZPE* 78, 1989, p. 165-168.

explique la nécessité de nommer des vicaires. Un vice-préfet accompagnait, semble-t-il, chacun des empereurs dans leurs fréquents déplacements, un autre avait la charge des cohortes prétoriennes à Rome[36], un autre encore siégeait en Afrique, certains enfin étaient peut-être délégués à d'autres tâches. Cependant, la véritable explosion du nombre des vicaires, liée à la création des diocèses, se produit à peine un an avant que Lactance rédige son traité ; c'est peut-être le caractère récent de cette évolution qui l'incite à remonter à Dioclétien pour chercher les racines du mal.

IV. La Grande Arménie dans la Liste de Vérone. Le sacre de Grégoire l'Illuminateur

La Liste de Vérone apporte la première attestation de l'existence de diocèses et, par implication, de vicaires diocésains. Or, si un consensus se dessine quant à sa date, vers l'été 314, celle-ci est toujours assortie de petites réserves. L'importance de la Liste pour notre démonstration nous oblige à examiner ces réserves de près.

Depuis l'étude pionnière de Mommsen, tous les commentateurs reconnaissent dans la Liste deux interpolations tardives. L'une concernerait la Paphlagonie, *nunc in duas divisa*, et l'autre l'Arménie Mineure : *nunc et maior addita*. Mommsen qualifie la première simplement de « Nachtrag eines späteren Schreibers » et relie la seconde à la division de l'Arménie en 441[37]. D'après Bury, la Liste aurait été remaniée (« rehandled ») à la fin du IVe siècle : la glose paphlagonienne serait une référence à la création de la province d'Honoriade, tandis que l'Arménie Majeure aurait été créée après le traité de 387[38]. Jones évoque dans une note les deux « overt glosses » de la Liste, tandis que Barnes signale brièvement que la division de la Paphlagonie en deux serait postérieure à 384 et la notice sur la Grande Arménie postérieure à 381[39].

Bury est pourtant le seul à soumettre ses propres hypothèses à une réflexion critique et ses observations méritent d'être citées. Il fait remarquer qu'assimiler la création de l'Honoriade à une division de la Paphlagonie en deux est une approximation grossière, la province en question étant en réalité composée des districts occidentaux de la Paphlagonie et des districts orientaux de la Bithynie. Si une province de la Grande Arménie a été créée après 387, comment expliquer qu'elle n'apparaisse pas dans la *Notitia Dignitatum* ? Et qu'aucune autre division ou création de province nouvelle depuis le début du siècle n'ait attiré l'attention de l'interpolateur ? Ces critiques sont justes. Elles montrent à l'évidence que l'hypothèse d'une interpolation soulève plus de problèmes qu'elle n'en résout.

Pourquoi, en effet, ne pas attribuer les remarques en question au premier — et unique — rédacteur de la Liste qui aurait ainsi noté les créations provinciales les plus récentes ? On n'a pas d'autres témoignages, certes, sur une division de la Paphlagonie en deux vers 314. Elle figure d'ailleurs comme province unique dans

36. A. Chastagnol, « Deux chevaliers de l'époque de la Tétrarchie », *Ancient Society* 3, 1972, p. 223-231, réimpr. dans Id. (cité n. 30), p. 323-334.
37. Mommsen (cité n. 14), p. 575-577.
38. Bury (cité n. 16), p. 147.
39. Jones, « The Date » (cité n. 18), p. 265, n. 15 ; Barnes (cité n. 2), p. 206.

les souscriptions du concile de Nicée en 325. Mais la Liste de Vérone est aussi la seule à attester la division de l'Aquitaine en *Aquitanica Prima* et *Aquitanica Secunda*, alors qu'une seule Aquitaine est ensuite connue dans le courant du IVe siècle. *Gallia Narbonensis Prima* et *Secunda* présentent un cas similaire[40]. La création d'une nouvelle province d'Arabie, *item Arabia* de la Liste, est confirmée par un papyrus (*supra*), mais cette dernière s'avère tout aussi éphémère, disparaissant avant Nicée. La division de l'Égypte en *Aegyptus Iovia* et *Aegyptus Herculia* se situe d'après les papyrus en 314-315 (*supra*), tandis que la réunification sous l'ancien nom se produit vers janvier-février 325 (*P.Oxy.* LIV 3756), moins d'un an avant Nicée. La Paphlagonie a bien pu connaître semblable destin.

Le cas de l'Arménie est plus particulier. Le nom *Armenia Maior* désigne le royaume d'Arménie[41]. Lorsque le rédacteur de la Liste de Vérone, après avoir mentionné la province d'Arménie Mineure, ajoute *nunc et maior addita*, il signale l'annexion du royaume d'Arménie comme province à l'Empire romain. C'est tout l'enjeu du passage. Il ne s'agit sûrement pas de la division de l'Arménie Mineure en *Armenia I* et *Armenia II* comme le suggère Barnes en se référant à l'année 381, un possible *terminus post quem* pour cet événement. Il ne s'agit pas non plus des répercussions du partage du royaume d'Arménie entre Byzance et la Perse sous Théodose Ier car — la *Notitia Dignitatum* en est témoin — il n'aboutit pas à la création d'une nouvelle province. Il est en fait question d'un événement majeur, jusqu'ici passé inaperçu, mais dont la réalité est heureusement confirmée par une source indépendante.

La province d'Arménie Majeure figure dans la liste des souscriptions du concile de Nicée, dans laquelle les noms des Pères sont regroupés par provinces, avec de brefs titres annonçant chaque province. Les historiens de l'Église débattent toujours pour savoir si cette disposition remonte à l'origine[42]. Ils doivent, en tout cas, tenir compte du fait que la liste des souscriptions présente un tableau complet des provinces orientales, en tout point conforme à la nomenclature et aux limites des provinces à l'époque du concile. Un rédacteur tardif n'aurait jamais su que la province d'Hélénopont s'appelait à l'époque Diospont, que les provinces d'Asie et d'Hellespont n'en formaient (très brièvement) qu'une, que la division de l'Égypte réalisée par Licinius était déjà caduque sans que celle consécutive à la création de l'*Augustamnica* (en 341) soit en place, etc. Par sa cohérence — qui serait impossible si le nom de chaque participant dans la liste primitive n'avait pas été suivi de l'indication de sa province d'origine —, la liste des Pères de Nicée s'impose comme une source de premier ordre pour l'histoire administrative de l'Empire[43].

Le titre *Provinciae Armeniae Maioris* (§ XIV) apparaît dans la liste après le titre *Provinciae Armeniae Minoris* (§ XIII) ; il introduit le nom d'Aristakès, fils de

40. Voir Barnes (cité n. 2), p. 212-218.

41. Les données relatives à l'emploi de ce toponyme dans les sources, surtout ecclésiastiques, du Bas-Empire sont réunies par N. G. Garsoïan, « ΑΡΜΕΝΙΑ ΜΕΓΑΛΗ ΚΑΙ ΕΠΑΡΧΙΑ ΜΕΣΟΠΟΤΑΜΙΑΣ », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris 1998, Byzantina Sorbonensia 16, p. 239-264, réimpr. dans Ead., *Church and Culture in Early Medieval Armenia*, Aldershot 1999, no VI.

42. Voir les travaux cités par Chr. Markschies, dans le « Nachwort » à la réimpression des *Patrum Nicaenorum nomina* (cité *infra*, n. 44), p. 272-274.

43. Voir Jones, *LRE* (cité n. 18), p. 1451-1461.

Grégoire l'Illuminateur, dont la participation au concile ne fait pas de doute[44]. Le titre figure notamment dans la recension IV (Cuntz) ou Λ V (Turner) de la liste latine, dont la valeur pour la reconstitution de la liste primitive a été démontrée par Ernst Honigmann et qui s'abstient justement de décrire la Perse, d'où vient un évêque nommé Jean, comme une province de l'Empire pour la bonne raison que « cette province n'a jamais existé »[45]. Enfin, l'*Armenia Maior* apparaît comme province — intégrée, comme dans la Liste de Vérone, au diocèse pontique — dans la liste de Polemius Silvius ; datant de 448, cette compilation est pourtant trop confuse dans sa partie orientale pour que l'on puisse l'exploiter utilement[46].

Si le témoignage de la Liste de Vérone a pu être écarté comme une interpolation, celui de la liste des Pères de Nicée n'a jamais été pris en compte. Or ils se confortent l'un l'autre. Le statut provincial de la Grande Arménie, doublement attesté, est alors irrécusable. Qui plus est, la Liste de Vérone présente l'annexion de la Grande Arménie à l'Empire romain comme tout récente (*nunc et maior addita*), ce qui permet de la dater de l'année 314. Cet acte, à première vue surprenant, retrouve sa logique dans le contexte politique de l'époque.

Depuis la campagne victorieuse du césar Galère en Arménie et en Perse en 297-299[47], le royaume de Grande Arménie, confié par Dioclétien à l'Arsacide Tiridate, est fermement ancré dans le camp romain. Un accrochage s'est produit à la frontière perse, peut-être vers 310, comme en témoigne une réitération du titre *Persicus Maximus* de Galère, mais l'Arménie n'a pas été impliquée : à l'été 311, Galère porte toujours les autres titres de victoire acquis en 297-299 — *Armenicus Maximus*, *Medicus Maximus*, *Adiabenicus Maximus* — sans réitération[48]. Pour la suite, une brève notice de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe jette une note discordante. Elle signale, parmi d'autres manifestations de la colère divine annonçant la chute de Maximin Daia, une guerre contre les Arméniens, amis et alliés des Romains depuis l'antiquité. Selon Eusèbe, « ils étaient aussi chrétiens et ils accomplissaient avec zèle leurs devoirs de piété envers la divinité. L'ennemi de Dieu, ayant essayé de les forcer à sacrifier aux idoles et aux démons, d'amis les transforma en ennemis et d'alliés en adversaires ». L'issue de la campagne, menée par Maximin en personne, n'est pas indiquée[49]. Plus tard deux milliaires africains, datés de 315 et 318 (DESSAU, *ILS* 8942 et 696), rapportent une nouvelle série de titres de victoire, communs à Constantin et

44. *Patrum Nicaenorum nomina*, éd. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Leipzig 1898, réimpr. 1995, p. 26-29.

45. E. HONIGMANN, « La liste originale des pères de Nicée », *Byz.* 14, 1939, p. 17-76, voir p. 33 pour la phrase citée (d'autres manuscrits accordent à la Perse, l'unique entité étrangère citée parmi les provinces de l'Empire, le titre standard de province).

46. Voir JONES, *LRE* (cité n. 18), p. 1451.

47. Voir BARNES (cité n. 2), p. 63 ; C. ZUCKERMAN, « Les campagnes des tétrarques, 296-298. Notes de chronologie », *AnTard* 2, 1994, p. 65-70, voir p. 69-70.

48. Voir l'aperçu des titres de victoire de Galère, dans BARNES (cité n. 2), p. 256.

49. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* IX, 8, 1-4, éd. trad. G. Bardy, III (SC 55), Paris 1967, p. 57-58. La campagne a été peut-être assez dure (τὸν πρὸς 'Αρμενίους πόλεμον ... κατεπονεῖτο), mais de là à conclure que « nach Eusebius, endete der Armenierkrieg des Maximinus mit einer Niederlage des Kaisers » (CASTRITIUS, cité *infra*, n. 52, p. 97), le chemin est long.

à Licinius, dont Barnes tire la juste conclusion que Licinius a mené une campagne majeure sur la frontière orientale, y compris en Arménie (*Armenicus Maximus*), en 313 ou en 314[50]. Or, alors que ce savant distingue entre deux guerres, celle menée par Maximin Daia et celle de Licinius, il n'y en a eu qu'une en réalité.

La campagne arménienne de Maximin Daia a été mise en relation avec un épisode marquant dans la carrière de Locrius Verinus, vicaire d'Afrique en 318-321 et préfet de Rome en 323-325. Symmaque le Père évoque, dans une épigramme admirative, la grande victoire remportée par ce personnage contre les Arméniens en Orient (*virtutem, Verine, tuam plus mirer in armis/ Eoos dux Armenios cum caede domares*...), victoire qu'Otto Seeck rattache à la campagne de Maximin[51]. Selon Helmut Castritius, le dernier à reprendre la question, il s'agirait plutôt de la campagne perse de Galère[52], mais les données de la carrière de Verinus, commodément réunies dans la *PLRE*[53], ne plaident pas en faveur de cette proposition. Haut fonctionnaire en 305, très probablement gouverneur de la Syrie, dans le domaine de Maximin Daia, Verinus pourrait logiquement se voir confier un commandement militaire sur la frontière orientale sept ans plus tard, toujours au service de Maximin. Par ailleurs, la campagne de Maximin est la seule dans laquelle les Arméniens sont explicitement désignés comme l'ennemi. Reste une objection qui vaut tant pour le schéma de Seeck que pour celui de Castritius : Symmaque prête à Verinus un commandement indépendant (*dux*), mais pourtant on sait que Galère et Maximin Daia ont conduit leurs troupes en personne. Qui plus est, le récit d'Eusèbe suggère que l'armée de Maximin n'a remporté aucun succès notable.

La solution que nous proposons élimine ces contradictions. Au début de l'hiver 312/313, Maximin Daia interrompt sa campagne arménienne pour affronter Licinius. Il laisse néanmoins des troupes à la frontière orientale, en confiant leur commandement à Locrius Verinus. Comme le prouve sa belle carrière dans la décennie qui suit, ce dernier comprend vite que la cause de son maître est perdue, et fait, dès le printemps 313, acte d'allégeance à Licinius. Entre-temps la guerre en Arménie reprend et c'est alors que Verinus remporte la victoire célébrée par Symmaque, au nom de Licinius ou sous ses ordres. La conclusion de la campagne arménienne doit être à peine postérieure à l'automne 313, car fin janvier 314 Verinus est déjà en poste dans la partie occidentale de l'Empire (*CTh* XII, 11, 1). Quant aux empereurs, ils peuvent désormais se parer des titres honorifiques dont les dote cette victoire.

50. Voir T. D. BARNES, « The Victories of Constantine », *ZPE* 20, 1976, p. 149-155, à la p. 154, cf. Barnes (cité n. 2), p. 81.

51. O. SEECK, « Daia », *RE* 4, 2 (1901), col. 1986-1990, voir col. 1989.

52. H. CASTRITIUS, « Der Armenienkrieg des Maximinus Daia », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 11/12, 1968/1969, p. 94-103, voir p. 98-102, avec la bibliographie. Contrairement à l'avis soutenu récemment par M. H. DODGEON et S. N. C. LIEU, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226-363). A Documentary History*, Londres - New York 1991 (ouvrage qui réunit commodément beaucoup des sources citées plus bas), p. 145 et notes, on ne gagne rien à rattacher à la campagne de Maximin Daia un passage confus de Malalas (Bonn, p. 312 = éd. I. Thurn, Berlin 2000, p. 240), où se mélangent des données d'époques diverses, depuis la campagne de Galère jusqu'aux réformes de Justinien.

53. *PLRE* I, p. 950-952, *s. n.* Verinus 1 et 2 (malgré la présentation en deux notices, les éditeurs se prononcent pour l'unicité du personnage ; ils ne prennent pas position quant aux circonstances de son engagement contre les Arméniens).

La transformation de la Grande Arménie en province se présente comme une suite logique de la campagne arménienne de Maximin Daia en 312/313, continuée en 313 par Licinius. Ce contexte politique jette une lumière nouvelle sur l'un des actes fondateurs de l'Arménie chrétienne qui est le sacre de Grégoire l'Illuminateur. La piété chrétienne du peuple arménien serait, selon Eusèbe, à l'origine du conflit qui l'oppose à l'Empire. Piété sans doute très récente : faire un *casus belli* d'une conversion remontant à plusieurs années aurait été bien étrange. Il apparaît, en effet, que le roi Tiridate et l'empereur Constantin embrassent la religion chrétienne à la même époque[54]. Peut-être encouragée par l'édit de tolérance de Galère au printemps 311, la prise de position de Tiridate en faveur du christianisme l'oppose à Maximin Daia en 312. Le sacre épiscopal de Grégoire à Césarée de Cappadoce fait suite, dans le récit de la conversion, à l'"illumination" du roi. Dans le débat orageux sur la chronologie de la christianisation de l'Arménie, le sacre de Grégoire fournissait, semblait-il, l'élément le plus solide. La version grecque d'un récit arménien perdu de la conversion indique que l'archevêque de Césarée, Léonce, avait convoqué un concile de vingt évêques, au cours duquel Grégoire avait été sacré évêque de la Grande Arménie. En publiant cette version grecque, Gérard Garitte a rapproché ces données des résultats obtenus peu auparavant par Joseph Lebon qui a cru pouvoir démontrer, à partir de listes conciliaires latines, syriaques et arméniennes, « l'existence historique d'un synode <de vingt évêques> tenu à Césarée de Cappadoce entre les synodes d'Ancyre et de Néocésarée, c'est-à-dire, selon la chronologie (...) communément reçue entre les années 314 et c. 319 »[55]. Le concile de Césarée ayant été daté par Lebon de l'automne 314, la date de la conversion de Tiridate a pu être fixée peu auparavant[56]. A cette construction, certes tentante, on a pourtant désormais ôté le socle : après les travaux de Schwartz et Kaufhold, il devient évident que le concile de Césarée n'a jamais eu lieu et que la démonstration de Lebon repose en fait sur une très ancienne corruption des listes conciliaires transformant Néocésarée en Césarée[57]. Le nombre de vingt évêques qui intronisent Grégoire n'est précisé que

54. Si l'on abandonne les indications chronologiques "chiffrées" des sources arméniennes, qui se prêtent à des interprétations diverses, et si l'on se fie à la logique interne du récit de la conversion, on s'aperçoit que les principaux porteurs du message chrétien — Grégoire l'Illuminateur (voir M.-L. CHAUMONT, « Sur l'origine de Saint Grégoire d'Arménie », *Le Muséon* 102, 1989, p. 115-130), les moniales-martyres Rhipsimé et Gaïané et leurs consœurs — sont des réfugiés de la persécution de Dioclétien, déjà bien installés en Arménie lorsqu'ils sont frappés par les mesures anti-chrétiennes du roi Tiridate.

55. G. GARITTE, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Vatican 1946 (StT 127), p. 131, qui cite J. LEBON, « Sur un concile de Césarée », *Le Muséon* 51, 1938, p. 89-132 (p. 127 pour la phrase citée).

56. C'est l'argument principal de P. ANANIAN, « La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore », *Le Muséon* 74, 1961, p. 43-73, 317-360, une étude qui a fait date ; cf. l'aperçu récent par E. KETTENHOFEN, *Tirdād und die Inschrift von Paikuli. Kritik der Quellen zur Geschichte Armeniens im späten 3. und frühen 4. Jh. n. Chr.*, Wiesbaden 1995 (*non vidi*).

57. E. SCHWARTZ, « Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 56, kanon. Abt. 25, 1936, p. 1-114, réimpr. dans ID., *Gesammelte Schriften*, 4, Berlin 1960, p. 159-275, voir p. 174-176 ; H. KAUFHOLD, *Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer*, Berlin 1976, p. 11-15.

dans une seule version du récit de la conversion de l'Arménie. Admettant que ce nombre a pu être introduit par un copiste érudit à partir des listes conciliaires corrompues, Michel van Esbroeck maintient néanmoins l'idée de la consécration de Grégoire lors d'un concile, en l'occurrence celui de Néocésarée[58]. Or ce schéma est très fragile. Les indices qui rattachent Grégoire, par certains épisodes de sa biographie, à Néocésarée sont minces, tandis que les récits de conversion s'accordent à situer son sacre à Césarée. Quelle est la réalité derrière cette tradition écrite ?

La version grecque du récit de la conversion indique qu'à l'arrivée de Grégoire, Léonce a convoqué « les évêques et les métropolites qui lui étaient subordonnés (τοὺς ὑπ' αὐτὸν) jusqu'à Chalcédoine en Bithynie » ; ils étaient, d'après ce texte, au nombre de vingt. La version arabe, très proche de la grecque — mais qui ne donne pas le nombre de vingt — décrit Léonce comme ayant autorité sur la Cappadoce et le Pont[59]. Les autres versions ne précisent pas l'origine de la « multitude d'évêques »[60] réunis par Léonce, mais les premiers textes cités sont parfaitement explicites sur la nature de cette assemblée. Il ne s'agit pas d'un concile général des évêques venus de différentes provinces d'Orient — tel le concile de Néocésarée (et donc le prétendu concile de Césarée) — mais d'un synode diocésain. Léonce convoque les évêques du diocèse du Pont dont il est le chef spirituel et dont Césarée est le chef-lieu : il les convoque — dans la réalité des faits ou dans l'esprit du premier auteur de la tradition — pour introniser le premier évêque d'une nouvelle province de son diocèse. La prééminence des évêques des capitales diocésaines est entérinée par le concile de Nicée, par référence aux anciennes prérogatives d'Alexandrie et d'Antioche ; elle est réaffirmée de façon encore plus explicite par le concile de Constantinople en 381[61]. La tradition sur le sacre de Grégoire et de ses premiers successeurs à Césarée reflète la réalité politico-administrative de l'époque où la Grande Arménie est rattachée comme province au diocèse du Pont.

Le témoignage de la Liste de Vérone et de la liste des Pères de Nicée sur le statut provincial de la Grande Arménie ne trouve pas vraiment d'écho dans les sources arméniennes. Nous ignorons tout du régime administratif de la nouvelle province, où se maintient — ce qui n'est pas exceptionnel[62] — la dynastie locale. Certes, le récit

58. M. VAN ESBROECK, « Saint Grégoire d'Arménie et sa didascalie », *Le Muséon* 102, 1989, p. 131-145 : « Il semble inconcevable que la mention de vingt évêques à Césarée dans la version grecque ancienne soit un pur hasard : elle doit être en connexion avec les vingt évêques réunis en 319 à Néocésarée, où Léonce de Césarée n'a aucune raison de ne pas être le consécrateur (p. 145) ».

59. Éd. GARITTE (cité n. 55), p. 86-87.

60. J'emprunte cette expression à la version dite d'Ochrida, éd. G. GARITTE, « La Vie grecque inédite de Saint Grégoire d'Arménie (ms. 4 d'Ochrida) », *An. Boll.* 83, 1965, p. 233-290, voir p. 286 ; sur les différentes versions du récit de la conversion, voir M. VAN ESBROECK, « Agathangelos », dans *RAC*, Suppl. 1/2 (1985), col. 239-248.

61. Voir C. VOGEL, « Circonscriptions ecclésiastiques et ressorts administratifs civils durant la première moitié du IVe siècle [du concile de Nicée (325) au concile d'Antioche (341)] », dans *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet*, Strasbourg 1981, p. 273-291, aux p. 280-282.

62. Le cas le plus frappant est la survie, durant la première moitié du IIIe siècle, de la dynastie royale d'Osrhoène dans la province romaine de Mésopotamie et dans la colonie romaine d'Édesse, voir J. TEIXIDOR, « Deux documents syriaques du IIIe siècle après J.-C., provenant du Moyen Euphrate », *CRAI* 1990, p. 144-166, aux p. 159-163 ; la dynastie d'Émèse subit, au milieu du IIIe siècle, une résurrection spectaculaire, voir H. R. BALDUS, *Uranius Antoninus. Münzprägung und Geschichte*, Bonn 1971.

de la conversion fait état d'un long séjour du roi Tiridate auprès du « stratège » romain Licinius[63] : faut-il y voir un souvenir estompé d'un internement du roi rebelle par l'empereur d'Orient ? Dans la version arménienne du récit, dite d'Agathange, le roi Tiridate qualifie l'Arménie de « domaine » (*dastakert*) des empereurs ; selon Ełiše, les nobles arméniens, en sollicitant une aide contre les Perses auprès de l'empereur Théodose II, lui auraient rappelé que les Romains, à l'apogée de leur pouvoir en Orient, appelaient l'Arménie « leur grand et cher *dastakert* »[64]. Plus remarquable encore est le récit de la fin du règne de Tiridate dans l'*Histoire de l'Arménie* de Moïse de Khorène. Déçu par la résistance des Arméniens au christianisme, « le roi rejette la couronne terrestre et, recherchant avec empressement la couronne céleste, il se hâte d'atteindre la retraite du saint ascète du Christ (Grégoire), pour vivre dans la caverne de la montagne »[65] ; il ne se soucie alors point d'arranger sa succession et meurt empoisonné peu après.

Ces indications disparates nous préparent à la dernière série de témoignages, ceux des sources latines qui, quant à eux, sont très cohérents. L'*Anonymus Valesianus* (fin du IVe siècle) raconte que, peu avant sa mort, Constantin accorde à son neveu Dalmace le rang de césar (septembre 335) et élève le frère de celui-ci, Hannibalien, à la dignité de « roi des rois et des tribus pontiques (*regem regum et Ponticarum gentium*) »[66]. Une autre source de la même époque, l'*Abrégé des Césars* attribué à Aurélius Victor, précise que le pouvoir d'Hannibalien s'étend sur « l'Arménie et les peuples alliés d'alentour (*Armeniam nationesque circum socias*) »[67]. L'installation d'Hannibalien en tant que roi d'Arménie et des satrapies voisines n'a pas laissé d'échos dans les sources arméniennes. Dans les travaux modernes, elle est présentée comme un événement isolé, tentative pour imposer un prince romain dans un pays certes allié mais indépendant. Dans notre schéma, cette décision, qui traduit une volonté d'adapter le mode d'exercice du pouvoir romain à la tradition locale, est bien dans la logique de l'annexion de l'Arménie, vingt ans auparavant. C'est sans doute vers 335 que le vieux roi Tiridate doit abandonner son trône en faveur d'un "roi" de la famille constantinienne. Or, si la démarche de Constantin retrouve ainsi son contexte historique, elle n'en reste pas moins un échec.

La suppression de la dynastie arsacide laisse croire aux Perses qu'il y a là une occasion à saisir. En 336, le roi Sapor II envoie en Arménie une armée nombreuse sous la conduite de son frère Narses, « qu'il avait l'intention d'établir sur le trône d'Arménie (...) qu'il croyait sans chef ». Narses parcourt le pays et ravage la ville romaine d'Amida ; puis, à Nararra — à 13 milles d'Amida sur la route de Tigranocerta d'après la Table de Peutinger —, il est confronté à l'armée romaine du

63. Éd. GARITTE (cité n. 55), §§ 159 et 183, p. 97 et 110.

64. Références dans G. H. SARKISSIAN, « Les deux significations du terme *dastakert* dans les anciennes sources arméniennes », *REArm* 5, 1968, p. 43-50, voir p. 47.

65. MOÏSE DE KHORÈNE, *Histoire de l'Arménie* II, 92, trad. A. et J.-P. Mahé, Paris 1993, p. 247.

66. *Excerpta Valesiana*, 35, éd. J. Moreau, Leipzig 1961, p. 10.

67. PSEUDO-AURÉLIUS VICTOR, *Abrégé des Césars*, XLI, 20, éd. trad. M. Festy, Paris 1999 (CUF), p. 46, cf. la note 31 de l'éditeur, p. 195-196 ; cf. *Chronicon Paschale*, Bonn, p. 532. L'implication massive de l'Empire dans la christianisation de l'Ibérie — entre 334 et 337 selon C. TOUMANOFF, *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown 1963, p. 374-378 — retrouverait ainsi son contexte politique.

césar Constance (selon Festus et Théophane) ou à une armée arménienne fidèle à Rome (selon Moïse de Khorène), défait et abattu[68]. Après cette victoire, Constance rentre à Constantinople pour les funérailles de son père Constantin (printemps/été 337) ; il amène sans doute avec lui le roi Hannibalien qui sera tué à son tour par la soldatesque en septembre 337. Entre-temps, l'héritier légitime de Tiridate s'enfuit chez Sapor II qui mise désormais sur la carte arménienne. Constance II, de retour en Orient fin 337, parvient à déjouer cette intrigue grâce à une brillante manœuvre diplomatique, décrite par Julien (*Orat.* I, 20-21) : il attire l'héritier en Arménie et l'installe sur le trône sans lui faire le moindre reproche, tout en "évacuant" vers l'Empire, avec de riches compensations, les nobles arméniens qui se sont trop compromis par leur collaboration avec Constantinople[69]. La confusion qui règne dans les sources arméniennes fait peser un doute sur l'identité de l'héritier ; d'après une analyse récente, il s'agirait d'Arsaces[70]. La question est, pour nous, secondaire. Ce qui nous importe est qu'ainsi s'achève, en 338, une expérience, longue d'un quart de siècle, qui a consisté à intégrer la Grande Arménie à l'Empire romain.

A la réalité cruelle des rapports entre l'Arménie et l'Empire sous Licinius et Constantin s'est substitué, dans la mémoire historique des Arméniens, le récit majestueux du voyage du roi Tiridate, fraîchement baptisé, à Rome, où il aurait rencontré l'empereur Constantin et conclu une alliance avec lui ; les tentatives pour retrouver le fond historique de ce récit n'ont abouti à aucun résultat probant[71]. Les arménisants modernes concèdent que l'Arménie de Tiridate était un "protectorat" de l'Empire, voire même que « Tiridates IV depended on Roman support, to the extent that his territory could even be perceived as a province »[72]. Or les textes que nous avons réunis ne font pas état de perceptions ni d'apparences. En 314, deux siècles après une première tentative d'annexion, par Trajan, la Grande Arménie devient effectivement une province de l'Empire romain.

68. MOÏSE DE KHORÈNE, *Histoire de l'Arménie* III, 10, trad. Mahé, p. 257 (y compris pour la phrase citée) ; voir J. MARKWART, *Südarmenien und die Tigrisquelle,* Studien zur armenischen Geschichte IV, Vienne 1930, p. 265-268, cf. W. ENSSLIN, « Zu dem vermuteten Perserfeldzug des rex Hannibalianus », *Klio* 29, 1936, p. 102-110 ; *PLRE* I, p. 616, *s. n.* Narses 2. La version arménienne des événements est susceptible de résoudre l'embarras auquel aboutit l'analyse de T. D. BARNES. « Two Victory Titles of Constantius », *ZPE* 52, 1983, p. 229-235, à la p. 235 (réimpr. dans ID., *From Eusebius to Augustine*, Aldershot 1994, n° XIV), cf. ID., « Constantius and the Christians of Persia », *JRS* 75, 1985, p. 126-136 (réimpr. *ibid.*, n° VI).

69. P. PEETERS, « L'intervention politique de Constance II dans la Grande Arménie, en 338 », *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, Classe des Lettres, 17, 1931, p. 10-47, réimpr. dans ID., *Recherches d'histoire et de philologie orientales* I, Bruxelles 1951, Subsidia Hagiographica 27, p. 222-250, a fort bien analysé cet épisode, confondant cependant la bataille de Nararra — et non Nabarra, comme le veut T. SINCLAIR, « The Site of Tigranocerta. II », *REArm* 26, 1996-1997, p. 51-117, voir p. 59 — avec la bataille de Singara, confusion qui se reproduit dans plusieurs travaux récents.

70. R. H. HEWSEN, « The Successors of Tiridates the Great : A Contribution to the History of Armenia in the Fourth Century », *REArm* 13, 1978-1979, p. 99-126.

71. Voir l'aperçu récent de M.-L. CHAUMONT, « Une visite du roi d'Arménie Tiridate III à l'empereur Constantin à Rome ? », dans *L'Arménie et Byzance*, Paris 1996 (Byzantina Sorbonensia 12), p. 55-66 ; R. W. THOMSON, « Constantine and Trdat in Armenian Tradition », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 50, 1997, p. 277-289, retrace l'évolution du récit chez les auteurs arméniens.

72. R. H. HEWSEN, « In Search of Tiridates the Great », *Journal of the Society for Armenian Studies* 2, 1985-1986, p. 11-49, voir p. 16-18 ; A. E. REDGATE, *The Armenians*, Oxford 1998, p. 115.

* * *

La date de la première attestation des diocèses, 314, présente la réforme administrative qui leur a donné naissance comme le fruit de l'entente établie entre Constantin et Licinius au début de l'année 313. Entre le domaine de Licinius (*Oriens*, *Pontica*, *Asiana*, *Thracia*, *Moesiae*, *Pannoniae*) et celui de Constantin (*Britanniae*, *Galliae*, *Viennensis*, *Italia*, *Hispaniae*, *Africa*), l'équilibre est, en effet, parfait : chaque empereur est doté de six diocèses et, puisque chaque empereur a un seul préfet du prétoire, chaque préfet est doté de six vicaires. Ainsi, si l'on rétablit la bonne chronologie de la réforme, le vieux débat sur le rapport entre la création de diocèses et l'introduction des préfectures du prétoire régionales est privé de sa substance. La structure hiérarchique de chaque "préfecture" est très nette au départ ; le tableau se complique avec la création, vers la fin du règne de Constantin, de préfets du prétoire supplémentaires auprès des césars.

La réforme administrative qui a créé les diocèses a eu maintes ramifications. Elle a apporté, nous semble-t-il, la touche finale à la séparation des pouvoirs entre fonctionnaires civils et militaires, gouverneurs et ducs. Comme le rappelle Jean-Michel Carrié, l'institution des ducs frontaliers « est attribuée à Dioclétien par Malalas, (...) à Constantin par Jean Lydus, dont l'information a été préférée généralement », mais ses premières attestations apparaissent entre ces deux règnes, dans les années 306-308 selon Carrié[73]. Le premier *dux* connu se définissant selon un ressort territorial est en fait Aur. Maximinus, commandant des troupes d'Égypte, de Thébaïde et des deux Libyes, qui érige, à Thèbes, des dédicaces à Galère et Licinius, augustes, et à Constantin et Maximin Daia, césars (*PLRE* I, p. 578, *s. n.* Maximinus 10). Cette série de dédicaces, postérieure à la conférence de Carnuntum, date de 309 ou 310. La dédicace aux deux augustes et aux deux césars (non nommés), érigée à Tomi par Aur. Firminianus, *dux limitis provinciae Scythiae* (DESSAU, *ILS* 4103), pourrait appartenir à la même époque. En juin 311, la Table de Brigetio apporte la preuve que le commandement des troupes de la frontière danubienne est réparti entre les ducs ; le système est alors bien en place[74]. Les attestations occidentales sont plus tardives, ce qui suggère que la subordination systématique des troupes frontalières aux ducs est due à l'impulsion de l'empereur Galère. Mais c'est Constantin qui supprime, en 312, les cohortes prétoriennes, privant ainsi la préfecture du prétoire de sa dernière prérogative militaire. Les vicaires issus de la réforme de 314 sont des fonctionnaires civils, comme le sont désormais aussi leurs subordonnés, les gouverneurs, et leurs supérieurs hiérarchiques, les préfets.

73. CARRIÉ, dans CARRIÉ, ROUSSELLE (cité n. 8), p. 634-635.

74. Voir JONES, *LRE* (cité n. 18), p. 44, en particulier n. 11 (p. 1074), qui croit pourtant à l'introduction des ducs frontaliers sous Dioclétien et date la dédicace de Tomi de la première Tétrarchie. *PLRE* I, p. 454, *s. n.* Aur. Ianuarius 7, présente le personnage en question comme *dux P(annoniae) S(ecundae) S(aviae)*, en 303 ; or, cette résolution est fausse, voir pour plus de détails C. ZUCKERMAN, « Les "Barbares" romains : au sujet de l'origine des *auxilia* tétrarchiques », dans *L'armée romaine et les Barbares du IIIe au VIIe siècle*, F. Vallet et M. Kazanski éd., Paris 1993, p. 17-20, à la p. 18.

La bonne entente entre Constantin et Licinius a sans aucun doute été perçue, en premier lieu par les deux protagonistes mêmes, comme un nouveau départ pour l'Empire. L'affichage de dossiers de lois tétrarchiques annonçant maintes réformes, notamment des mesures contre les délateurs, en porte un témoignage curieux[75]. Mais ses retombées les plus durables sont ailleurs, dans un domaine qui nous intéresse ici plus particulièrement.

L'Empire de Dioclétien et Maximien reste indivis, *patrimonium indivisum* au dire d'un panégyriste, malgré le partage de pouvoir entre deux empereurs puis, en outre, deux césars[76]. Après la mort de Constance I en 306, ce patrimoine commun est déchiré sans ménagement par les divers prétendants, plus ou moins légitimes, et la conférence de Carnuntum, fin 308, ne restitue qu'une façade d'unité à l'Empire déchiqueté, sans pouvoir chasser les "illégitimes" ou apaiser les tensions entre les souverains reconnus. Or l'élimination de Maxence par Constantin en 312 et de Maximin Daia par Licinius en 313, et surtout l'accord entre les deux vainqueurs renforcé par un mariage dynastique, favorisent une solution plus satisfaisante. La réforme administrative de 314 entérine le partage de l'Empire en deux, sans chevauchement de responsabilités et avec une frontière nette. Les diocèses sont des blocs de construction qui permettent de créer deux domaines égaux. C'est avec les mêmes blocs, à peine modifiés, que les domaines de chaque empereur seront construits et déconstruits dans les deux à trois siècles à venir. Pour la première fois dans l'histoire de l'Empire romain, sa moitié orientale devient un État à part. La victoire de Constantin sur Licinius en 324 efface la frontière intérieure mais pas la réalité d'un Empire binaire, et c'est Constantin l'occidental qui fonde alors la capitale orientale, Constantinople.

« Constantinople n'a pas été fondée pour supplanter Rome, mais pour être son prolongement. (...) Elle n'est pas une capitale de sécession ; au contraire, elle a été créée pour être une "citadelle" occidentale, tournée vers l'Orient... ». C'est en conséquence et à la suite directe de la réunification de l'Empire, dès 324, que Constantin prend la décision de fonder une seconde capitale qui portera son nom[77]. Ce paradoxe, relevé par Gilbert Dagron dans sa grande étude de la capitale orientale, trouve ses racines dans la réforme de 314. C'est alors que la partie orientale de l'Empire acquiert une identité propre, politique mais aussi administrative et institutionnelle. En fondant un second centre de pouvoir en Orient, Constantin — qui maintient jusqu'en 326 le système de deux préfets du prétoire — ne fait que respecter cette nouvelle structure binaire.

75. Voir D. FEISSEL, « Deux constitutions tétrarchiques inscrites à Éphèse », *AnTard* 4, 1996, p. 273-289.

76. Voir récemment B. LEADBETTER, « "Patrimonium indivisum"? The Empire of Diocletian and Maximian, 285-289 », *Chiron* 28, 1998, p. 213-228.

77. G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*[2], Paris 1984, p. 25-26 et 542 (pour le passage cité).

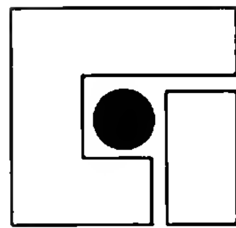
LISTE DES AUTEURS

- Marie-France AUZÉPY - Professeur à l'Université Paris VIII - Département d'Histoire, Université Paris VIII - 2, rue de la Liberté, F-93526 SAINT-DENIS Cedex 02
- Michel BALARD - Professeur à l'Université Paris I - 4, rue des Remparts, F-94370 SUCY EN BRIE
- Joëlle BEAUCAMP - Directeur de recherche au CNRS, Centre Paul-Albert-Février (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale) - MMSH, 5, rue du Château de l'Horloge, BP 647, F-13094, AIX-EN-PROVENCE Cedex 02
- Eugenia BOLOGNESI RECCHI-FRANCESCHINI - Director of the Italian Mission for Archeology and Restoration in Istanbul (MIAR) - Corso Italia 29, I-00197 ROMA
- Glen W. BOWERSOCK - Professor of Ancient History - Institute for Advanced Study, School of Historical Studies, Einstein Drive, PRINCETON, New Jersey 08540, USA
- Averil CAMERON - Professor of Late Antique and Byzantine History, Oxford - Keble College, Parks Road, OXFORD OX1 3PG, UK
- Béatrice CASEAU - Maître de conférences à l'Université Paris IV - Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 PARIS
- Guglielmo CAVALLO - Professore ordinario di Paleografia greca - Università di Roma "La Sapienza", Piazzale Aldo Moro, 5, I-00185 ROMA
- Jean-Claude CHEYNET - Professeur à l'Université Paris IV - Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 PARIS
- Marie-Hélène CONGOURDEAU - Chargé de recherche au CNRS, Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance (Collège de France-CNRS) - 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 PARIS
- Claudine DAUPHIN - Chargé de recherche au CNRS, Centre d'études Préhistoire, Antiquité, Moyen-Âge (CNRS-Université de Nice, Sophia-Antipolis) - 250, rue Albert Einstein, F-06500 VALBONNE
- Vincent DÉROCHE - Chargé de recherche au CNRS, Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance (Collège de France-CNRS) - 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 PARIS
- Jannic DURAND - Conservateur en Chef au département des Objets d'Art - Musée du Louvre, 34-36, quai du Louvre, F-75058 PARIS Cedex 01
- Michael FEATHERSTONE - Ingénieur de recherche au CNRS, Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance (Collège de France-CNRS) - 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 PARIS
- Denis FEISSEL - Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques - Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 PARIS
- Bernard FLUSIN - Professeur à l'Université Paris IV - Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 PARIS
- Boris FONKITCH - Directeur du Centre de recherche « Paléographie, codicologie, diplomatique » - Institut d'Histoire Universelle de l'Académie des Sciences de Russie, 32A, Leninskij prospekt, RU-117334 MOSCOU

- Jean-Luc FOURNET - Chargé de recherche au CNRS, Laboratoire « Étude des civilisations de l'Antiquité » (UMR 7044) - 5, rue Saint-Maurice, F-67000 STRASBOURG
- Nina GARSOÏAN - Professeur émérite à Columbia University - 240 East 79 Street, NEW YORK, N.Y. 10021, USA
- Jean GASCOU - Professeur à l'Université Marc-Bloch (Strasbourg II) - 21, quai Rouget de Lisle, F-67000 STRASBOURG
- John F. HALDON - Professor at the University of Birmingham - Centre for Byzantine, Ottoman & Modern Greek Studies, School of Historical Studies, University of Birmingham, Edgbaston, BIRMINGHAM B15 2TT, UK
- Judith HERRIN - Professor of Late Antique and Byzantine Studies - Department of Byzantine and Modern Greek Studies, King's College London, Strand, LONDON WC2R 2LS, UK
- Sergey A. IVANOV - Senior Fellow at the Medieval History Department of the Institut of Slavonic Studies of the Russian Academy of Sciences - 44/28 Studenčeskaja St., app. 11, MOSCOW RU-121165
- David JACOBY - Professeur à l'Université Hébraïque de Jérusalem - Department of History, The Hebrew University of Jerusalem, JERUSALEM IL-91905
- Michel KAPLAN - Président de l'Université Paris I - Université Paris I, 17, rue de la Sorbonne, F-75231 PARIS Cedex 05
- Johannes KODER - Ordinarius Professor der Byzantinistik - Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, Universität Wien, Postgasse 7, St. I, 3. Stock, A-1010 WIEN
- Angeliki LAIOU - Professor at Harvard University - Harvard University, History Department, Cambridge, MA 02138, USA
- Avshalom LANIADO - Maître de conférences à l'Université de Tel-Aviv - Department of General History, Tel Aviv University, TEL AVIV IL-69978
- Jacques LEFORT - Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques - Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 PARIS
- Gennady G. LITAVRIN - Directeur du département de l'Histoire du Moyen Âge - Institut des Études Slaves de l'Académie des Sciences de Russie, 32A, Leninskij prospekt, RU-117334 MOSCOU
- Paul MAGDALINO - Professor of Byzantine History at the University of St Andrews - 5 Queen's Garden, St Andrews, GB-Fife KY16 9TA, UK
- Jean-Pierre MAHÉ - Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques - 52, bd Saint-Michel, F-75006 PARIS
- Ljubomir MAKSIMOVIĆ, Professeur, Directeur de l'Institut d'Études Byzantines - 35, rue Knez-Mihailova, YU-11000 BEOGRAD
- Elisabeth MALAMUT - Directeur de recherche au CNRS, Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance (Collège de France-CNRS) - 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 PARIS
- Cyril MANGO - formerly Professor of Byzantine and Modern Greek Language and Literature at the University of Oxford - 12 High St., Brill, Bucks, HP 18 9 ST, UK
- Bernadette MARTIN-HISARD - Maître de conférences à l'Université Paris I - 158, bd Vincent Auriol, F-75013 PARIS
- Jean-Marie MARTIN - Directeur de recherche au CNRS, Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance et École française de Rome - 158, bd Vincent Auriol, F-75013 PARIS

- Brigitte MONDRAIN - Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques - 45-47, rue des Écoles, F-75005 PARIS
- Cécile MORRISSON - Directeur de recherche émérite au CNRS, Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance (Collège de France-CNRS) - 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 PARIS
- Arietta PAPACONSTANTINOU - Maître de conférences à l'Université Paris I - Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 PARIS
- Charlotte ROUECHÉ - Reader in Classical and Byzantine Greek - Department of Byzantine and Modern Greek Studies, King's College London, Strand, LONDON WC2R 2LS, UK
- Lennart RYDÉN - late Professor Emeritus at the University of Uppsala (†11.06.2002)
- Peter SCHREINER - Ordinarius für Byzantinistik - Universität zu Köln, Institut für Altertumskunde, Albertus Magnus Platz, D-50923 KÖLN
- Ihor ŠEVČENKO - Professor Emeritus at Harvard University - Harvard University, Department of the Classics, 204 Boylston Hall, Cambridge, MA 02138, USA
- Jean-Pierre SODINI - Professeur à l'Université Paris I - Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 PARIS
- Jean-Michel SPIESER - Professeur à Université de Fribourg (Suisse) - 16, rue Pierre-Aeby, CH-1700 FRIBOURG
- Alice-Mary TALBOT - Director of Byzantine Studies - Dumbarton Oaks, 1703 32nd St., NW, WASHINGTON, DC 20007, USA
- Constantin ZUCKERMAN - Maître de conférences au Collège de France - Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 PARIS

TABLE DES MATIÈRES



IMPRESSION, RELIURE
IMPRIMERIE CHIRAT
42540 ST-JUST-LA-PENDUE
DÉCEMBRE 2002
DÉPÔT LÉGAL 2002 N° 6784

IMPRIMÉ EN FRANCE